

«ТАМ ЖИВУТЬ ТАКІ, ЯК Я...»: СІЛЬСЬКЕ КЛАДОВИЩЕ ЯК ПРОСТІР ПОТОЙБІЧНОГО ЖИТТЯ (за матеріалами польових досліджень Полісся) *

Олена Боряк

УДК 718.001.3(1–22)(477.41/.42)

Територія потойбіччя, де мертве тіло продовжувало своє «існування», виділялася окремо й обмежувалася територією кладовища. Тому кладовище сприймалося громадою як зона, на якій мешкають померлі за людськими законами співжиття. Поведінка тих, хто готував тіло до погребіння, підпорядковувалася низці заборон та регламентацій. Усі вони були спрямовані на створення необхідних умов «життя» в «іншому» світі. Серед них, зокрема, піклування про повсякденний одяг і взуття, лаштування зручної погребальної ями-хатки, так само як клопіт про збереження здатності мерців бачити та рухатися. Усе це гарантувало подальше безпечне співіснування двох світів.

Ключові слова: кладовище, могила, мертве тіло, потойбіччя, поховальні звичаї та обряди.

The territory of the beyond where a dead body proceeds his «existence» was outlined and limited by the cemetery territory. Therefore a cemetery is perceived by a commune as an area of arranging the dead in accordance with a human chummage. The conduct of undertakers depends on a set of certain prohibitions and regulations. All of them are aimed at creating the necessary «life» conditions for «the beyond» inhabitants. Among them, there are: solicitude for their usual clothing and separately footwear, arrangement of comfortable funeral pit-house, as well as concern about their ability to see and move. All of that guarantees the further secure coexistence of these two worlds.

Keywords: cemetery, grave, dead body, the beyond, funeral customs and ceremonies.

Кладовище — неодмінна альтернатива людського простору, адже, на відміну від «людського», воно належить до далекого, чужого, потойбічного, невидимого... «Могили», «могилиці», «кладбище» (так у поліських селах називають кладовище) завжди викликали особливий інтерес у дослідників. Розташовані переважно в сосновому бору, нині майже повсюдно порослі, із численними (однак ще «живими») дерев'яними хрестами, кам'яними надгробками, вони є мовчазним маркером далекого й невідомого світу.

Етнологічний дискурс дозволяє відійти від сприйняття кладовища тільки як місця скорботи, натомість дає змогу поглянути на нього як на особливе місце, що функціонує за певними правилами. Наскільки справедливим є таке твердження, допоможе дослідити емпіричний етнографічний матеріал, зокрема записаний авторкою статті «у полі»

на Рівненському та Житомирському Поліссі у складі експедицій «Шляхами Чубинського» «Українського етнологічного центру» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (2011), а також Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС України під керівництвом Ростислава Омеляшка (2003, 2006, 2008–2011).

Традиційно етнологи розглядали поховальну обрядовість насамперед з точки зору переходу від життя до смерті, з глибоким аналізом відповідного атрибутивного та акціонального ряду цього переходу¹. Наше завдання полягає в дещо іншому — спираючись на свідчення респондентів, поглянути на місце, де спочивають померлі, як на осередок потойбіччя, а відтак окреслити людські уявлення про те, як воно там, за тією межею, у нашому випад-

* У назві наведено рядок з вірша Г. Чупринки «Кладовище».

ку — у межах окресленого живими простору мертвих.

Кладовище — місце перепочинку тіл небіжчиків. Душа там присутня найменше, адже «ніхто не може знати, де Бог помещеніє душі дає, де вона заслужила — по заслугі котюзі», — писав відомий етнограф В. Кравченко². Тому, за словами респондента, вона вже ходить «куди її Господь пошле»³. Вірять, що душа поєднається з тілом із Другим пришестям, коли на землі настане останній, Страшний суд. Тоді то й буде відновлено пограну людством справедливість, виявлено праведників і грішників. Доти людина весь час перебуватиме в могилі.

Звідси — великий клопіт піклування живих про мерця (власне, про його тіло), а також місце поховання — простір його перебування після припинення руху на земному світі. Усе інше, крім самої константи кладовища-гробовища, виявляється умовним: воно умовно замкнене (існував негласний припис щодо його обов'язкової закритості, або, навпаки — відкритості), умовно віддалене (у межах села, за селом, але в зоні досяжності пішки). Як особливу територію, кладовище слід розглядати у двох вимірах: таким, яким його сприймають живі — з усім комплексом уявлень, пересторог, норм поведінки, і яким вони «будують» його для мертвих. Специфікою буде й те, що багато фактажу значною мірою складається із «чуттєвої» етнографії — це оповіді про сни, видіння, різні перекази та меморати.

Відомо, що здавна цвинтар існував біля церкви, де й упокоювалися її прихожани, хоча, за повідомленнями початку ХХ ст., селяни все ще продовжували ховати небіжчиків «...більше всього — у своїх садах і на городах, а в люті зими нерідко в сараях»⁴. Утім, тенденція закладення кладовищ у встановлених місцях намітилася вже на початку ХVІІІ ст.: у 1723 році Петро I видав указ про заборону погребіння померлих, окрім «знаних персон», біля церков. Наказ був підтверджений Катериною II в 1772 році, проте тоді нагальна потреба винесення кладовища за міську межу

була продиктована небезпечною епідеміологічною обстановкою — у містах поширювалася чума, а тому відповідне розпорядження містилося в лікарському уставі⁵. Декрет про заборону ховати померлих біля церков у 1783 році видав австрійський цесар Йосиф II⁶. Незважаючи на зміну місця розташування кладовищ, з адміністративного погляду вони залишалися в підпорядкуванні духовенства, оскільки погребіння було тісно пов'язане з релігійним культом. Маємо свідчення, що в Україні окремі кладовища, поза церквою, почали влаштовувати з 1768 року⁷. Принаймні в червні 1767 року до Святійшого Синоду надійшли «Пункти» наказу Синоду щодо перетворень у православній церкві, підготовлені обер-прокурором Іваном Меліссіно, де серед інших окремим 13-м пунктом було запропоновано закладати кладовища у встановлених місцях, а не біля церков і не в центрі міст⁸.

Згідно з російським законодавством кладовища мали розташовуватися в містах на відстані не менше ніж 100 сажнів (213 м) від останнього житла, а в поселеннях — на відстані півверсти (250 сажнів). Проте звичним було відхилення від норм. Наприклад, за повідомленнями отця Костянтина Карпинського із с. Рудки Чернігівського повіту, які датуються початком ХХ ст., там цвинтар здавна розташовувався з південного боку сільської Георгіївської церкви. У 1840 році було прирізано ділянку землі на захід від старого цвинтаря, а 1874 року складено план нового кладовища розміром 100 x 40 сажнів — по дорозі від Чернігова за дві версти від села. Проте ні селяни, ні священник не захотіли ховати людей так далеко від села. Тому через три роки до старого кладовища біля церкви з південного боку знову прирізали близько двох десятин землі⁹.

Як бачимо, починаючи з другої половини ХVІІІ ст., землю під кладовище могли вибирати всією громадою. Місце зазвичай шукали сухе, на підвищенні, щоб не затоплювалося паводками та поверхневими водами. Якщо кладовище розташовували поблизу ріки, то, якщо можливо, нижче села, за її течією і лише

в окремих випадках — у центральній частині села¹⁰. За законом, поховання, що влаштувалися на землі громади, залишалися її власністю й надалі у приватну власність не переходили. Особа, яка отримувала на кладовищі ділянку, лише набувала виключного права — якщо виникала потреба, користуватися нею для погребіння своєї рідні.

Загальним було правило — надалі цей обшир назавжди виключався не тільки з господарської діяльності, а й із життєвого обігу взагалі. Цю землю, навіть у разі її спустошення, не можна було обробляти, будь-що на ній вирощувати, рубати на цьому місці дерева, а також зводити житло — повсюдно було відомо, що в хаті, побудованій на місці поховання, ніколи не буде щастити. Додамо, що за народною традицією зрубувати дерева на кладовищі суворо заборонялося (так само, як прибирати гілля, що з нього падало). З часом на місці могильника могли побудувати храм. Територію навколо церкви називали «цвинтарем». У народній уяві образ церкви й поховання-усипальниці були тісно пов'язані.

Однією із суттєвих ознак зони кладовища є визначеність, окресленість її території. Її кордоном і одночасно межею між світом живих і померлих ставали або природна перешкода у вигляді ярка, лісу, або зведена людьми дерев'яна огорожа («диль»), що складалася зі стовпів з горизонтальними тесаними колодами, або у 2–3 ряди висаджені смуги дерев, кущів з деревних або чагарникових порід, що утворюють зелені живоплоти.

Входом / виходом слугували ворота-брама. Про маркованість цього об'єкта свідчать приписи щодо їх відкритості / закритості. За польовими матеріалами, переважно йшлося про те, що ворота на кладовище повинні бути щільно закритими (на відміну від хвіртки на огорожах могил). Нам розповідали: «Не ставляють тепер оградок. А у мене є. І я свого діда не оставлю без оградки. Не, не. Хвіртка має бути відкрита — кажуть, на Страшний суд буде вставати, да закрито. Так кажуть — а чи так, чи не так?»¹¹ Цю правду, трапляється, що й ворота, і

хвіртку годилося тримати завжди відкритими: «А де ворота, то завжди відкриті. Воно і положено, щоб ворота [відкриті], це по городах замикають все»¹².

До спеціальних правил входу на кладовище слід зарахувати вимогу обов'язково перехреститися (і так само — при виході з нього); для жінок існувала заборона відвідувати могилки з непокритою головою, без хустки (як і церкви). Показово, що ця особлива зона вимагала й дотримання певних правил пересування — за наявності кількох хвіртки виходити слід було тією, якою зайшли. Хоча, можливо, у цьому була своя особлива логіка: вхід / вихід на цю територію регламентований, живій людині не варто обирати його вільно, як заманеться. Саме тому, про всяк випадок, не треба також міняти стежки, так само як ними «плутатися».

Однією з основних норм для території кладовища, установленюю традицією, була вимога його «чистоти» в широкому розумінні слова. Саме цим пояснювалася заборона ховати на кладовищі самогубців. До останніх могли зараховувати всіх, хто «сам смерті собі придав», насамперед — вішалників-«давників». Подекуди ця заборона не поширювалася на утоплеників, які, як уважалося, хоч і померли насильницькою смертю, але не були в тому грішними. Нині ця традиція повсюдно відійшла в минуле, проте респонденти літнього віку й досі пам'ятають, що самогубця («як сам на себе») могли поховати на роздоріжжі, у лісі, за ровом, біля паркана кладовища. Непоодинокими є свідчення, що місце поховання накидали «ломом» («На тобі, вішалнику, ломаку, що пропав за собаку»), гіллям. Нагадаємо також, що на Поліссі могили утоплеників, у разі тривалої посухи, з метою викликати дощ спеціально обливали водою. Саме прагненням «чистоти» диктувалося правило — не хоронити на кладовищі немовлят, яких не встигли похрестити.

Нормою утримання кладовища в чистоті був також догляд за впорядкованістю могил, про що свідчать, зокрема, численні розповіді наших респондентів про свої сни-видіння: «...могили

треба убирати, щоб були чисті. А то один каже, приснилося, що, каже, до мене ніхто не йде, не провідує. Ну, уже з того світу. Грязно в хаті. Треба на літо рази два-три пійти та порадити, ну, щоб чистенько кругом було»¹³.

Щодо вироблених традицією правил планування та належного облаштування простору кладовища, то до них варто зарахувати виділення окремих ділянок під поховання, розташування та орієнтацію на них могил-поховань з гробничкою та надмогильним хрестом, а також розміщення столів, лавок і окремо — смітника. Додамо, що могила орієнтується за лінією схід — захід, проте, залежно від усталеного в тому чи іншому селі звичаю, голова небіжчика може розташовуватись як на схід, так і на захід, а хрест — як у головах, так і в ногах. Залежно від місцевої традиції, а йдеться про звичай збиратися в поминальні дні на кладовищі всією громадою, могли збивати з дощок один довгий стіл з лавками й навіть навісом. Смітник зазвичай формувався стихійно, але завжди — у межах кладовища, у «глухому» куті, куди під час прибирання могил напередодні поминальних днів стягували зіпсовані часом і негодою вінки, рушники з хрестів тощо. Подеколи його невдовзі там і спалювали (але тільки не старі хрести; за свідченнями, їх годилося, «як зогніє та упаде, закопати»¹⁴).

Стосовно піклування живих про померлих, «комфортне» перебування останніх у потойбіччі, що насамперед ототожнювалося з територією кладовища, свідчить також перелік дій, пов'язаних з підготовкою тіла до погребіння. Усе вказує на першочергове піклування живих про збереження в померлого зору, що дозволяло б йому і далі сприймати світло (відповідно йшлося про *очі*), а також здатності змінювати положення свого тіла й пересуватися в просторі (відповідно йшлося про *ноги*). Уявлялося, що в потойбіччі він продовжуватиме принаймні *бачити* та *рухатися*, чого не можна сказати про здатність померлого *чути*: «Ще поки не скаже піп: “Вечная пам'ять”, то тіло ще чує як плачуть за ним, а потім вже нічого не чує»¹⁵. За іншим твердженням, померлий

переставав чути відразу після виносу труни з його тілом, особливо, якщо нею тричі стукали об поріг¹⁶. Слід уточнити, що мовиться саме про тіло померлого — душа, як відомо, і надалі продовжувала вільно пересуватися, вона все бачила і все чула.

Дослідники вже наголошували на важливості виконання приписів щодо спорядження мертвого тіла, до того ж окремо йшлося про низку обрядодій, метою яких було зберегти для покійника властивість рухатися та бачити¹⁷. Усе вказує на те, що «відхід» померлого, його фізичне «окам'яніння» в координатах «цього» світу зовсім не означало його нерухомості в «іншому». Звідси виявлення особливої уваги до *ніг* та *очей* померлого, починаючи від зав'язування ніг померлому путом («мотузка») та обов'язковим їх розв'язуванням перед похованням. Серед пояснень регламентації спалювати стружки з домовини разом з речами з померлого трапилося й таке: «мрець буде гріти ноги»¹⁸.

Підтвердження особливого клопоту живих про очі покійного знаходимо в численних свідченнях про намагання не нашкочити, зберегти йому зір, який, без сумніву, «там» ще знадобиться. Цим пояснюється, зокрема, заборона вкладати в домовину подушку з пір'я («очі засипле»¹⁹). Подібною виявилася мотивація звичаю набивати на віко домовини зсередини хусточку або шматок полотна так, щоб вони розміщалися над очима померлого («понад очима хусткою підбивають»²⁰) — «щоб тирса не сипалася в очі»²¹. Уточнимо, що надалі ноги й зір повинні були знадобитися небіжчику саме в межах кладовища (якщо, звичайно, він «чистий», «безгрішний», а не «ходячий», або, як занотував В. Кравченко, — «волошебник», у який «улазить нечистий дух і ходить, і люди бачуть, кажуть — «умерший ходить»²²).

Місце погребіння тіла (погребальна яма) вимагало спеціального облаштування. Насамперед ішлося про викопування глибокої ями. Ця вимога зазвичай не мотивувалася, проте, якщо й озвучувалася нашими інформантами, то майже однотипно: «Щоб вони не змогли вилізти з могили». Повсюдно був відомий усний припис

особливого захисту ями — саме із цієї метою вона не мала «ночувати».

Перед тим як опускати домовину, у яму кидали гроші, зазвичай копійки. Використання цього атрибуту в поховальній обрядовості виявилось найстійкішим. Навіть незважаючи на наполягання священників відмовитися від такої традиції, місцевий люд продовжує кидати копійки, зокрема, з такими мотиваціями: «Треба хату викупувати, щоб його [мерця] ніхто не вийняв звідти»²³; «[на “тому” світі] сорок дворів треба обійти й у сорок дворів треба дати по копійці»²⁴. Ідеї «ходіння» відповідає і мотивація норми, навпаки, копійок в яму не кидати, бо померлий не матиме спокою («вона [небіжниця] в тій ямі ходитиме, гроші збиратиме»²⁵).

Про усвідомлення погребальної ями як домівки й відповідно прагнення облаштувати її «по-людському» свідчить також звичай не прибирати з кришки домовини («віко») «настілника» й опускати їх разом у яму. Мотивація така: «Треба буде приймать гостей, бо там стола накривать — там родня вся»²⁶. Маємо також численні відомості про те, що настільника разом з іншими атрибутами (включаючи одяг) також укладали в домовину.

Спеціальними нормами застерігалось виготовлення домовини (труна, гроб, дом) — достатньо просторої. Для цього тіло мерця спеціально виміряли очеретиною²⁷ або дерев'яною «міркою» (кий, кийок, тичка, паліка). Їх не залишали будь-де, а забирали на могилки і викладали вздовж могили або кидали в яму перед погребінням труни. Ідея просторої (але в міру) труни безпосередньо пов'язувалася зі «зручністю» перебування померлого вже в «іншому» світі. Ураховуючи, що та сама лексема («кий», «кийок», «палиця») вживається також на позначення допоміжних засобів для зручного (а подеколи й безболісного) пересування, можна припустити, що поява «кийка» поруч з могилою не була випадковою.

Клопіт живих підпорядкований ідеї повсякденного комфортного потойбічного «існування» померлого. Ішлося про те, щоб поклас-

ти померлому в домовину звичні (й необхідні в статусі «живої» людини) повсякденні речі: окуляри, гребінець, годинник, ціпок (і навіть милиці), бритву (чоловікам), мило, а також, залежно від звички, цигарки, сірники, горілку (коньяк). Показово, що респонденти подекуди соромляться називати перелік цих речей, очевидно, усвідомлюючи їх «безглуздість» з точки зору сучасного, «просунутого» погляду на такі «забобони». Проте це не заважає людям наслідувати означену традицію навіть попри опір священників, які пильно стежать за дотриманням християнського обряду поховання, його «чистоти» від проявів «марновірства»: «А в труну кладуть. Віно чи водку кладуть, але так, щоб поп не бачив, бо як побачить, то вийме. Не подобається йому. Але кладуть. А як на цьому світі пив чи пила, то як туди не вкласти, кладем...»²⁸. Власне, за зізнанням респондентів, перебіг наступних після похорону подій інколи не дає їм відступати від колись установлених правил: «У нас тут був врач, у нього була одна нога, він на милицях ходив, а йому не покладали ті милиці. То жонка мусила занести на могилки і закопала. Бо казала, що не давав спати. Як ляжу, каже, так сниться — дай мені милиці, дай...»²⁹. Ця незручність для подальшого «пересування» померлого, що наступала внаслідок недбалості живих, широко наведена в оповідях: «...умерла одна жінка стара, а вона ходила з палкою. Це лічно мені сниться, мені: [каже], Галю, піди до мого Тихона, хай принесе мені палку, бо він мені не поклав... А в мене мале дитя і якоесь не пішла. Коли на другу ніч, я ще й не заснула, а тут... ти, бач, я тебе просила, а ти не пішла. Встаю вранці, пішла, тут недалеко. Вони і занесли ту палку. Прогребли трохи землю [на могилі]. І мені більше не снилось»³⁰.

Потребою небіжчика в пересуванні на «тому» світі пояснювалося вкладання в домовину (під подушку, у кишеню, ув'язування в хустку, жінкам ще — у фартух) монет-копійок («меді»), зазвичай сорок копійок по копійці, з відповідним поясненням: «В гості приходять — угостить»³¹ або безвідносно: «На

тому світє вони кажуть будуть десь ходить, то треба платить. Хто шо має»³²). Трапилися й розлогіші свідчення «загального» руху, що обумовлював необхідність мати при собі трохи грошей: «По одній копійці збирають сорок копійок, і ці сорок копійок заматують в платочок і кладуть під подушку, як умре. Це ті гроші, от, наприклад, я вмерла, то до мене буде мати моя приходити, чоловік там, чи діти, чи яка там є родня поприходить, то щоб у мене були свої гроші... Я і чоловіку клала»³³.

Вірою в продовження «руху» в «потойбіччі» можна пояснити й нині побутуючий на Поліссі звичай накладати в домовину небіжчикові додатковий набір («другий», «в запас») одягу, включаючи навіть свиту та шапку³⁴. Найпоширенішою виявилася вербальна формула — «щоби було що вдягнути на Страшний суд»³⁵, яка вкорінилася під впливом християнства. Ця традиція мала численні варіації, зокрема, щодо регламентації вкладання в домовину повного набору додаткового одягу, підкладання під плечі шматка полотна домашньої роботи («на том світі, як іти на Страшний суд, забрать свої кості»³⁶, застеляння під ноги рушника («як буде Страшний суд, буде дорога вистеляна рушником»³⁷) тощо. Проте аналіз наявних свідчень наводить на думку, що йшлося про «прозаїчніші» речі, ніж приурочування перевдягання в надзвичайний момент, який до того ж невідомо коли станеться (і чи станеться взагалі). Йшлося про «повсякденне», буденне пересування «вдягненим». Отже, зважаючи на універсальні вербальні формули «в домовину на перемену»³⁸, небіжчикові на «той» світ намагалися простелити не тільки подвійний, але подеколи потрійний набір одягу. Насамперед це стосувалося хустки — до п'яти одиниць, спідниці, фартуха, — до трьох одиниць, зі стійкою мотивацією: «щоб убирався на тому світі»³⁹, «щоб там вдівалася»⁴⁰.

Аналіз зібраного матеріалу дав можливість дійти висновку про певні гендерні диференціації при налаштуванні труни. Скажімо, у кількох селах діяло правило не простеляти під спину настільника жінці-небіжчиці, на відміну від не-

біжчика-чоловіка. Спеціальне опитування показало, що для жінки намагалися підкласти спідницю, сорочку, старий фартух або простирadlo. Аналогічне застереження трапляється під час вибору тканини, яку вкладали під ноги: «жінці під ноги [покласти] кусочок полотна»⁴¹ (варіант — хустку), відповідно чоловікові — рушника. Самі респонденти пояснили такі регламентації тим, що до «настільника», який спеціально призначався для застелення стола й викладання на ньому хліба, було особливе шанобливе ставлення. Підкладання настільника жінці під спину (так само, як рушника під ноги) створювало загрозу його забруднення («бо на рубашці»). Отже, укладаючи в домовину полотно, його, вочевидь, розрізняли за призначенням, пильнували збереження його чистоти й святості. Безумовно, у цьому сюжеті простежуються ознаки реконструювання потойбічного середовища шляхом проектування земних реалій. З іншого боку, у цьому можна вбачати й ознаки гендерної нерівності. З настанням смерті ідея жіночої «нечистоти» залишалась актуальною — чоловік ішов із цього світу, покладений на «чисту» тканину, жінка — на виключно свій, жіночий одяг, а отже, за ознакою — визначально «нечистий». З тим вони залишалися й надалі.

Додамо, що турботою про вільне пересування на «тому» світі можна пояснити й загальнопоширену традицію застібання / зав'язування на одязі небіжчика всіх вузлів-гудзиків (щоправда, якщо вдова або вдівець ще хотіли влаштувати своє особисте життя, то він або вона могли попросити цього не робити). Спеціально стежили за тим, щоб тіло було підперезане (поясом — для чоловіків, фартухом, попругою — для жінок). Як бачимо, можливість самого руху не підлягала сумнівам.

Окремо зупинимось на приписах щодо взуття при спорядженні тіла померлого. Маємо непоодинокі свідчення того, що в минулому небіжчика ховали без взуття, обкручуючи ноги лише онучами. Подеколи йдеться про поховання жінки в панчохах, хоча взуття («туфлі») могли покласти в ногах. Слід зазначити, що розмаїття мотивувань поховання небіжчика

тільки взутим (або, рідше, босим, точніше — не взутим) нині переважно перекрито вербальними формулами, у яких ідеться про очікування Страшного суду й усвідомлення необхідності в певну прийдешню мить вирушити на нього: «Колись не взували ми тапки, нічого, бо сказали — як буде вставати на Страшний суд, щоб був не обутий. Так і приказка була. Черевики чи ботінки клали збоку, [...] бо буде вставати на Страшний суд, то розбутий...»⁴².

Проте зафіксовано варіанти пояснень, які свідчать, що піклування про взуття для покійного не в останню чергу було викликано бажанням забезпечити його комфортне перебування в межах території кладовища. Чи не тому поховання небіжчика босим окремо застерігалось: «Моїй матері постоли взули. Такі поплетені, та онучі так узули. Ну, зараз же ж тапки накладують, а то понад боком кладуть. А у мене кум умер, то йому понад боком поклали. Сниться мені, я так іду [...], а там кум стоїть коло дверей. Чого це ви кажу, кум, стоїте босий? — Нема що взути. [...] Що не можна виїти, холодно, бо босий»⁴³. У таких випадках живі намагалися якомога швидше «виправити» ситуацію: «І приснилася боса, і він приніс туфлі той дівчині [що слідом померла] в труну, і перестала снитись — отака казка була — а чи правда, чи ні? Той світ мусить бути, коли таке є»⁴⁴.

Утім, оповідані нам сюжети, у яких ідеться про переміщення померлого в потойбіччі, указують на те, що просторовими межами руху виступало саме кладовище. Узагальнено переміщення померлих можна уявити так: ситуативно — вартування воріт могилки (про це див. далі); постійно — вартування тканого виробу, залишеного живими на надмогильному хресті після погребіння, відвідання чергового похорону односельця й загальний «збір» біля нової погребальної ями, прихід на весілля «мерців» — тих, хто за життя не встиг взяти шлюб («щоб ходила на коровай» — одне з мотивувань припинання жінці-небіжчиці фартуха⁴⁵, гостювання один в одного й, нарешті, прибирання своєї могили. Трапляються поодинокі свідчення про інші приводи вільного ви-

ходу з могили, наприклад, для жінки — «щоб нарвати щавлю» (зокрема, цим пояснювалася необхідність вкласти її в домовину фартух⁴⁶).

Вірування в такий «закон», що біля воріт (на «дверях») кладовища вартує той, хто останнім помер, і «приймає» того, кого будуть ховати слідом за ним, виявилось стійким: «От, наприклад, могилки. Заховали людиночку, і вона стоїть, вартує поки якась людинка не умре, і її привезуть туди на могилки. Та змінюється, а вже ця вартує. Ну, таке кажуть, а Бог його знає, чи вона вартує, чи не вартує. Ми не знаємо. Звідти ніхто не вернувся і не каже, вартує чи ні. А так люди кажуть, то і ми так кажемо»⁴⁷. Тих, кому судилося стояти довго, жаліють, і радіють, як «...сьогодні вмер, і завтра вмер. То бают: от повезло, не стояв і одну ніч»⁴⁸. Інша респондентка ділиться своїми переживаннями: «Є пословица — от, не замінив ніхто. От родичка моя умерла, ще ніхто її не замінив. От у нас нове кладбище, а діда поховали на старому, то думаю — от дід стоїть! Ніхто його не замінив! А я хочу на старе кладбище, у мене там місце є, вместе будем [вартувать]...»⁴⁹. Образ «вартового» доповнює згадка про його спеціальні атрибути, наприклад, палицю: «Ну, то так кажуть, що на воротах з палкою діжурить, щоб ніхто не заходив»⁵⁰. До специфічних функцій «воротаря»⁵¹ (крім очікування, та, як дочекається, зустрічі «новопреставленого»), схоже, входило також опікування загальним порядком на введених території (кладовищі), адже не випадково на питання: що ще він там робить? чули відповідь: «Зайців пасе. А тепер вже як друга людина вмере, то він вже передає йому. Вже той пасе»⁵². Відповідно було заведено, що ворота на кладовище перед поховальною процесією відкривав хтось із родичів того, кого останнього тут поховали: «А от, наприклад, помер один чоловік, а вже помер другий. От везуть його і хтось там, наприклад, чи дочка, чи зять, то йдемо туди на могилки, і тоді вже як привезуть на могилки, я відкриваю ворота. І так воно йде, йде...»⁵³.

Загальне, мотивоване ходіння мерців кладовищем починається, коли в селі відбувається-

ся чергове погребіння односельця. Тоді, згідно із загальнопоширеними уявленнями, з наближенням до могилок поховальної ходи вони «всі виходять зустрічають того, що везуть»⁵⁴, а далі збираються коло його поховальної ями. Із цим пов'язане уявлення про те, що як ховали молоду, незаміжню дівчину, на груди їй клали булочку, пояснюючи: «...її будуть стрічати, а вона буде частувати»⁵⁵. У цьому аспекті стає зрозумілою налаштованість респондента вкласти померлому вдівцю в домовину хустку та рушника: «...вона (дружина) буде його стрічати, а він возьме і дасть їй хустку, і ручника, щоб вона вмила його і оберла»⁵⁶. Відтак зрозумілим стає повідомлення із с. Перекалля: «І даже як у кого гроби загорожені жестю, то ідуть і odkривають двері скрізь. Щоб усі вийшли. Як хто загорожений, то всім odkривають. А хто ні, сам виходить. А хто його знає, чи воно буде таке, чи є, а обичай такий. Ми ж не знаємо, що воно правда чи не правда»⁵⁷.

Саме цим загальним зрушенням померлих пояснюється заборона перед погребінням (поки не закопають небіжчика, поки не поставлять над могилою хрест) поспішати до могил своїх близьких, «бо їх вдома нема»⁵⁸, «мерці виходять стрічати»⁵⁹, «мерлі навстречу ідуть»⁶⁰. Відповідно переказували: «Поки не закопають [небіжчика], не можна по вмерлим ходити, вони вже виходять всі зустрічають покойніка, їх нема вже, бо вони зустрічають того, хто помер»⁶¹; «йдіть за покойником до самої могили. І коли його вже спустять, то тоді можете йти до своїх, вони вас побачать»⁶². Серед повторюваних «у полі» сюжетів — сни, де померлі жаліються, що під час похорону живі підходять до їхніх могилок невчасно (або взагалі не підходять). Одна з респонденток розповіла про те, як її матір-небіжчиця дорікала їй уві сні: «...так ожидала, що і доріжки повистілала, а ви ніхто не прийшов...»⁶³. Додамо, що вірування в те, що прихід на кладовище під час похорону означає позачергове «побачення» (хоч і одностороннє) з померлими, досі «живе»: «...я не пішла за тою бабою, але це, мабуть,

перша баба вмерла, після того як моя мати вмерла. А мені сниться: “Де ти була, мати мене питає, де ти була, що я тебе виглядала, а тебе не було?” Бачте. Десь є на світі якесь чувство. Що де ти була, що я тебе виглядала, а тебе не було?! Отаке»⁶⁴.

Мотив стежок-доріжок, по яких доведеться пройти колись, щонайменше — до місця Страшного суду, виразно простежується в мотивації опускати домовину на рушниках (а не мотузці): «То положено спустити на цих рушниках, і ці рушники не тягнуть із могили, а навхрест кинуть і засипать. Що до цих рушників, що спускають, — є люди старі, і вони знають, що рушник — це дорога. Що всігда в дорогу і матері випроважають дітей, і замуж віддають з рушниками, і похоронять з рушниками. Все іде з рушниками. Вони все супроводжають дорогу з рушником. То мо буде Страшний суд, то хто має ці рушники, то йому буде вистелена дорога рушником, буде вистелена. А в кого нема, то з верьовки не буде. А рушником. Ну це таке. Даже Брежнева хоронили, вже при вашій пам'яті, — то ви бачили, що там рушники не витягалися?»⁶⁵.

Повертаючись до мотиву «зрячості» померлих (який у свою чергу має сенс у випадку «рухливості» «мешканців» кладовища), то він широко представлений на Рівненському Поліссі в регламентації закривати могильний насип полотном (настілником, рушником, тепер — клейонкою). Цей звичай і досі зберігається. З'ясувалося, що універсальною вербальною формулою мотивації застеляння могили було виконання домашніх робіт з підмазування глиною хати (печі). Відповідно цей акт трактувався знову-таки як захист *очей померлих* зі схожими словесними формулами мотивувань: «очі замазуєш покойнику», «щоб очі не замазувати», «щоб не капало в очі». Проте термін накривання могили полотняними виробами варіювався (40 днів, один рік, постійно) так само, як і день, коли це робили (на другий день після погребіння, перед Пасхою, безпосередньо перед початком домашніх робіт із глиною). Залежно від цього строк, на який могила закривалася полотном, міг кори-

гуватися. Крім того, повсюдно побутувала заборона на зоління (прання) полотна протягом дев'яти або сорока днів після смерті родича, а також ткання й шиття з тією ж універсальною формулою-мотивуванням: «зашиваєш очі». Остання заборона деінде мала характер обітниць, коли жінки, у родині яких хтось помер, «обрікались» — надалі утримувалися від виконання цього виду робіт у той день тижня, на який припала смерть близької людини, «бо заколуюєш мерлому очі».

Самі надгробки в межах території, що нами розглядається, у давнину відзначалися різноманітністю типів. Це і надгробок-колода, і надгробок-жолоб, і надгробок-хатка, і могильний насип переважно заокругленої форми⁶⁶. Над кожною могилою (крім нехрещених дітей і самогубців) як нагадування про Спасителя, який приніс себе в жертву, а також про надію на небесну радість і воскресіння, споконвіку ставився хрест (зображення хреста так само міститься і на давніх кам'яних надгробках). Його розміщення певним чином регламентувалося. Про суттєвість його встановлення (залежно від місцевої традиції) — у ногах небіжчика чи в «головах» — свідчить пояснення: перед тим як встати і піти на Страшний суд, можна буде легко спертися на хрест (якщо він у ногах): «Знаєте що. Буде Страшний суд колись. І будуть вставатимуть і живі, і мертві. То якщо у мене є хрест, то я іду на цей Страшний суд, і я беру свого хреста, і іду з ним на цей суд»⁶⁷. Маємо свідчення, що деінде люди літнього віку заздалегідь просять своїх родичів не ставити їм після смерті на могилі пам'ятника, пояснюючи це тим, що на Страшний суд кожному доведеться нести із собою хреста: «То я кажу, як я його [пам'ятник] донесу, він же ж важкий, а Бог його знає!» — запитує в мене респондентка⁶⁸.

Зазвичай хрест на могилі маркувався — на нього пов'язували щось із полотняних виробів — рушник, хустку, жіночий фартух, намітку, тканий пояс, стрічку. Останнім часом на зміну цьому традиційному набору вже приходять вінки зі штучних квітів. Хоча нам доводилося

фіксувати уявлення про те, що почеплений на хрест тканий виріб додає померлому «життєвського» клопоту: «Не можна нічого чіплять на хрест, казала баба, бо це треба вартувать. А я бачу [...] на могилках там рушник вісить, там хустка. А баба приказувала мені: “Боже упасі, не чіпляйте, бо треба буде сторожувати його. Хочите фігурувать — фігури є. Ото на фігуру. Посвятить і на фігуру фігуруйте, а так щоб не сторожувать”»⁶⁹. Зауважмо, що спеціальне опитування показало, що в минулому особливого розмежування — чоловікові почепити на хрест рушника, а жінці — фартуха (хустку) не існувало, хоча останнім часом дотримуються саме такого порядку. У с. Кухче Зарічненського району Рівненської області ми побачили на хрестах білі фартушки з аплікацією у вигляді чорного хреста, які були пов'язані на багатьох намогильних хрестах, без будь-яких гендерних застережень. Додамо, що повсюдно на Поліссі крадіжка цих полотняних виробів з хреста викликає щире несприйняття та одностайний осуд.

Зовнішній вигляд намогильного хреста з раменами, оповитими хусткою, фартухом або навхрест перев'язаним рушником, неодмінно викликає відчуття його подібності з людиною. Унаслідок такої наочної антропоморфізації хреста неначе створюється «дублікат» того, хто спочиває на цьому місці. Одночасно ця образна стилізація є своєрідним маркуванням місця перебування «тіла» як у межах кладовища, так і могили.

Усі разом, особливо наново прикрашені в поминальні великодні дні, намогильні хрести візуально формують неповторний, живий образ сільських могилок. Цей образ доповнюють дерева, які здавна висаджували на могилках як меморіальний знак: «...колись було таке повір'я, що обов'язково якщо мужчина помирає, то садили клена чи явір якийсь садили. А в жінки обично калину садили на кладбіщі у головах»⁷⁰. У деяких селах досі в'яжуть рушники (хустки, фартухи) на деревах, що височать на місці давніх могил. Нині пізнати такі місця можна тільки за цією ознакою.

Щодо відвідання кладовища напередодні та у власне поминальні дні, то аналіз польового матеріалу нашо вухує на думку, що йшлося про періодичне підтримання «життєдіяльності» померлих. Віра в те, що всі страви, принесені на кладовище й викладені на гробничку, опиняться перед померлим, має давнє коріння. Перше відвідання могили небіжчика відбувалося вже ранком наступного дня після похорону. Про широке побутування цього звичаю, який насамперед передбачав харчові принесення, свідчить різноманітна номенклатура назв з переважанням лексеми «нести снідання», а також — «звати» (кликати) на снідання (обід) тощо. До «снідання» зазвичай належать страви, які залишаються після поминального «обіду», передусім хліб, сало, пиріжки, горілка. Отже, на могилу ставили чарку з горілкою (останнім часом деінде з водою), тарілку з простими наїдками (шматок хліба, пиріжок, вареник), подеколи на неї кладуть ложку (рідше — виделку).

Слід відзначити, що під тиском «правильних» християнських звичаїв, які активно насаджуються серед прихожан місцевими священиками, у багатьох селах «несення снідання» починає занепадати. Однак у його витоках лежить ідея першого (і останнього в сенсі різноманітності номенклатури страв, на що вказує узагальнена назва «обід», «сніданок») принесення мерцеві безпосередньо на його територію харчів від живих. Показово, що в зафіксованих нами закличках, якими супроводжувалося викладання «обіду на могилу», виразно представлений мотив «ходіння» мерців та намагання живих принаймні обмежити цей рух: «Так, кличуть — ходи на обід, просимо (там батько чи чоловік), ходи на обід, ходи да не йди, де поклали, там лежи, землі не воружи. Оце так кличуть мертвого»⁷¹.

Надалі харчові принесення відбуватимуться, але вже у вигляді традиційно визначених страв (крашанки, паска) у спеціальні, марковані традицією дні (їх так і називали — «свято мерців»), що відраховувалися від святкових дат календаря. Ідеться, зокрема, про Навський (Мертвих) Великдень, який припадає

на четвер післявеликоднього тижня, а також Проводи — у першу неділю після Пасхи. Очевидно, решта днів проходить у «потойбіччі» автономно, за своїми правилами...

Утім, був установлений час, коли померлі могли залишати окреслену для них територію кладовища та йти до живих, у свої домівки, до своїх родичів. Це були «святкові» дні — крім згаданого вже Навського Великодня, також поминальні «деди». Доказом «виходу» мерців за межу «могілок» та відвідання ними своєї рідні на Навський Великдень (варіант — на Трійцю) є звичай вивішувати для них одяг («щоб перебрався»): «Виносят одягу на штакет. Якщо жінка — то жіночу, якщо чоловік — то чоловічу. Воєнна Катя, то вона завше виносит. Треба, щоб виносили. Треба [почепити] на сетку на розі, не на хаті, на сетку, на вишку [на паркані] все — спідницю, блюзку, юбку, полотенце. Вона вже забірає в хату [ввечері], я бачу, але раненько до сходу сонця [виносить]»⁷². При тому застерігається, що треба вивішувати новий або принаймні чистий одяг.

Щодо влаштування поминального столу на «деди» (зазвичай п'ятниця перед великими святами), маємо свідчення не тільки того, що померлих спеціально кликали на приготувану для них пісню «вечерю», але й вказівки про те, що вони таки «приходили»: «...коли мені сниться, що йде сусідка, отут через шлях була хата [...]. Входить да каже — якоб ти трошки стола одсунула, ідуть такіі, що й не помістяться (вона вже мертва була). Коли я дивлюсь — і правда. Була у нас тут така вреднюча баба. Оце ця Максимиха, не повезло. А моя баба, я її не знаю, материної матері. А прийшло таких три баби, що я їх не знаю. Я думаю — це ж которась моя баба, я розпитаю, чи це не та баба. Коли я кажу — йдіть, сідайте у той хаті, і в той, вони посідали. Тільки ми стали вечерять... А которе з дитя — мамо, включи свет, я пісі хочу. І всьо — перебило, і нічого. Так і не побачила...»⁷³.

З наведених свідчень, записаних нами «в полі» на Центральному Поліссі, постає, що територія «того» світу, у якому померлий продовжував своє «існування», окреслювалася те-

риторією могилок. Мертве тіло, на відміну від душі, що мандрує далекими і близькими краями, виявляється «закутим» у двох площинах — у межах кладовища, яким воно пересувається, та власне могили-ями, де воно також рухається звідки періодично виходить. Така картина виразно простежується в оповіді респондентки: «Захожу я туди [на могилки], поприбирала [...], пісочком пообсипала, пообмотувала, повбирала все. І от сниться мені етой ночью, що я іду, іду і захожу я до діда з бабою. Сидить дід, сидить баба, в них хатка невеличка, маленька. І в їх так сюди окно на південь світить, і столик засланий таким жовтим настільником, скатертю. І я так глянула направо. А в них стоїть відро, і коло відра кружечка стоїть, і я так подивилася, да так о стала і стою. А дід мій і баба сидять, дід з одного кінця стола, а баба з другого. А баба й каже на мене: “От дякувати, Любко, тобі, що ти нам прийшла і хату впорядкувала. А ми сидимо з дідом і журимся — хто ж нам хати прибере?” — Бо в них дітей не було. — В нас дітей нема, нам ніхто наші хати не прибере на свято. А такий хороший настільник, так сонечко світить. — Ну, бабу бачила в тому, в чому її нарядили. А діда бачила, в нього були костилі, а він, бувало, так сидить, підпере голову, на костиль положить. То він так геть і сидів. Ну, геть бачила. То я часом кажу: так бачила бабу в тим платті, в яке була наряджена. Я кажу: Піду вже бабо. — Іди, іди вже. Дай тобі, Боже, здоров'я, ходи здорова. — І я збралася, і пішла. Це вже давній [сон]. Вже год до двадцяти. І я той сон

¹ Див., напр.: Гузій Р. З народної танатології: карпатознавчі розсліди / Р. Гузій. — Л.: Інститут народознавства НАН України, 2007; Гаврилюк Н. К. Про локальну спільність і диференціацію обрядово-світоглядних традицій Чорнобильського Полісся / Н. К. Гаврилюк // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. — Л., 1997. — Вип. 1 : Київське Полісся, 1994. — С. 339–345; Гаврилюк Н. К. Традиційна обрядність Полісся в сравненні с Карпато-Балканскою зоною / Н. Гаврилюк // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Тезисы докладов / ред. В. В. Иванов. — М., 1985. — С. 28–30; Гнатюк В. Похоронні звичаї та обряди / В. Гнатюк //

нікогда не забуваю. І я тепер, хіба недужатиму, хіба мене вже не буде, ну я мусю там бути, їх упорядкувати. Отакий мені сон приснився. Я й тапіра як розказую, бабу бачу, в чому вона була наряджена. От і візьміте. Часом я кажу, от нема “того” світу, але ж шось є. Шось же ж є, але ми не должны його бачити...”⁷⁴.

Лише за певних обставин (а саме у «свої» свята), простір, відкритий для руху тіла, простягається до рідної домівки. Відтак кладовище сприймалось як територія «життеустрою» «соціуму» померлих загалом та окремо кожного його представника. Ця сфера «після-життя» виявляється підпорядкованою людським законам співіснування. Правила поведінки живих, набір певних заборон та приписів були спрямовані на створення померлим необхідних умов загробного життя. Мовилося, зокрема, про забезпечення умов, за якими вони не втратили б здатності бачити та рухатися. Фактично йшлося про облаштування зручної хатки-домовини та ями-домівки, а також визначення та маркування місця, у межах якого вони пересуватимуться й відповідно — піклування про їхній звичний одяг та взуття. Це значною мірою гарантувало незалежне співіснування двох світів, підтримувало благополуччя як у світі живих, так і в потойбіччі. Додамо, що наведені свідчення є підтвердженням того, що в народній культурі ідея «нетління тіла» була глибоко вкоріненою і побутувала не так у сенсі ознаки святості та доказу чудотворності мощей, як доконаний факт потойбічного існування.

Етнографічний збірник. — Л., 1912. — Т. 32; Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян / О. А. Седакова. — М.: Индрик, 2004; Байбури А. К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбури. — С.Пб.: Наука, 1993; ін. Див. також: Сушко В. А. Кладовища в українській традиційній культурі (за матеріалами етнографічних досліджень Слобідської України XIX–XXI ст.) [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://ua-cemetery.livejournal.com/2623.html>. — Назва з екрана.

² Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді та по деяких інших, недалеко від цього села місцевостях

Житомирського повіту на Волині. Етнографічні матеріали... / В. Кравченко. – Житомир : Друкарня «Робітник», 1920. – С. 70.

³ Записала О. Боряк 2009 року в с. Мульчиці Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Анастасії Миколаївни Климук, 1931 р. н.

⁴ Сапон В. Костянтин Карпинський // Літературний Чернігів. – 1994. – № 5. – С. 112. Висловлюємо подяку Катерині Литвин за надану інформацію про цю публікацію.

⁵ Див.: Введенское кладбище [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.uvao.ru/uvao/ru/lefortovo/n_1335/o_77322. – Назва з екрана.

⁶ Мандрик О. Храми Збаражчини [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.irp.te.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1219:2010-03-30-15-14-46&catid=87:2009-10-29-10-04-09. – Назва з екрана.

⁷ Сапон В. Костянтин Карпинський... – С. 112.

⁸ Лозинський К. Розробка українським духовенством петицій до розгляду на засіданнях нового уложення [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.apologet.kiev.ua/biblioteka/21-komisiya-novogo-ulozhennya/280.html>. – Назва з екрана.

⁹ Див.: Сапон В. Костянтин Карпинський... – С. 112.

¹⁰ Нагорнюк О. Народна топографія / О. Нагорнюк // Етнокультура Рівненського Полісся / упоряд. В. П. Ковальчук. – Рівне : ПП ДМ, 2009. – С. 247.

¹¹ Записала О. Боряк 2011 року в с. Осова Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Тетяни Адамівни Мартинович, 1935 р. н.

¹² Записала О. Боряк 2011 року в с. Андрієвичі Смільчинського р-ну Житомирської обл. від Єви Григорівни Середюк, 1933 р. н.

¹³ Записала О. Боряк 2011 року в с. Велика Цвиля Смільчинського р-ну Житомирської обл. від Ганни Михайлівни Лобчук, 1940 р. н.

¹⁴ Записала О. Боряк 2011 року в с. Мала Глумча Смільчинського р-ну Житомирської обл. від Анни Іванівни Кузьміч, 1927 р. н.

¹⁵ Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді та по деяких інших... – С. 136.

¹⁶ Записала О. Боряк 2011 року в с. Миколаївка Смільчинського р-ну Житомирської обл. від Ольги Василівни Кашпуренко, 1926 р. н.

¹⁷ Див., напр.: Маєрчик М. Ритуал і тіло: структурно-тематичний аналіз українських обрядів родинного циклу / М. Маєрчик. – К. : Критика, 2011. – С. 93–94.

¹⁸ Записала О. Боряк 2008 року в с. Зелене Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Анастасії Ларіонівни Григор'євої, 1937 р. н.

¹⁹ Записала О. Боряк 2011 року в с. Андрієвичі Смільчинського р-ну Житомирської обл. від Єви Григорівни Середюк, 1933 р. н.

²⁰ Записала О. Боряк 2011 року в с. Мала Глумча Смільчинського р-ну Житомирської обл. від Анни Іванівни Кузьміч, 1927 р. н.

²¹ Записала О. Боряк 2011 року в с. Рудня Іванівська Смільчинського р-ну Житомирської обл. від Надії Семенівни Сороки, 1937 р. н.

²² Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді та по деяких інших... – С. 70.

²³ Записала О. Боряк 2011 року в с. Курчиця Новоград-Волинського р-ну Житомирської обл. від Надії Миколаївни Бойчук, 1934 р. н.

²⁴ Записала О. Боряк 2003 року в с. Потіївка Радомишльського р-ну Житомирської обл. від Надії Опанасівни Шелест, 1930 р. н.

²⁵ Записала О. Боряк 2009 року в с. Малі Телковичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Єви Сергіївни Новак, 1936 р. н.

²⁶ Записала О. Боряк 2011 року в с. Курчиця Новоград-Волинського р-ну Житомирської обл. від Надії Миколаївни Бойчук, 1934 р. н.

²⁷ Записала О. Боряк 2010 року в с. Старі Коні Сарненського р-ну Рівненської обл. від Олени Адамівни Ковтунович, 1933 р. н.

²⁸ Записала О. Боряк 2011 року в с. Мала Глумча Смільчинського р-ну Житомирської обл. від Анни Іванівни Кузьміч, 1927 р. н.

²⁹ Записала О. Боряк 2011 року в с. Миколаївка Смільчинського р-ну Житомирської обл. від Ольги Василівни Кашпуренко, 1926 р. н.

³⁰ Записала О. Боряк 2011 року в с. Велика Цвиля Смільчинського р-ну Житомирської обл. від Ганни Михайлівни Лобчук, 1940 р. н.

³¹ Записала О. Боряк 2011 року в с. Степанівка Смільчинського р-ну Житомирської обл. від Марії Іллівни Лугіної, 1939 р. н.

³² Записала О. Боряк 2011 року в с. Червона Воля Новоград-Волинського р-ну Житомирської обл. від Ольги Адамівни Ярохіної, 1949 р. н.

³³ Записала О. Боряк 2011 року в с. Степанівка Смільчинського р-ну Житомирської обл. від Марії Іллівни Лугіної, 1939 р. н.

³⁴ Записала О. Боряк 2009 року в с. Воронки Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Василіни Кононівни Кубай, 1932 р. н.

³⁵ Записала О. Боряк 2009 року в с. Сварині Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Софії Герасимівни Кривко, 1930 р. н.

³⁶ Записала О. Боряк 2011 року в с. Миколаївка Смільчинського р-ну Житомирської обл. від Ольги Василівни Кашпуренко, 1926 р. н.

³⁷ Записала О. Боряк 2011 року в с. Бараші Смільчинського р-ну Житомирської обл. від Катерини Василівни Ющенко, 1936 р. н.

³⁸ Записала О. Боряк 2010 року в с. Озерськ Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Анастасії Йосипівни Блищик, 1931 р. н.

³⁹ Записала О. Боряк 2009 року в с. Кураш Дубровицького р-ну Житомирської обл. від Устини Петрівни Корнійчук, 1925 р. н.

⁴⁰ Записала О. Боряк 2011 року в с. Березники Ємільчинського р-ну Житомирської обл. від Ганни Адамівни Ковшун, 1935 р. н.

⁴¹ Записала О. Боряк 2010 року в с. Річиця Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Ганни Миколаївни Палій, 1940 р. н.

⁴² Записала О. Боряк 2011 року в с. Сергіївка Ємільчинського р-ну Житомирської обл. від Ніни Герасимівни Пилипчук, 1924 р. н.

⁴³ Записала О. Боряк 2011 року в с. Мала Глумча Ємільчинського р-ну Житомирської обл. від Анни Іванівни Кузьміч, 1927 р. н.

⁴⁴ Записала О. Боряк 2011 року в с. Озеро Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Харитини Титівни Ямпольської, 1931 р. н.

⁴⁵ Записала О. Боряк 2009 року в с. Осова Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Марії Іванівни Мичкало, 1932 р. н.

⁴⁶ Записала О. Боряк 2010 року в с. Задовже Сарненського р-ну Рівненської обл. від Ніни Іванівни Моцарюк, 1931 р. н.

⁴⁷ Записала О. Боряк 2011 року в с. Рудня Іванівська Ємільчинського р-ну Житомирської обл. від Надії Семенівни Сороки, 1937 р. н.

⁴⁸ Записала О. Боряк 2011 року в с. Осова Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Тетяни Адамівни Мартинович, 1935 р. н.

⁴⁹ Записала О. Боряк 2011 року в с. Залужжя Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Уляни Михеївни Олексієвець, 1928 р. н.

⁵⁰ Записала О. Боряк 2011 року в с. Кленова Новоград-Волинського р-ну Житомирської обл. від Броніслави Францівни Чабан, 1934 р. н.

⁵¹ Записала О. Боряк у с. Малий Кривотин Ємільчинського р-ну Житомирської обл. від Галини Степанівни Лісовської, 1951 р. н.

⁵² Записала О. Боряк 2011 року в с. Курчиця Новоград-Волинського р-ну Житомирської обл. від Надії Миколаївни Бойчук, 1934 р. н.

⁵³ Записала О. Боряк 2011 року в с. Степанівка Ємільчинського р-ну Житомирської обл. від Марії Іллівни Лугіної, 1939 р. н.

⁵⁴ Записала О. Боряк 2011 року в с. Кленова Новоград-Волинського р-ну Житомирської обл. від Броніслави Францівни Чабан, 1934 р. н.

⁵⁵ Записала О. Боряк 2009 року в с. Малі Телковичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Єви Сергіївни Новак, 1936 р. н.

⁵⁶ Там само.

⁵⁷ Записала О. Боряк 2010 року в с. Перекалля Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Любові Іванівни Кучинської, 1940 р. н.

⁵⁸ Записала О. Боряк 2011 року в с. Кленова Новоград-Волинського р-ну Житомирської обл. від Броніслави Францівни Чабан, 1934 р. н.

⁵⁹ Записала О. Боряк 2009 року в с. Кураш Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Устини Петрівни Корнійчук, 1925 р. н.

⁶⁰ Записала О. Боряк 2009 року в с. Хиночі Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Корольчук Ірини Павлівни, 1946 р. н.

⁶¹ Записала О. Боряк 2009 року в с. Осова Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Варки (Варвари) Василівни Столяр, 1927 р. н.

⁶² Записала О. Боряк 2011 року в с. Сімаківка Ємільчинського р-ну Житомирської обл. від Олександри Олексіївни Мариніної, 1930 р. н.

⁶³ Там само.

⁶⁴ Записала О. Боряк 2011 року в с. Осова Ємільчинського р-ну Житомирської обл. від Ольги Василівни Ільчук, 1928 р. н.

⁶⁵ Записала О. Боряк 2011 року в с. Бараші Ємільчинського р-ну Житомирської обл. від Катерини Василівни Ющенко, 1936 р. н.

⁶⁶ Докладніше див.: *Нагорнюк О.* Народна топографія... – С. 248–251.

⁶⁷ Записала О. Боряк 2011 року в с. Сімаківка Ємільчинського р-ну Житомирської обл. від Олександри Олексіївни Мариніної, 1930 р. н.

⁶⁸ Записала О. Боряк 2011 року в с. Неділище Ємільчинського р-ну Житомирської обл. від Марії Андріївни Волошиної, 1930 р. н.

⁶⁹ Записала О. Боряк 2011 року в с. Симони Ємільчинського р-ну Житомирської обл. від Олександри Іванівни Денисюк, 1933 р. н.

⁷⁰ Записала О. Боряк 2011 року в с. Бараші Ємільчинського р-ну Житомирської обл. від Катерини Василівни Ющенко, 1936 р. н.

⁷¹ Записала О. Боряк 2011 року в с. Рудня Іванівська Ємільчинського р-ну Житомирської обл. від Надії Семенівни Сороки, 1937 р. н.

⁷² Записала О. Боряк 2011 року в с. Осова Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Тетяни Адамівни Мартинович, 1935 р. н. Звернімо увагу на те, що тут ідеться про «часового» померлого, а не того, хто помер, наприклад, на Трійцю. В останньому випадку вірили: «Буде з русалками ходити, да зароситься, да не буде во шо перебратися» (записала О. Боряк 2011 року в с. Великі Озера Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Ніни Григорівни Куришко, 193 р. н.).

⁷³ Записала О. Боряк 2011 року в с. Миколаївка Ємільчинського р-ну Житомирської обл. від Ольги Василівни Кашпуренко, 1926 р. н.

⁷⁴ Записала О. Боряк 2010 року в с. Перекалля Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Любові Іванівни Кучинської, 1940 р. н.