

Марина Демедюк (Maryna Demediuk)

Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України

«МІСЯЦЬ СВІТЕ – МЕРТВЕЦЬ ЇДЕ. ЧИ БОЇШСЯ, ДІВКО?»: МІЖНАРОДНИЙ СЮЖЕТ АТУ 365 (НАРЕЧЕНИЙ-МРЕЦЬ) В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРНОМУ НАРАТИВІ

**“The Moon is Shining – The Dead Man is Riding. Are You Afraid, Girl?”
The International Tale Type ATU 365 (The Dead Bridegroom)
In Ukrainian Folk Narrative**

ABSTRACT: The article provides a comprehensive analysis of the international fairy tale plot ATU 365 ‘The Dead Bridegroom’ within the Ukrainian oral storytelling tradition. The study is based on a wide range of sources from the 19th to the early 21st century, including classic folklore publications, archival records, and field materials from various ethnographic regions of Ukraine. The focus is on the interaction between the fairy tale and the demonological legend, which determines the specific plot dynamics of the texts and the change in semantics. The author traces the development of the narrative sequence from the longing for a deceased lover, the return of the dead groom, and a joint journey – to the finale, which can end in either the heroine’s rescue or her death. Particular attention is paid to the motifs of excessive mourning and the violation of funeral taboos, which, according to popular beliefs, open the way between the world of the living and the dead. It is demonstrated that the image of the dead returning for the living in Ukrainian tradition tends towards the demonological type of the ‘restless dead’ and vampire-like creatures. The article identifies the most common mechanisms of rescuing the heroine: from apotropaic actions to ritual stopping of time (rooster crowing), which reflect deep-seated beliefs about the necessity of bringing the dead to their proper ontological status. The genre hybridity of Ukrainian variants of ATU 365 is emphasised, in which fairy-tale models coexist with folk beliefs about the dangers of contact with the underworld. Thus, the plot of ‘The Dead Bridegroom’ is interpreted as a narrative mechanism for regulating the emotional experience of loss, which supports culturally significant norms of dealing with the deceased and establishes the irreversibility of death in the traditional worldview.

KEYWORDS: fairy tale, international folktale type, demonology, funeral rites, narrative

Вступ

Українська казкова традиція є одним із найдинамічніших і культурно стійких пластів усного наративу, що сформувався упродовж століть через взаємодію архаїчних вірувань, міфологічної свідомості та християнських переосмислень. Хоча казка не існує відокремлено від звичаєвої культури, вона також відображає й трансформує світогляд спільноти, в якій побутує. Дослідники вже давно відзначають, що численні казкові сюжети зберігають сліди давніх міфологічних моделей, однак із часом ці елементи зазнають переосмислення, часто поступаючись мотивам, укоріненим у народній демонології та повсякденних віруваннях.

В українському фольклорі тісний зв'язок між оповідними жанрами – насамперед між казкою та демонологічною легендою – відіграв вирішальну роль у формуванні структури сюжетів і типології персонажів. Динамічна взаємодія цих різновидів усних оповідей особливо помітна в сюжетних типах, що пов'язані з танатологічними уявленнями, переходом між світами живих і мертвих та небезпекою порушення ритуальних або емоційних табу. Міжнародний сюжет АТУ 365, відомий під назвою *Наречений-мрець*, є одним із найпродуктивніших і культурно стійких зразків такої взаємодії.

Набувши популярності в європейських традиціях (британській, скандинавській, німецькій, італійській, румунській, слов'янській та ін.), сюжет АТУ 365 вибудовується довкола драматичної зустрічі дівчини з померлим коханим, який повертається з потойбіччя, щоб забрати її із собою. В Україні цей сюжет функціонує як у формі казки, так і демонологічної легенди та оповідання від XIX ст. до початку XXI ст., демонструючи надзвичайну стійкість та водночас регіональну варіативність. Його тривале й активне побутування в усній традиції спонукає до глибшого аналізу не лише сюжетної будови, але й системи вірувань, що лежать в основі ключових мотивів.

Метою пропонованої статті є спроба розглянути варіативність сюжету АТУ 365 у ширшому контексті із залученням слов'янського та європейського матеріалу, з урахуванням наративної послідовності, інтеграції демонологічних мотивів та відображення традиційних уявлень про смерть, тугу та межі комунікації з померлими. Базуючись на польових записах, архівних матеріалах та класичних збірниках XIX-XX ст., у дослідженні простежуємо, як сюжет адаптується до змін культурного середовища, зберігаючи при цьому ключові елементи тексту. Особливої уваги заслуговує питання взаємодії між казковою логікою порятунку й відновлення балансу та демонологічною необхідністю покарання за порушення заборони й необхідністю прийняття втрати. Застосований підхід сприяє порівняльному вивченню міжнародних казкових типів, демонструє роль танатологічних табу у формуванні української оповідної традиції та висвітлює механізми, завдяки яким усна нарація вибудовує межі між уявою та вірою.

Історіографія та джерела

Дослідження взаємозв'язку між казковою оповіддю та народними віруваннями має тривалу традицію в українській фольклористиці. У XIX – на початку XX століття Микола Костомаров¹ та Іван Франко², наголошували на розмитті межі між міфологічною уявою, демонологічними віруваннями та народною казкою. Їхні спостереження заклали підґрунтя для подальших досліджень складної взаємодії фантастичного та надприродного в усному наративі. Дослідження Лідії Дунаєвської³ та Віктора Давидюка⁴ поглибили вивчення жанрової еволюції оповідних текстів. Дослідники Марина Демедюк⁵, Олеся Наумовська⁶ та Володимир Галайчук⁷ аналізують, як вірування, пов'язані із переходом душі у потойбіччя чи перебуванням у лімінальному стані, продовжують формувати сучасну усну традиційну прозу. Етнологічні студії Філарета Колесси⁸, Романа Гузія⁹, Надії Войтович¹⁰ пропонують важливий аналітичний інструментарій для розуміння символічної логіки, що лежить в основі оповідей про зустрічі з померлими.

Вказаний сюжетний тип про нареченого-мерця набув популярності у середньовічній британській та скандинавській традиціях. Казкознавці виділяють норвезькі, німецькі, італійські, румунські, японські версії твору. Продуктивним сюжет є не лише у прозовій традиції, але і як частина пісенної, втілюючись у баладному репертуарі. Дослідники підкреслюють його глибоку закоріненість в середньовічну британську і скандинавську традиції. Так, Ерік Браян¹¹ інтер-

¹ М. Костомаров, *Слов'янська міфологія: вибрані праці з фольклористики й літературознавства*, Київ 1994.

² І. Франко, *Коментар до казки «Жених-мрець»*, «Житє і слово» 1895, кн. 5; І. Франко, *Предмова до «Галицьких народних казок»*, [в:] І. Франко, *Вибрані статті про народну творчість*, Київ 1955, с. 183-184; І. Франко, *Старинна романо-германська новела в устах руського народа*, [в:] І. Франко, *Зібрання творів: у 50 т.*, т. 26, Київ 1980, с. 266-279.

³ Л. Дунаєвська, *Українська народна проза (легенда, казка). Еволюція епічних традицій*, Київ 1997.

⁴ В. Давидюк, *Українська міфологічна легенда*, Львів 1992.

⁵ М. Демедюк, *Українська народна казка: національна своєрідність тексту*, Київ 2021.

⁶ О. Наумовська, *Межа між просторами як етап на шляху до вічного*, «Література. Фольклор. Проблеми поетики» 2007, вип. 30, с. 190-197. О. Наумовська, *Художня контрадикція мотивів «життя» і «смерті» в українській усній народнопоетичній традиції*, «Вісник Київського університету. Серія: Літературознавство. Мовознавство. Фольклористика» 2009, вип. 20, с. 53-56.

⁷ В. Галайчук, *Традиційні демонологічні уявлення українців про домашніх духів*, Львів 2020.

⁸ Ф. Колесса, *Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядовості*, «Записки Наукового товариства імені Тараса Шевченка» 2001, т. 242, с. 25.

⁹ Р. Гузій, *З народної танатології: карпатознавчі розсліди*, Львів 2007.

¹⁰ Н. Войтович, *Народна демонологія Бойківщини*, Львів 2015.

¹¹ E. Bryan, *The Moon Glides, Death Rides: Pejoration and Aborted Otherworldly Journeys in "The Dead Bridegroom Carries off his Bride" (ATU 365)*, „Intégrité: A Faith and Learning Journal” 2017, vol. 16, № 1, p. 18.

претує казку про нареченого-мерця як подорож до царства мертвих, тоді як Джеймс Монтгомері¹² простежує паралелі з давніми ритуальними голосіннями у месопотамській та арабській традиціях. Ці дослідження підкреслюють тісний зв'язок сюжету з універсальними мотивами туги за померлим, бажання його повернути і небезпеки, що несе спроба порушити природну межу між життям і смертю.

У славістиці цей сюжет розглядався епізодично, але багатоаспектно – переважно у зв'язку з демонологічними віруваннями, образами упирів та поховальними звичаями. Так, Ярослав Кольчинський¹³ зазначає популярність оповідей про упирів і «живих мерців» у польському фольклорі. Мотив повернення з по тойбіччя, особливо у поєднанні із надмірним горем або порушенням ритуалу, виразно перегукується зі слов'янськими уявленнями про «неспокійних мерців» і небезпеки емоційної надмірності. Дослідження Віолети Врублевської¹⁴, присвячене табу у польських народних казках, додатково висвітлює ширший слов'янський контекст побутування сюжету ATU 365.

Попри наявність чималої кількості праць, що досліджують сюжетно-мотивну основу та персонажну систему української народної казки, фольклорний тип ATU 365 залишається порівняно мало вивченим в українській гуманітаристиці. Хоча чимало досліджень порушують загальні питання взаємодії фольклорних жанрів або семантики вірувань, значно менше зосереджені на діяхронному розвитку та сучасних адаптаціях міжнародних сюжетів. Враховуючи стійке побутування ATU 365 у ХХІ столітті, часто у формах, що поєднують казкову структуру з демонологічною логікою, цілеспрямоване дослідження вказаного сюжету в українській традиції є своєчасним і необхідним.

Пропонована стаття розглядає українські версії ATU 365 у контексті фольклористичної компаративістики, використовуючи етнографічні, історичні й текстологічні джерела з метою реконструювати наративні та світоглядні контексти, що сформували популярність сюжету. Синтезуючи підходи української та зарубіжної фольклористики, у пропонованій статті прагнемо висвітлити культурні механізми, які забезпечують дивовижну тривкість міжнародного сюжету.

Дослідження базується на корпусі українських казок та демонологічних оповідей, що репрезентують сюжетний тип ATU 365 у широкій часовій і регіональній перспективі. Джерела включають архівні колекції ХІХ – початку ХХ століття, етнографічні публікації та польові записи, здійснені у 2005-2018 роках. Така діяхронна оптика дозволяє простежити сталість ключових мотивів, а також регіональні інтерпретації, зумовлені локальними віруваннями та наративними стратегіями.

¹² J. E. Montgomery, *Ibn Fadlan and the Rusiyyah*, “Journal of Arabic and Islamic Studies” 2000, № 3.

¹³ J. Kolczyński, *Jeszcze raz o upiorze (wampirze) i strzygoni (strzydze)*, „Etnografia Polska” 2003, t. 48. z. 1-2.

¹⁴ V. Wróblewska, *Tabu w polskiej bajce ludowej: studium folklorystyczne*, Toruń 2024.

Найдавніші задокументовані українські варіанти АТУ 365 вміщені у фольклорних збірниках другої половини XIX – початку XX століття, зокрема виданнях Павла Чубинського¹⁵, Михайла Драгоманова¹⁶, Осипа Роздольського¹⁷, Володимира Гнатюка¹⁸, Софії Рокосовської¹⁹ та Миколи Левченка²⁰. Ці матеріали, записані на теренах історичної Волині, Поділля, Галичини й Наддніпрянщини, фіксують період інтенсивної документації, коли казкова проза та демонологічний наратив були глибоко вкорінені у повсякдення. Сучасні збірники значно розширюють цей географічний і культурний спектр. Вони демонструють побутування сюжету серед українських спільнот поза сучасними кордонами України²¹. Такі тексти часто розмивають жанрові межі, поєднуючи казковий сюжет із елементами демонологічної легенди. Важливу частину текстового матеріалу становлять польові записи, здійснені між 2008 і 2015 роками на Закарпатті²² та Слобожанщині²³. Важливо, що вони були зафіксовані від респондентів, народжених у 1920-1950-х роках, що засвідчує тривалу життєздатність АТУ 365 в усній традиції. У більшості варіантів казка постає у гібридизованій формі, сформованій регіональними демонологічними уявленнями, християнськими моральними інтерпретаціями та сучасною наративною естетикою. Подібні матеріали є важливим доповненням до джерел XIX ст., адже дозволяють простежити сучасні адаптації, контекстуалізацію сюжету та зміну наративних функцій.

Окрім фольклорних текстів, дослідження ґрунтується також на етнографічних матеріалах, що стосуються поховальних обрядів, вірувань в упирів та перевертнів, наративних репрезентацій померлих в українській і слов'янській культурах. Ці праці допомагають контекстуалізувати мотиви надмірної туги, магічного викликання небіжчиків, лімінальності, ритуальних заборон та символіки межового простору і входження до царства мертвих.

¹⁵ П. П. Чубинский, *Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел: материалы и исследования*, т. 2, Санкт-Петербург 1878, с. 411-416.

¹⁶ М. Драгоманов, *Малорусские народные предания и рассказы*, Киев 1876, с. 392-393.

¹⁷ *Галицькі народні казки*. В Берліні пов. Бродського із уст народа списав О. Роздольський, впорядкував і порівняння додав І. Франко, «Етнографічний збірник» 1899, т. 7, с. 92-94.

¹⁸ В. Гнатюк, *Етнографічні матеріали з Угорської Русі, т. 2: Казки, байки, оповідання про історичні особи, анекдоти*, «Етнографічний збірник» 1898, т. IV, с. 151-152.

¹⁹ *Bajki (skazki, kazki) ze wsi Jurkowszczyzny (powiatu Zwiąhelskiego gubernii Wołyńskiej)*. Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne, зebrała Zofia Rokossowska, т. 2, Kraków 1897, s. 18-21.

²⁰ *Казки та оповідання з Поділля в записах 1850-1860-х рр.*, вип. I-II, упоряд. М. Левченко, Київ 1928, с. 367.

²¹ *Українські народні казки Східної Словаччини*, упоряд., післямова та коментарі М. Гиряк, т. 3, Прешів 1969, с. 21-22.

²² М. Демедюк, *Українська народна казка...*, Київ 2021, с. 158-159.

²³ *Казки Слобожанщини*, зібрані під час експедиції народного художнього фольклорно-етнографічного колективу «Вербиченська», упоряд., автори статті О. В. Коваль, Т. П. Коваль, передмова та коментар В. Сушко, Харків 2025, с. 92-93.

Аналітичний підхід, застосований у пропонованій статті, поєднує структурний аналіз сюжетного ходу із вивченням мотивів та компаративною контекстуалізацією. Особливу увагу звернено на дослідження взаємодії живого з мертвим, інтеграції демонологічних смислів у казкову структуру, а також регіональними відмінностями, що впливають на інтерпретацію та функціонування сюжету. Поєднання класичних і сучасних джерел забезпечує всебічну реконструкцію розвитку сюжету в українській усній традиції.

Структура сюжету та ключові мотиви оповіді

Українські варіанти АТУ 365 демонструють відносно сталу сюжетну побудову, узгоджену з міжнародною мотивною структурою, окресленою в покажчику Аарне-Томпсона-Утера²⁴. Оповідь зазвичай починається з опису дівчини, чий емоційний або екзистенційний стан створює умови для повернення її померлого коханого. У багатьох українських версіях рушійною силою сюжету виступає надмірне горювання героїні, що перешкоджають мертвому остаточно перейти до потойбічного світу. Така емоційна надмірність постає не лише як психологічна реакція, але й як порушення ритуального та духовного укладу. В казці часто підкреслюється цей стан через гіперболізоване змалювання туги за допомогою трикратних повторів чи нанизування дієслів, акцентуючи на тривкості межі між життям і смертю в момент незавершеного переходу душі у потойбіччя: «Як почала жінка плакати, то не багато плакала – три годи»²⁵; «Вона так за ним скупає. Боже, Боже! Все тужит за ним, все тужит, все тужит»²⁶.

У низці варіантів плач дівчини не стає причиною появи упира, а є ввідним елементом, що провокує появу чарівного помічника – баби-ворожки: «І вона сидит, плаче і плаче собі... Приходи старенька бабуня і кажи: “Чого би, панунцю, плачати?”»²⁷.

Окремим мотивом стає магічний ритуал виклику померлого через замішування тіста для хліба на сльозах, що підкреслює роль сакральної їжі як провідника у світ мертвих: «Панунцю, возьміть полумисок, наплачіть слізця і возьміть муки, спечіть паляницю з тими слізцями»²⁸.

У варіанті із збірника Володимира Гнатюка *Попадя і її мертвий коханок* прихід померлого також не стає випадковістю, а є наслідком магічних дій жінки, яка за намовою баби-ворожки спалює «дев'ять вуглів» на могилі загиблого коханого²⁹. Появу нареченого може спровокувати і відмова визнати коханого по-

²⁴ *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography*, Helsinki 2011, FFC 285, part 2, p. 229.

²⁵ М. Драгоманов, *Малорусские народные предания и рассказы...*, с. 392.

²⁶ П. П. Чубинский, *Труды этнографическо-статистической экспедиции...*, с. 411.

²⁷ *Галицькі народні казки...*, с. 94.

²⁸ Там само..., с. 94.

²⁹ В. Гнатюк, *Етнографічні матеріали з Угорської Русі...*, с. 151.

мерлим, що знову ж таки є порушенням усталеного плину речей: «Дівка не вірить, що більше його не побачить, все жде і жде, замуж іти не хоче»³⁰.

Повернення померлого коханого зазвичай подається як очікуване й бажане для героїні – принаймні на початку, що узгоджується з класичними казковими функціями возз'єднання закоханих. Однак невдовзі наратив переходить до демонологічної логіки. Наречений, що повертається, постає не доброзичливим образом, а як мрець-упир, що прагне забрати героїню у свій локус. У низці текстів, зафіксованих на теренах Наддніпрянщини, наявний типовий ретардаційний прийом – трикратний заклик мерця збиратися в дорогу. У казці із теренів Східної Словаччини наречений-упир наділений надзвичайною силою і здатен призвести до смерті сім'ї героїні за її відмову підтвердити бажання вирушити з ним: «Як не повідж, то тобі нянько вмере»³¹.

Подорож у нічному просторі супроводжується мотивами протиприродної тиші: «Ані кури ни співають, ані гусі ни гагають, і злі людці по світі літають...»³², що є своєрідним втіленням «мертвого часу», позачасовості світу на кордоні між живими і мертвими. Характерним для сюжетів із Наддніпрянщини та Слобожанщини є медіальна формула-питання мерця, чи дівчина його боїться: «А чи будеш бояться?»³³, «Місяць світе – мертвець їде. А чи боїшся, дівко?»³⁴. Відповідь героїні, що вона почувається з ним у безпеці: «Мені з тобою нічого не страшно»³⁵, «Ні. Не боюся, любий»³⁶ є типовим казковим прийомом, що налаштовує демонологічного персонажа на довірливі стосунки із героєм чи героїнею.

Кульмінацією оповіді стає момент, коли подорож приводить до лімінального простору (цвинтаря або відкритої могили), де наречений озвучує свій справжній намір. В українських версіях цей момент часто супроводжується фізичною агресією або спробами силою затягнути героїню у могилу, що підкреслює демонологічну семантику сюжету. Емоційним ядром наративу є конфлікт між бажанням дівчини возз'єднатися з нареченим та усвідомленням смертельної небезпеки і необхідності боротьби за можливість залишитися у світі живих. Порятунок героїні залежить від її здатності чинити опір, схитрувати, утекти чи затримати упира, що зумовлює інтеграцію апотропейних та ритуальних елементів, які формують розв'язку.

³⁰ *Bajki (skazki, kazki) ze wsi Jurkowszczyzny...*, s. 21.

³¹ *Українські народні казки Східної Словаччини...*, с. 22.

³² П. П. Чубинский, *Труды этнографическо-статистической экспедиции...*, с. 414.

³³ Там само, с. 415.

³⁴ *Казки Слобожанщини...*, с. 83.

³⁵ П. П. Чубинский, *Труды этнографическо-статистической экспедиции...*, с. 415.

³⁶ *Казки Слобожанщини...*, с. 84.

Роль надмірної туги і танатологічні табу

Одним із ключових чинників розвитку сюжетного ходу в українських варіантах АТУ 365 є надмірна скорбота, яка не лише мотивує дії героїні, а й постає прямим порушенням нормативної поведінки сприйняття смерті. Образи померлих, які вертаються у снах, щоб попередити, допомогти чи застерегти від небезпеки, досить поширені в українській пісенній традиції та наративі. Філарет Колесса підкреслював, що в народних віруваннях мертвець наділяється небезпечною силою та має амбівалентний характер: «з одного боку се грізний, небезпечний демон, з другого – добродій і заступник, що не перериває зв'язків із родом, не перестає ним опікуватися й журитися»³⁷. Володимир Галайчук наголошує, що демонологічні сюжети, в яких злий дух з'являється молодим людям в образі коханої померлої особи, поширені на всій етнографічній території і представлені записами XIX-XX ст. Інколи його ототожнювали із демонологічним персонажем перелесником³⁸. В українських демонологічних оповіданнях та переказах присутній образ мерця-упиря, що здатен висмоктувати життя, шкодити живим. Водночас в оніричних наративах та у казковій прозі натрапляємо на мерця-порадника, який допомагає рідним з того світу. Померла мати доглядає за своїми малолітніми дітьми, батько дає настанови синам, як здобути багатство. Водночас необхідною умовою є повага до бажань мерця та дотримання заповіту.

Отже, у традиційних українських віруваннях туга за покійним – не просто емоційний стан, а ритуалізована практика, регульована суспільними нормами. Затяжні або неконтрольовані прояви скорботи можуть відкрити портал між живими й мертвими, дозволяючи останнім повернутися. У кількох варіантах пояснення появи мерця наявне безпосередньо в тексті: його душа не може знайти спокою, бо героїня занадто довго оплакувала й покликала його з могили. Скарга мерця підкреслює причинно-наслідкову логіку, що підкреслює архаїчне фольклорне правило – емоційна надмірність пов'язана з ритуальним порушенням і дестабілізацією космічного порядку: «Ну що, дочекалася. Поки плакала, поки стягла з ями, а тепер прийшов до тебе помагати, хліб зібрати»³⁹.

В сучасному варіанті АТУ 365 із Закарпаття спостерігаємо інверсію ролей: хлопець тужить за померлою нареченою й намагається викликати її з того світу: «Так ся забановав, що ходив по всяких ворожках. Али но хотів, щоб в'на к ньому проговорила, жиби учув її голос».

Уявлення про те, що скорбота має бути стриманою, вкорінене у ширшій системі танатологічних табу, наявних в українській і ширше – слов'янській культурних традиціях. Дослідники відзначають, що строгі норми поведінки супроводжують фунеральні обряди, підкреслюючи важливість мовчання, стриманості

³⁷ Ф. Колесса, *Вірування про душу й загробне життя...*, с. 25.

³⁸ В. Галайчук, *Традиційні уявлення про смерть та померлих на історико-етнографічній Волині*, «Народознавчі зошити» 2017, № 6 (138), с. 1365.

³⁹ М. Драгоманов, *Малорусские народные предания и рассказы...*, с. 391.

і уникання прямого звернення до померлих. Віолетта Врублевська відзначає, що танатологічні табу є одними з найпродуктивніших у народних казках⁴⁰. Традиція суворо регламентує правила поведінки з померлими, а їх порушення неминує веде до покарання «задля забезпечення швидкої та спокійної смерті в останні хвилини життя людини всім присутнім належить стиха молитися й стримувати себе від бурхливого вияву жалю»⁴¹. Таким чином, надмірні й гучні прояви скорботи порушують усталений порядок і стирають межу між світом живих і царством мертвих. У казці та віруваннях горе виступає не як пасивний емоційний залишок, а як перформативна дія з онтологічними наслідками.

У низці варіантів скорбота не є єдиною причиною повернення померлого нареченого, але стає каталізатором магічного втручання. Героїня може звернутися до відьми, мудрої баби-порадниці, яка навчає ритуальних дій для переходу між світами. Такі сцени часто залучають символіку тілесних субстанцій (найчастіше сльози героїні), їжі або прядіння – медіальних категорій у слов'янській ритуальній космології. Приготування «хліба, замішаного на сльозах», зафіксоване у західноукраїнському варіанті, виразно показує зв'язок між горем, ритуалом і жіночою агентністю: туга матеріалізується у ритуальний об'єкт, здатний активувати надприродний механізм повернення героя. Танатологічні табу проявляються також у пересторогах, що звучать із вуст персонажів-помічників. Акцент на необхідності прийняти втрату й повернутися до світу живих перегукується з християнською моральною риторикою, але його глибинна структура закорінена в архаїчних уявленнях про стоншення межі між життям і смертю. Відмова героїні припинити оплакування або визнати невідворотність смерті надає їй лімінального статусу і робить вразливою до надприродного втручання.

Таким чином, надмірна туга – це не лише емоційна помилка, а й наративне та моральне порушення з потенційно фатальними наслідками.

Мрець, що повертається: демонологічна семантика та типологія персонажа

Чоловіча постать, що повертається зі світу мертвих, є образом на перетині казкової прози, демонологічних вірувань та есхатологічної уяви. В українських варіантах сюжетного типу ATU 365 він не відповідає архетипу доброзичливого або магічно воскреслого нареченого, відомого з європейських наративів. Персонаж натомість постає як мрець, оживлений не божественним втручанням, а невирішеною емоційною та ритуальною напругою. Його повернення знаменує не відновлення рівноваги, а її порушення, ілюструючи переконання в тому, що мертві повинні залишатися у визначеному для них космічному домені.

Наративне зображення героя тісніше корелює з демонологічними сутностями українських демонологічних оповідань – «безпірними покійниками», неспокійними духами, типологічно близькими до упирів. На відміну від примарного ви-

⁴⁰ V. Wróblewska, *Tabu w polskiej bajce ludowej...*, s. 291.

⁴¹ Р. Гузій, *З народної танатології...*, с. 24.

діння чи вісника, наречений-мрець є цілком фізичним втіленням, здатним до говоріння, пересування та насильства. У кількох варіантах наголошується на холодних руках героя, що вказує на моторошне співіснування життєподібної агентності з матеріальністю смерті. Мрець демонструє психологічні характеристики, несумісні з людською ідентичністю, що свідчить про онтологічну трансформацію. Його мовлення мінімальне, часто спрямоване виключно на взаємодію з героїнею. Бліде обличчя нареченого та зооморфні частини тіла (переважно кінські чи коров'ячі копита) підкреслюють його приналежність до потойбіччя і спонукають дівчину шукати шляхи для порятунку: «Ай бо в'на ни видіт, же їдна нога качача, а друга била коров'яча»⁴²; «А він має купита такі як кунь»⁴³.

Семантичний профіль покійника в українській традиції резонує з іншими слов'янськими та регіональними віруваннями, в яких лімінальність є небезпечною, а не чудесною. Подібні образи фігурують у польських, словацьких та білоруських казках, часто асоціюючись із незавершеними емоційними зв'язками або порушенням правил поховання. Ці паралелі підтверджують, що наречений, який повертається, є не чудесним коханцем, а прагне забрати героїню у сферу, до якої тепер належить, замість того, щоб знову увійти у світ живих.

Гіперболізоване бажання дівчини вийти заміж стає рушійною силою сюжету в казках і демонологічних текстах, де функціональну роль нареченого відіграє чорт. У сучасному записі із Закарпаття розгортання сюжету провокує бажання дівчини, висловлене під час молитви: «Ну в'на молила Бога, молила Бога: “Дай мні хоть якого поганого, хоть якій би ни бив, но лем би бив красивий, а хоть і з копитами”»⁴⁴.

У таких версіях АТУ 365 нечистий або набуває подоби знайомого, але померлого коханого, або являється дівчині в образі вродливого й багатого злицяльника, який прийшов, сів поруч і почав пригощати її солодощами: «Прийшов і сів коло неї, і з ньов бесідує. Цукерлики юй почав давати»⁴⁵.

Нічна подорож супроводжується зображенням моторошної тиші, що є своєрідним втіленням мотиву «мертвого часу» та позачасовості світу на межі між живими та мертвими: «Ані кури ни співають, ані гусі ни гагають, і злі людці по світі літають...»⁴⁶.

Народна казка використовує це уявлення про лімінальну темпоральність, ставлячи героїню у стан зниженої агентності. Темрява слугує не просто атмосферою деталлю, а космологічним маркером, що вказує на перехід дівчини з нормативного часу в ритуальний, де звичайні заборони призупиняються.

Таким чином, мрець в українських варіантах АТУ 365 репрезентує танатологічно орієнтованого злицяльника, що відповідає фольклорній ролі демонічного

⁴² М. Демедюк, *Українська народна казка...*, Київ 2021, с. 158.

⁴³ *Українські народні казки Східної Словаччини...*, с. 22.

⁴⁴ М. Демедюк, *Українська народна казка...*, с. 158.

⁴⁵ *Українські народні казки Східної Словаччини...*, с. 21.

⁴⁶ П. П. Чубинский, *Труды этнографическо-статистической экспедиции...*, с. 414.

звабника, а не казкового нареченого, метою якого є шлюб. Його присутність позначає колапс жанрових меж, де казкова обіцянка союзу витісняється демонологічною неминучістю смерті. Два ключові семіотичні індикатори розкривають його образ у наративі: темпоральні маркери та просторова лімінальність. Мрець з'являється в сутінках або опівночі – у час, пов'язаний з активністю духів, – і веде героїню до межових просторів: перехрестя, цвинтаря або відкритої могили. Обіцянки нареченого стосуються не спільного життя, а спільного поховання і переходу у простір мертвих.

Механізми порятунку героїні

Хоча українські варіанти сюжетного типу ATU 365 підкреслюють неминучість контакту між живими та мертвими після того, як героїня ініціює або дозволяє лімінальну взаємодію, казка все ж зберігає можливість традиційних механізмів втечі. Ці стратегії виявляють культурно вкорінене розуміння того, як природний порядок, порушений надмірною жалобою або аномальними бажаннями, може бути відновлений. Порятунок зображується не як чудесне втручання, а як результат дотримання ритуального часу, моральної переорієнтації або використання культурно санкціонованого захисного знання.

Способи порятунку дівчини або відганяння небажаного гостя варіюються в текстах з різних етнографічних регіонів. Проте найбільш типовими є використання ефекту неможливого, співу півня та ритуального роздягання дівчини. Ефект неможливого ґрунтується на силі промовленого слова. Дівчина наводить факт, що суперечить моральним та етичним принципам. Коли мрець вказує їй на те, що це неможливо, героїня проводить паралель із неможливістю повернення з того світу: «Хто ся оддає, а вона: «Кум куму бере», а мертвий: «Не може бути». Тоді вона йому каже: «Брат сестру бере», тай він знову: «Не може бути». Тоді вона каже: «І те щоб мертвий до живих ходив, не може бути»⁴⁷.

Домінантний механізм втечі пов'язаний із темпоральним обмеженням: влада мерця поширюється лише до перших ознак світанку. Це регламентується слов'янським віруванням, згідно з якими лімінальні істоти активні виключно в темну пору доби. Світанок тлумачиться як відновлення впорядкованого світу, що змушує духів повернутися у потойбіччя. У кількох варіантах героїня виживає завдяки тому, що затримує померлого або відволікає його увагу до появи денного світла. Коли співає перший півень – традиційний знак закінчення ночі – мрець зникає в могилі: «Тільки що підняв ногу, а півень «ку-ку-рі-ку»⁴⁸; «А півень «Кукуріку», а той з тамтого боку смолою розіллявсі»⁴⁹.

Оповідачі часто наділяють героїню агентністю, а тому порятунком вона завдячує виключно власній кмітливості: «Як оглянулась вона назад. Дивиться –

⁴⁷ В. Король, *Народна демонологія гуцулів Закарпаття*, Львів 2019, с. 126.

⁴⁸ П. П. Чубинський, *Труды этнографическо-статистической экспедиции...*, с. 416.

⁴⁹ *Галицькі народні казки...*, с. 94.

сидить півень. Вхопила его Катря за горлянку та й давай душити, щоб він, бач, кукурікнув. Аж ось півень “Кукуріку”, а мертві так і попадали»⁵⁰.

У тексті із Східної Словаччини натрапляємо на нетиповий спосіб порятунку героїні. Усвідомлюючи, що не вдасться звільнитися від упира, дівчина згоджується померти. Додатковим мотивом є спосіб врятування через використання формули переродження, що поєднує вірування в особливості винесення покійного з хати. Подолання межі між простором живих і мертвих, що запобігає поверненню мерця, передбачає перенесення тіла через поріг. Тут навпаки – помічник героїні радить їй заповісти, щоб тіло перенесли під порогом, а отже, дівчина не подолала межі в типовий спосіб, а отримала змогу повернутися через переродження в квітку, а потім назад у своє тіло. Схожа схема простежується і в польській казці, де дівчина проходить серію метаморфоз, кінцевою метою яких є повернення тілесності: «Panna owa stajała się różnem robactwem, zmijami, padalcami i nie chciała się stąd panna prędko. Ale jak się stała panna, tak się ten pan ożenił z nią. Mieszkali ze sobą, mieli dzieci»⁵¹.

Ритуальне одягання чи роздягання як спосіб захиститися від небажаного впливу нечистої сили відомий в українській демонологічній та казковій традиції. Героїня почергово знімає чи одягає елементи вбрання, коли чорт чи Кобиляча Голова запрошують її до танцю. У казкових сюжетах про зачарованого нареченого чи наречену скидання дев'яти шкур перетворює магічну істоту на людину. В сюжеті АТУ 365 ритуальне роздягання уповільнює дію, відтягуючи момент переходу дівчини на той світ: «Кідає йому по одной штуці, то хустку, то фартух, аби час згаяти»⁵². Способом порятунку, що носить виразний вплив християнської традиції, є кидання хрестика в могилу: «Кінула дівка хрестик в могилу, а сама втікла»⁵³.

Цікавою модифікацією класичного мотиву роздягання є спосіб врятування в сучасній фіксації із Слобожанщини. Тут дівчина опускає в могилу полотно і детально описує процес виготовлення сорочки від засівання конопель, виготовлення полотна до вишивання готового виробу⁵⁴. Наскрізним є образ гробу як домівки закоханих, що доводить неможливість союзу живого і мертвого. Дівчина лише тоді може з'єднатися зі своїм судженням, коли увійде у його локус – світ мертвих. Часто основний сюжет супроводжується додатковим мотивом боротьби мерців за дівчину. Це базується на віруванні, що людина належить тому, у чиєму домі вона перебуває. Дівчина, заходячи в хату, перетинає межу іншого простору, і наречений-упир більше не має над нею влади, а змушений боротися за живу душу з іншим представником потойбіччя.

Історія зазвичай закінчується поверненням дівчини у світ живих. Якщо ж сюжет набуває форми демонологічного оповідання, то смерть героїні стає

⁵⁰ П. П. Чубинский, *Труды этнографическо-статистической экспедиции...*, с. 414.

⁵¹ O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 19: *Kieleckie*, cz. II, Wrocław – Poznań 1963, s. 231.

⁵² А. Малинка, *Збірник матеріалів по малорусському фольклору*, Чернігов 1902, с. 276.

⁵³ *Bajki (skazki, kazki) ze wsi Jurkowszczyzny...*, s. 21.

⁵⁴ *Казки Слобожанщини...*, с. 106-107.

попередженням живим. Дівчина, зіткнувшись із потойбіччям, не може знайти собі місця у світі живих і марніє, згораючи на очах. Хоча мертвий наречений не досягає бажаного, він все ж стає причиною смерті героїні. Зрештою, виживання імпліцитно вимагає відмови від бажання повернути померлого: «Перестала дівка плакати, от все і минулося»⁵⁵. Отож, втеча є не лише фізичною, а й втілює психологічну відмову від протиприродної прив'язаності. Казка вчить, що туга має бути інтегрованою, а не пролонгованою, і що необхідно відпустити померлих задля відновлення рівноваги.

Висновки

Українські версії сюжетного типу ATU 365 артикують культурні коди, в яких повернення мертвих постає не як романтизоване диво, а як порушення космічного порядку, спричинене емоційною та ритуальною надмірністю. У контексті компаративного аналізу цей сюжет відображає парадигму взаємозв'язку смерті та шлюбу, де межі між світом живих і світом мертвих узгоджуються через тілесність емоцій, практики скорботи та лімінальне переміщення. У межах цієї системи смерть може імітувати сватання, однак ніколи не здатна легітимно завершити його.

Якщо у багатьох європейських контекстах ATU 365 асоціюється з темою надприродного кохання, то український матеріал акцентує на іншому змістовому ядрі: небезпеці заперечення незворотності смерті. Жалоба інтерпретується не як сентиментальна скорбота, а як ритуальний акт із потенційно деструктивними наслідками. Померлий повертається не як коханий партнер, а як образ, що повинен відновити рівновагу у світі.

Жанрова гібридність є центральною характеристикою української традиції. Хоча сюжет формально належить до казкових, його семантика залишається демонологічною. Українські версії співвідносяться не з ідеями воскресіння чи божественного втручання, а з легендами про ходячих мерців, поховальними віруваннями та моралізаторськими наративами про емоційну стриманість. Етичний вимір оповіді є не менш значущим. Він містить культурно санкціоновану модель скорботи: любов не повинна намагатися перетнути онтологічну межу смерті. Спроби підтримувати зв'язки з померлим наражають живих на небезпеку, що утверджує звичаєві норми, які регулюють жалобу та запобігають поверненню мертвих.

Попри те, що українські версії ATU 365 зберігають стабільну структурну основу, казковий сюжет демонструє виразну регіональну варіативність у розробці мотивів, жанровому обрамленні та семантичній інтерпретації образу мерця, що повертається. Ці відмінності пояснюються місцевими віруваннями, історичним досвідом та стійкістю регіональних демонологічних систем. Результатом є гі-

⁵⁵ М. Драгоманов, *Малорусские народные предания и рассказы...*, с. 393.

бридне наративне поле, в якому елементи казки, демонологічної легенди та оповідання співіснують і взаємно трансформують одне одного.

Наративи, зафіксовані у західних регіонах, демонструють найтісніший зв'язок із демонологічною традицією та регламентуванням поведінки, що базуються на народних віруваннях. Версії з Волині та Поділля підкреслюють тілесність мерця, його нічну мобільність та експліцитний намір забрати героїню в могилу. Варіанти з Центральної та Східної України схильні послаблювати демонологічну спрямованість і пропонують сильнішу казкову стилізацію. Хоча мрець залишається небезпечним, його характеристика може бути менш фаталістичною та більш емоційно амбівалентною. Сучасні тексти виявляють виражену гібридизацію між казковим типом ATU 365 та автобіографічними наративами. Казка часто реконтекстуалізується, тлумачиться як «справжня» подія, що трапилася із місцевими, а не відсторонена вигадка. Фольклорний текст однак зберігає базову танатологічну структуру.

Таким чином, українська традиція побутування ATU 365 демонструє, що міжнародний сюжетний тип може бути переосмислений під впливом місцевих вірувань та ритуальної етики, трансформуючи казковий сюжет у наративний інструмент регулювання скорботи, захисту живих та утвердження остаточності смерті.

References

- Bajki (skazki, kazki) ze wsi Jurkowszczyzny (powiatu Zwiąhelskiego gubernii Wołyńskiej). Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*, збрала Zofia Rokossowska, t. 2, Kraków 1897.
- Bryan E. S., *The Moon Glides, Death Rides: Pejoration and Aborted Underworldly Journeys in "The Dead Bridegroom Carries off his Bride" (ATU 365)*, "Integrite: A Faith and Learning Journal" 2017, vol. 16, № 1.
- Chubinskiy P. P., *Trudy etnograficheskoy statisticheskoy ekspeditsii v Zapadno-Russkiy kray, snaryazhennoy imperatorskim Russkim geograficheskim obshchestvom. Yugo-Zapadnyy otdel: materialy i issledovaniya*, t. 2, Sankt-Petersburg 1878.
- Davydyuk V., *Ukrayins'ka mifologichna lehenda*, L'viv 1992.
- Demedyuk M., *Ukrayins'ka narodna kazka: natsional'na svoyeridnist' tekstu*, Kyiv 2021.
- Dragomanov M., *Malorusskie narodnye predaniya i rasskazy*, Kiev 1876.
- Dunayevska L., *Ukrayins'ka narodna proza (lehenda, kazka). Evolyutsiya epichnykh tradytsiy*, Kyiv 1997.
- Franko I., *Komentar do kazky «Zhenyk-mrets'»*, «Zhyttye i slovo» 1895, kn. 5.
- Franko I., *Peredmovva do «Halys'kykh narodnykh kazok»*, [v:] *Vybrani statyi pro narodnu tvorchist'*, Kyiv 1955.
- Franko I., *Starynna romano-hermans'ka novela v ustakh rus'koho naroda*, [v:] Franko I., *Zibrannia tvoriv u 50 tomach*, t. 26, Kyiv 1980.
- Halaychuk V., *Tradytsiyni demonologichni uyavlennya ukrayintsiv pro domashnykh dukhiv*, L'viv 2020.
- Halaychuk V., *Tradytsiyni uyavlennya pro smert' ta pomerlykh na istoryko-etnografichniy Volyni*, «Narodoznachchi zoshyty» 2017, № 6 (138).

- Halyts'ki narodni kazky, v Berlyni pov. Brods'koho iz ust naroda spysav O. Rozdol'skyi; vporiad. i porivnyannya dodav I. Franko, «Etnohrafichnyy zbirnyk» 1899, t. 7.*
- Huziy R., *Z narodnoyi tanatolohiyi: karpatoznavchi rozslidy*, L'viv 2007.
- James M. R., *“The Spectral Bridegroom”: A Study in Cornish Folklore*, [in:] *Cornish Studies*, ed. Philip Payton, Exeter, UK, 2013.
- Kazky Slobozhanshchyny, zibrani pid chas ekspedytsiyi narodnoho khudozhn'oho fol'klorno-etnohrafichnoho kolektyvu «Verbychen'ka», uporyad., avtory statyi O. V. Koval', T. P. Koval', peredmovi ta komentari V. A. Sushko, Kharkiv 2025.*
- Kazky ta opovidannya z Podillya v zapysakh 1850-1860-kh rr., uporyad. M. Levchenko, peredmovi A. M. Loboda, Kyiv 1928.*
- Kolessa F., *Viruvannya pro dushu y zahrobne zhyttya v ukrayins'kiy pokhoronniy i pomynalnyi obryadovosti*, «Zapysky Naukovoho tovarystva imeni Tarasa Shevchenka» 2001, t. 242.
- Kolberg O., *Dziela wszystkie*, t. 19: *Kieleckie, cz. II*, Wrocław – Poznań 1963.
- Kolczyński J., *Jeszcze raz o upiorze (wampirze) i strzygoni (strzydze)*, „Etnografia Polska” 2003, t. 48, z. 1-2.
- Korol' V., *Narodna demonolohiya hutsuliv Zakarpattya. Kvalifikatsiyna naukova pratsya na pravakh rukopysu, Dys. ... kand. ist. nauk (doktora filosofii), 07.00.05 «Etnolohiya», L'viv 2019.*
- Kostomarov N., *Slov'yans'ka mifolohiya: vybrani pratsi z folkl'orystyky y literaturoznavstva*, Kyiv 1994.
- Malinka A., *Sbornik materialov po malorusskomu fol'kloru*, Chernigov 1902.
- Montgomery J. E., *Ibn Fadlan and the Rusiyyah*, “Journal of Arabic and Islamic Studies” 2000, vol. 3.
- Naumovs'ka O., *Khudozhnya kontradyktsiya motyviv «zhyttya» i «smerti» v ukrayins'kiy usniy narodnopoetychniy tradytsiyi*, «Visnyk Kyivs'koho universytetu. Seriya: Literaturoznavstvo. Movoznavstvo. Fol'klorystyka» 2009, vyp. 20.
- Naumovs'ka O., *Mezha mizh prostoramy yak etap na shlyakhu do vichnoho*, «Literatura. Fol'klor. Problemy poetyky» 2007, vyp. 30.
- The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. FFC 285*, Helsinki 2011, Part 2.
- Ukrayins'ki narodni kazky Skhidnoyi Slovachchyny*, uporyad., pislyamova ta komentari M. Hyryak, t. 3, Pryashiv 1969.
- Voytovych N., *Demonium boykiv: katehoriya «nechystykh» pokiynikov (na osnovi pol'ovykh materialiv)*, «Narodoznavchi zoshyty. Seriya istorychna» 2014, № 2.
- Voytovych N., *Narodna demonolohiya Boykivshchyny*, L'viv 2015.
- Wroblewska V., *Tabu w polskiej bajce ludowej: studium folklorystyczne*, Toruń 2024.

ІНФОРМАЦІЯ ПРО АВТОРА

Марина Демедюк – кандидатка філологічних наук, старша наукова співробітниця відділу української літератури Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, секретарка Комісії фольклористики Наукового товариства ім. Шевченка. **Основні публікації: книга:** *Українська народна казка: національна своєрідність тексту*, Київ 2021. **Статті:** *Національна специфіка персонажної системи українських народних казок: образ богатиря-добротворця*, «Народознавчі зошити» 2009, № 1-2, с. 167-174; *Етнічні гетеростереотипи українців у «Галицьких народних новелях» в упорядкуванні І. Франка*,

«Вісник Львівського університету. Серія філологічна» 2015, вип. 62, с. 293-297; *Християнські мотиви в українських народних казках*, «Народознавчі зошити» 2016, № 3, с. 704-709; *Українські народні казки у польських народознавчих виданнях другої половини XIX – початку XX століття*, [в:] *Ukraińcy i ich sąsiedzi na przestrzeni wieków*, pod red. R. Drozd, B. Halczak, Słupsk – Warszawa 2020, s. 28-41.

ORCID: 0000-0003-4415-002X

Email: mdemedyuk@gmail.com