

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ УКРАЇНОЗНАВСТВА ІМ. І. КРИП'ЯКЕВИЧА
ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ЧЕРЛЕНЯК ІВАННА ВАСИЛІВНА

УДК [930.2:392/393](477.87)''18/19''

ДИСЕРТАЦІЯ

**ТРАДИЦІЙНА СІМЕЙНА ОБРЯДОВІСТЬ УКРАЇНЦІВ ЗАКАРПАТТЯ
КІНЦЯ ХІХ – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ**

Спеціальність 07.00.05 – етнологія

Подається на здобуття наукового ступеня *кандидата історичних наук*

Дисертація містить результати власних досліджень.
Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на
відповідне джерело _____ І. В. Черленяк
(підпис, ініціали та прізвище здобувача)

Науковий керівник: Павлюк Степан Петрович,
академік НАН України, доктор історичних наук, професор

Львів – 2020

АНОТАЦІЯ

Черленяк І. В. Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ століття. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук (доктора філософії) за спеціальністю 07.00.05 “Етнологія”. – Інститут українознавства ім. І. Крип’якевича НАН України, Інститут народознавства НАН України, Львів, 2020.

На основі комплексного аналізу наявних джерел у дисертації здійснено реконструкцію традиційної сімейної обрядовості як однієї з найважливіших складових духовної культури українців Закарпаття. Основним джерелом для вивчення окресленої проблематики виступили матеріали власних польових етнографічних експедицій авторки у населених пунктах Закарпатської області в період із 2010 по 2020 роки. Водночас використано ряд інших неопублікованих та опублікованих джерел.

Робота містить розгляд етнографічних публікацій, які стосуються конкретних обрядів сімейного циклу. Наявний історіографічний аналіз фахової літератури, що стала підґрунтям для наукового вивчення традиційної культури. Також подано характеристику методів і принципів етнологічного дослідження. Окремо розглянуто методи теоретичного та емпіричного рівнів пізнання.

У пропонованій дисертації представлено компаративний аналіз сімейних обрядів у етнографічних груп Закарпаття – долинян, гуцулів, бойків та лемків. Прослідковано типові культурні особливості краю у контексті міжетнічних впливів. Встановлено, що значна кількість ключових компонентів сімейної обрядовості тут збігається чи є подібною до тих, що репрезентують обрядовість не лише всіх українців, а й інших слов’янських та неслов’янських народів.

Відображено локальний спектр допологових, власне пологових і післяпологових обрядів на Закарпатті. З’ясовано особливий лімінальний статус вагітної жінки, що відображався у строгій регламентації її поведінки. Розглянуто

таємничий та найскладніший акт родильної обрядовості – пологи, родопомічну роль баби-повитухи та перші дії з немовлям. Детально висвітлено обряди відрізування пуповини та першого купання. Охарактеризовано традиції вибору імені для дитини, хрестини, інші післяпологові обряди та інститут кумівства.

У дослідженні розкрито місцеві відмінності передвесільних, власне весільних і післявесільних звичаїв та обрядів закарпатських українців. Показано сватання з його алегоричним вербальним наповненням. Уточнено значення церковних оповідей та заручин, що фігурували як закріплення згоди на шлюб і публічне оголошення цієї події. Проаналізовано власне весільний обряд як найбільш насичений у смисловому плані з його дівич-вечором, барвінковими звичаями, виготовленням весільних атрибутів та випіканням обрядового хліба. Реконструйовано день весілля з кульмінаційними виряджаннями наречених, вінчанням, традиційними переходами з хати молодої до хати молодого, спільним застіллям, взаємним обдаровуванням родів та завиванням нареченої. Виділено специфічні поведінкові риси молодих як переходових осіб. Описано післявесільну гостину, що виступала заключним етапом весільного дійства.

Досліджено передпоховальні, поховальні та післяпоховальні ритуали на Закарпатті. Осмислено народні уявлення про потойбіччя, душу і смерть. З'ясовано особливості ритуалів приготування мерця до поховання, вечірніх обрядів з читанням “Псалтиря” та влаштуванням ігор при померлому. Відображено локальну специфіку традиційного похорону. Висвітлено функціональне значення апотропеїчних заходів, магічних дій і традиційних голосінь. Вказано на існування інституту найманих плакальниць. Розкрито зміст поминальних трапез з обов’язковим споживанням ритуальних страв, що фактично були пережитками давньослов’янських тризн. Конкретизовано річний цикл поминальних обрядів у рамках окремої сім’ї. Аргументовано, чому вся ритуалістика поховально-поминальних дійств скеровувалася на вшанування, уласкавлення, уникнення гніву та неповернення мерця з “того світу”.

Крізь призму сімейної обрядовості з’ясовано синкретизм християнського та язичницького світосприйняття. Визначено, що церковні обряди хрещення,

вінчання та поховання у традиційному суспільстві доповнювалися, нерідко навіть затьмарювалися, значною кількістю магічних практик, які за своєю значимістю часом превалювали над християнськими. Більше того, таке тісне переплетення поглядів супроводжувало людину з моменту народження аж до смерті. Цей симбіоз став абсолютно природнім та тривіальним. У роботі також вивчено типи магічних дій і підкреслено, що в більшості вони підпорядковані законам імітативної (симпатичної) і контагіозної магії з домінуванням мотивів подібності та контакту.

У ході дослідження виявлено символіку, семантику, семіотику і лексично-номінативну варіативність основних компонентів обрядової структури. Окрім віднайдення їх глибинного походження, етимології деяких номінацій, наведено значну кількість лексичних варіацій у назвах сімейних обрядів, звичаїв та окремих атрибутів в українців Закарпаття.

Водночас розглянуто концепти персонажного коду та гендерної специфіки в головних обрядах сімейного циклу. Встановлено, що попри патріархальність традиційного суспільства, ключова роль у обрядовій сфері все ж належала жінкам. Так, саме вони були чільними персонажами у виконанні родильних, весільних та поховально-поминальних обрядодій. Хоча у поховальній звичаєвості вже присутня деяка гендерна рівність, адже чоловіки тут залучалися до ритуальних дій практично на рівні з жінками.

У дисертації зроблено спробу репрезентувати внутрішній світ і етико-моральне чуття людини, що мешкала на території сучасної Закарпатської області у кін. XIX – п. п. XX ст. Визначено, що проведення обрядових чинностей легітимізувало події життєвого циклу та фіксувало новий статус своїх об'єктів. Тільки правильний життєвий сценарій (одруження, народження дитини і смерть) робило індивіда повноцінним членом соціуму. Для людини традиційного суспільства нормативним було народитися, охреститися, одружитися, народити своїх дітей, бажано їх одружити і померти. На все звичаєм установлювалися ліміти, оскільки навіть у чомусь відхилившись від схеми, можна було опинитись на маргінесі сільської громади.

Наукова новизна роботи полягає у тому, що вперше: здійснено спеціальне етнологічне дослідження традиційної сімейної обрядовості українців Закарпаття; представлено компаративний виклад внутрішньої обрядової мозаїчності етнографічних груп, що проживають на території краю; розглянуто питання культурних впливів інших етносів, таких як угорці, румуни, словаки та поляки; застосовано сучасний підхід до інтерпретації місцевого розмаїття родильних, весільних та поховальних обрядів як етнокультурних явищ; уведено до наукового обігу досі неопубліковані архівні матеріали та польові матеріали авторки, що стали результатами власних експедиційних пошуків. За час написання дисертації вдосконалено: навички та прийоми опитування респондентів у польових умовах; методологічний інструментарій вивчення сімейної обрядовості в контексті співставлення локального із загальноукраїнським та загальнослов'янським народознавчим матеріалом; картографування меж розселення етнографічних груп на основі етнографічної карти проф. М. П. Тиводара. У праці зроблено узагальнення теоретичного характеру щодо загальноетнічних рис, етнокультурної самобутності та локальної мозаїчності сімейних обрядів українців Закарпаття. Також підтверджено висновки про слов'янську єдність культурної генези.

Практичне значення дисертаційної роботи полягає у можливості застосування її фактичних матеріалів, теоретичних положень та результатів при: вивченні локальних комплексів обрядової культури; написанні монографії про традиційну обрядовість українців; проведенні народознавчих досліджень Південно-Західного історико-етнографічного регіону чи Українських Карпат; підготовці навчальних програм та викладанні курсу етнографії Закарпаття; студіюванні краєзнавства в рамках факультативних занять у середніх та вищих навчальних закладах; формуванні етнографічними музеями своїх експозицій та тематичних виставок; постановках театральних вистав, сценічних відтвореннях чи історичних кінореконструкціях традиційних обрядів.

Ключові слова: Закарпаття, обряд, звичай, традиція, сім'я, пологи, вагітна жінка, дитина, весілля, наречений, наречена, похорон, смерть, померлий.

ABSTRACT

Cherleniak I. V. Traditional Family Rituals of the Ukrainians in Transcarpathia at the end of the XIX – first half of the XX century. – Qualification Scientific Work with the manuscript copyright.

Thesis for a Candidate Degree of Historical Sciences (Doctor of Philosophy, PhD) in Specialty 07.00.05 “Ethnology”. – Ivan Krypnyakevych Institute of Ukrainian Studies of the NAS of Ukraine, Institute of Ethnology of the NAS of Ukraine, Lviv, 2020.

Based on the comprehensive analysis of available sources in the thesis is completed the reconstruction of traditional family rituals as one of the most important components of the spiritual culture of Ukrainians in Transcarpathia. The main sources for the studying of the outlined issues were the materials of the author's own field ethnographic expeditions in the settlements of the Transcarpathian region in the period from 2010 to 2020. At the same time, a number of other unpublished and published sources were used.

The work contains a review of ethnographic publications that relate to specific rites of the family cycle. There is a historic and graphical analysis of professional literature, which became the basis for the scientific study of traditional culture. The characteristics of methods and principles of ethnological research are also given. Methods of theoretical and empirical levels of cognition are considered separately.

The proposed thesis presents a comparative analysis of family rites in the ethnographic groups of Transcarpathia – Dolyniany, Hutsuly, Boyky and Lemky. Typical cultural features of the region in the context of interethnic influences are traced. It has been established that a significant number of key components of family rituals coincide or are similar to those that represent the rituals not only of all Ukrainians, but also of other Slavic and non-Slavic peoples.

The local spectrum of prenatal, actually maternity and postpartum rites in Transcarpathia is reflected. The special liminal status of a pregnant woman was revealed, which was reflected in the strict regulation of her behaviour. The mysterious

and most complex act of maternity rites – childbirth, the maternity role of the midwife and the first actions with the baby are considered. The rites of umbilical cord cutting and the first bathing are lightened in details. The traditions of choosing a name for a child, baptism, other postpartum rites and the institution of nepotism are described.

The study reveals local differences between pre-wedding, actual wedding and post-wedding customs and rites of Transcarpathian Ukrainians. The courtship with its allegorical verbal content is shown. The significance of church stories and engagements, which appeared as a confirmation of consent to marriage and public announcement of this event, has been clarified. The wedding ceremony itself is analyzed as the richest in terms of meaning with its bachelorette party, periwinkle customs, making wedding paraphernalia and baking ceremonial bread. The wedding day was reconstructed with the culminating outfits of the brides, weddings, traditional transitions from the bride's house to the bridegroom's house, a joint feast, mutual gifting of births and the bride's howling. Specific behavioral traits of young people as transients are highlighted. Describes the post-wedding feast, which was the final stage of the wedding.

Pre-funeral, funeral and post-funeral rituals in Transcarpathia have been studied. Folk ideas about the afterlife, the soul and death are understood. The peculiarities of the rituals of preparing the dead for burial, evening rites with the reading of the “Psalter” and the organization of games for the deceased have been clarified. The local specifics of the traditional funeral are reflected. The functional significance of apotropaic measures, magical actions and traditional lamentations is highlighted. The existence of the institute of hired mourners is indicated. The content of funeral meals with obligatory consumption of ritual dishes, which were in fact remnants of ancient Slavic delusions, is revealed. The annual cycle of funeral rites within an individual family is specified. It is argued why all the rituals of funeral and funeral actions were aimed at honoring, flattering, avoiding anger and not returning the dead from “that world”.

The syncretism of the Christian and pagan worldviews is clarified through the prism of family rituals. It is determined that church rites of baptism, wedding and burial

in traditional society were supplemented, often even overshadowed, by a significant number of magical practices, which in their importance sometimes prevailed over Christian ones. Moreover, such a close intertwining of views accompanied a person from birth to death. This symbiosis became completely natural and trivial. The paper also studies the types of magical actions and emphasizes that most of them are subject to the laws of imitative (sympathetic) and contagious magic with a predominance of motives of similarity and contact.

The study revealed the symbolism, semantics, semiotics and lexical and nominative variability of the main components of the ritual structure. In addition to finding their deep origin, the etymology of some nominations, a significant number of lexical variations in the names of family rites, customs and certain attributes in the Ukrainians of Transcarpathia.

At the same time, the concepts of character code and gender specificity in the main rites of the family cycle are considered. It was found that despite the patriarchy of traditional society, the key role in the ritual sphere still belonged to women. Yes, they were the main characters in the performance of maternity, wedding and funeral rites. There is already some gender equality in the funeral custom, because men are involved in ritual actions here almost on a par with women.

In the thesis an attempt is made to represent the inner world and ethical and moral sense of a man who lived in the modern Transcarpathian region in the end of XIX – the beginning of XX century. It has been determined that the performance of ceremonial acts legitimized the events of the life cycle and fixed the new status of its objects. Only the right life scenario (marriage, childbirth and death) made the individual a full member of society. For a person of traditional society it was normative to be born, baptized, married, give birth to their children, it is desirable to marry them and die. It was customary to set limits on everything, because even if you deviated from the scheme in some way, you could find yourself on the margins of the rural community.

The scientific novelty of the work is that for the first time: a special ethnological study of the traditional family rituals of Ukrainians in Transcarpathia; a comparative

presentation of the internal ritual mosaic of ethnographic groups living in the region is presented; the issues of cultural influences of other ethnic groups, such as: Hungarians, Romanians, Slovaks and Poles, are considered; a modern approach to the interpretation of local diversity of maternity, wedding and funeral rites as ethno and cultural phenomena is applied; Unpublished archival materials and field materials of the author, which were the results of her own expeditionary research, were put into scientific circulation. During the writing of the thesis the following were improved: skills and methods of interviewing respondents in the field; methodological tools for studying family rituals in the context of comparing the local with the all-Ukrainian and all-Slavic ethnographic material; mapping the boundaries of settlement of ethnographic groups on the basis of ethnographic map of Prof. M. P. Tyvodara. The paper generalizes the theoretical nature of the general ethnic features, ethno and cultural identity and local diversity of family rituals of Ukrainians in Transcarpathia. The conclusions about the Slavic unity of cultural genesis are also confirmed.

The practical significance of the thesis lies in the possibility of applying its factual materials, theoretical positions and results in: the study of local complexes of ritual culture; written monographs on the traditional rituals of Ukrainians; conducting ethnographic research of the South-Western historical and ethnographic region or the Ukrainian Carpathians; preparation of educational programs and teaching of the course of ethnography of Transcarpathia; study of local lore in the framework of optional classes in secondary and higher educational institutions; formation of ethnographic museums of their expositions and thematic exhibitions; staging of theatrical performances, stage reproductions or historical film reconstructions of traditional rites.

Key words: Transcarpathia, rite, custom, tradition, family, childbirth, pregnant woman, child, wedding, bride, groom, funeral, death, deceased.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у фахових наукових виданнях:

1. Керечанин І. Традиційне весілля українців села Кушниця в контексті сімейної обрядовості Закарпаття (перша половина ХХ ст.). *Народознавчі зошити*. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2016. № 4. С. 897–905.
2. Черленяк (Керечанин) І. Апотропеїчні заходи для живих та магичні дії, пов'язані зі спорядженням мерця в українців Закарпаття. *Народознавчі Зошити*. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2018. № 3. С. 662–670.
3. Черленяк (Керечанин) І. Пологи та звичаєво-обрядовий супровід народження дитини в українців Закарпаття кін. ХІХ – п. п. ХХ ст. *Народознавчі зошити*. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2017. № 4. С. 846–858.
4. Черленяк І. Атрибути та обрядодії весільного циклу на Закарпатті: семантика, семіотика та символіка. *Народознавчі зошити*. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2017. № 2. С. 380–390.
5. Черленяк І. В. Поховально-поминальні обряди українців Закарпаття кін. ХІХ – п. п. ХХ ст. *Записки історичного факультету*. Одеса: Одеський національний університет ім. І. І. Мечнікова, 2016. Вип. 27. С. 197–221. (Index Copernicus).

Публікації, що додатково відображають результати дослідження:

6. Керечанин І. В. Гуцульське весілля у селі Богдан Рахівського району на Закарпатті (перша пол. ХХ ст.). *Історичні етюди: збірник наукових праць конференції*. Дніпро, 2017. Вип. 5. С. 33–35.
7. Керечанин І. В. Сімейно-родильні обряди і звичаї українців Закарпаття першої половини ХХ століття (за матеріалами сіл Іршавського району). *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту: матеріали міжнародної науково-практичної конференції*

“Дослідження, збереження, відтворення та популяризація культурної спадщини”. Ужгород, 2016. Вип. 3. С. 473–479.

8. Керечанин І. Демонічні та напівдемонічні персонажі у традиційному світогляді українців. *Актуальні питання історії: минуле і сучасність. Серія: історія. Збірник студентських наукових праць*. Ужгород, 2011. Вип. 5. С. 8–14.

9. Керечанин І. Традиційне весілля українців села Кушниця Іршавського району Закарпатської області (перша половина ХХ ст.). *Українці й народи центрально-східної Європи: культура та історична спадщина. Збірник наукових праць на пошану професора Михайла Тиводара*. Ужгород: Карпати, 2015. С. 291–306.

10. Черленяк (Керечанин) І. В. Роль баби-повитухи та обрядовий супровід пологів в українців Закарпаття кін. ХІХ – п. п. ХХ ст. *Тези доповідей ХІ Буковинської міжнародної історико-краєзнавчої конференції присвяченої 100-річчю Української національної революції*. Чернівці, 2017. С. 162–163.

11. Черленяк (Керечанин) І. Традиційні обереги дітей, апотропеїчні дії та їх сакральний зміст (за матеріалами українських сіл Закарпаття). *Проблеми збереження і популяризації культурної спадщини: виклики та можливості. Збірник доповідей Другої міжнародної науково-практичної конференції у Музеї народної архітектури і побуту у Львові імені Климентія Шептицького*. Львів, 2018. С. 197–203.

12. Черленяк (Керечанин) І. Фрагмент традиційної родильної обрядовості Закарпаття. Перші години після появи на світ: передбачення долі, соціалізація, програмування дитини на щасливе життя. *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту: матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Музей як науковий, культурно-освітній та комунікативний простір”, присвяченої 50-річчю Закарпатського музею народної архітектури та побуту*. Ужгород, 2020. Вип. 7. С. 454–461.

13. Черленяк (Керечанин) І. Фрагменти передпологової обрядовості великобичківських гуцулів Закарпаття у середині ХХ ст.: табу, апотропеї, контрацептиви та аборти. *Етніка Карпат*. Ужгород, 2018. Вип. 3. С. 126–132.

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ	13
ВСТУП	17
РОЗДІЛ 1. СІМЕЙНА ОБРЯДОВІСТЬ ЗАКАРПАТТЯ ЯК ОБ’ЄКТ ЕТНОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ	24
1.1. Джерельна база роботи	24
1.2. Розробка теми в науковій літературі	34
1.3. Теоретико-методологічні засади праці	40
РОЗДІЛ 2. РОДИЛЬНІ ОБРЯДИ І ЗВИЧАЇ У ІСТОРИЧНІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ	47
2.1. Допологові звичаї у функціональному аспекті	47
2.2. Власне пологові обряди, їхня символіка та значення	60
2.3. Хрестильні та післяпологові обряди в історичній конотації	81
РОЗДІЛ 3. ВЕСІЛЛЯ: ЛОКАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ, СЕМАНТИКА, СЕМІОТИКА, СИМВОЛІКА	100
3.1. Передвесільні обряди і звичаї та їх іманентні ознаки	100
3.2. Власне весільний обряд та його традиційна функція	111
3.3. Післявесільні звичаї як заключний етап обряду	150
РОЗДІЛ 4. ПОХОВАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНІ ОБРЯДИ У ДІАХРОНІЇ	155
4.1. Передпоховальні ритуали та їх специфіка	156
4.2. Традиційний похорон та його локальні відмінності	181
4.3. Заупокійна трапеза та річний цикл поминальних обрядів	196
ВИСНОВКИ	208
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	214
ДОДАТКИ	252

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

Бер – м. Берегово.	ВлвНВ – Воловецький р-н, с. Нижні Ворота.
БерНР – Берегівський р-н, с. Нижні Ремети.	ВлвРзт – Воловецький р-н, с. Розтока (Нижні Розтоки).
БерСвб – Берегівський р-н, с. Свобода.	ВлвТиш – Воловецький р-н, с. Тишів.
ВинВКп – Виноградівський р-н, с. Велика Копаня.	ВлкВБ – Великоберезнянський р-н, с. Верховина Бистра.
ВинГуд – Виноградівський р-н, с. Гудя.	ВлкВлс – Великоберезнянський р-н, с. Волосянка.
ВинКрл – Виноградівський р-н, с. Королево.	ВлкЗбр – Великоберезнянський р-н, с. Забрідь.
ВинПдв – Виноградівський р-н, с. Підвиноградів.	ВлкКнг – Великоберезнянський р-н, с. Княгиня.
ВинСас – Виноградівський р-н, с. Сасово.	ВлкКст – Великоберезнянський р-н, с. Кострина.
ВинТрс – Виноградівський р-н, с. Тросник.	ВлкЛуб – Великоберезнянський р-н, с. Лубня.
ВинЧрн – Виноградівський р-н, с. Чорнотисів.	ВлкЛуг – Великоберезнянський р-н, с. Луг.
ВинШлн – Виноградівський р-н, с. Шаланки.	ВлкЛют – Великоберезнянський р-н, с. Люта.
ВлвБкв – Воловецький р-н, с. Буковець.	ВлкМБ – Великоберезнянський р-н, с. Малий Березний.
ВлвВВ – Воловецький р-н, с. Верхні Ворота.	ВлкСіл – Великоберезнянський р-н, с. Сіль.
ВлвЖдн – Воловецький р-н, с. Жденієво.	ВлкСмр – Великоберезнянський р-н, с. Смереково.
ВлвЛаз – Воловецький р-н, с. Лази.	

ВлкСтж – Великоберезнянський р-н,
с. Стужиця.

ВлкСтр – Великоберезнянський р-н,
с. Стричава.

ВлкУжк – Великоберезнянський р-н,
с. Ужок.

ВлкЧрн – Великоберезнянський р-н,
с. Черногорова.

ІршБлк – Іршавський р-н, с. Білки.

ІршВлх – Іршавський р-н,
с. Вільхівка.

ІршВР – Іршавський р-н,
с. Великий Раковець.

ІршГрб – Іршавський р-н, с. Гребля.

ІршДвг – Іршавський р-н, с. Довге.

ІршЗрч – Іршавський р-н, с. Заріччя.

ІршІмс – Іршавський р-н,
с. Імстичово.

ІршКлм – Іршавський р-н,
с. Климовиця.

ІршКшн – Іршавський р-н,
с. Кушниця.

ІршЛкв – Іршавський р-н, с. Луково.

ІршЛсч – Іршавський р-н,
с. Лисичово.

ІршМР – Іршавський р-н,
с. Малий Раковець.

ІршНБ – Іршавський р-н,
с. Нижнє Болотнє.

ІршПрб – Іршавський р-н,
с. Приборжавське.

ІршСлц – Іршавський р-н, с. Сільце.

ІршЧП – Іршавський р-н,
с. Чорний Потік.

МжГ – смт. Міжгір'я.

МжГВБ – Міжгірський р-н,
с. Верхній Бистрий.

МжГВС – Міжгірський р-н,
с. Верхній Студений.

МжГІзк – Міжгірський р-н, с. Ізки.

МжГКлч – Міжгірський р-н,
с. Колочава.

МжГЛзн – Міжгірський р-н,
с. Лозянський.

МжГПдб – Міжгірський р-н,
с. Подобовець.

МжГПлп – Міжгірський р-н,
с. Пилипець.

МжГПрс – Міжгірський р-н,
с. Присліп.

МжГРзт – Міжгірський р-н,
с. Розтока.

МжГРчк – Міжгірський р-н, с. Річка.

МжГСнв – Міжгірський р-н,
с. Синевир.

МукВВ – Мукачівський р-н,
с. Верхня Визниця.

МукГнд – Мукачівський р-н,
с. Гандеровиця.

МукЗвд – Мукачівський р-н, с. Завидово.	РахВВ – Рахівський р-н, с. Верхнє Водяне.
МукЗлж – Мукачівський р-н, с. Залужжя.	РахВдр – Рахівський р-н, с. Видричка.
МукЗнц – Мукачівський р-н, с. Зняцево.	РахВдц – Рахівський р-н, с. Водиця.
МукЛал – Мукачівський р-н, с. Лалово.	РахДлв – Рахівський р-н, с. Ділове.
МукЛхв – Мукачівський р-н, с. Лохово.	РахКвс – Рахівський р-н, с. Кваси.
МукРмч – Мукачівський р-н, с. Ромочевиця.	РахКст – Рахівський р-н, с. Костилівка.
МукЧин – Мукачівський р-н, с. Чинадієво.	РахЛзщ – Рахівський р-н, с. Лазещина.
Прч – м. Перечин.	РахРос – Рахівський р-н, с. Росішка.
ПрчВрч – Перечинський р-н, с. Ворочово.	РахСтб – Рахівський р-н, с. Стебний.
ПрчЛмш – Перечинський р-н, с. Лумшори.	РахЯсн – Рахівський р-н, смт. Ясіня.
ПрчПрш – Перечинський р-н, с. Порошково.	СвлБрз – Свалявський р-н, с. Березники.
ПрчСмр – Перечинський р-н, с. Сімер.	СвлГлб – Свалявський р-н, с. Голубине.
ПрчТР – Перечинський р-н, с. Тур'я Ремета.	СвлДус – Свалявський р-н, с. Дусино.
Рах – м. Рахів.	СвлКрц – Свалявський р-н, с. Керецьки.
РахБгд – Рахівський р-н, с. Богдан.	СвлРдн – Свалявський р-н, с. Родниківка.
РахБлн – Рахівський р-н, с. Білин.	СвлУкл – Свалявський р-н, с. Уклин.
РахВБ – Рахівський р-н, с. Великий Бичків.	ТячБдв – Тячівський р-н, с. Бедевля.
	ТячВУ – Тячівський р-н, с. Велика Уголька.
	ТячГрш – Тячівський р-н, с. Грушово.

ТячДбр – Тячівський р-н, с. Добрянське.	УжгКбл – Ужгородський р-н, с. Кибляри.
ТячКрв – Тячівський р-н, с. Крива (Криве).	УжгСрд – Ужгородський р-н, с. Середнє.
ТячКрч – Тячівський р-н, с. Кричово.	УжгЧоп – Ужгородський р-н, м. Чоп.
ТячЛпх – Тячівський р-н, с. Лопухів (Лопухово).	ХусГрн – Хустський р-н, с. Горінчово.
ТячНА – Тячівський р-н, с. Нижня Апша (Діброва).	ХусДрг – Хустський р-н, с. Драгово.
ТячОкр – Тячівський р-н, с. Округла.	ХусДул – Хустський р-н, с. Дулово.
ТячПдп – Тячівський р-н, с. Підплеша.	ХусІза – Хустський р-н, с. Іза.
ТячРП – Тячівський р-н, с. Руське Поле.	ХусКшл – Хустський р-н, с. Кошелево.
ТячТар – Тячівський р-н, с. Тарасівка.	ХусЛип – Хустський р-н, с. Липовець.
ТячШЛ – Тячівський р-н, с. Широкий Луг.	ХусЛПІ – Хустський р-н, с. Липецька Поляна.
УжгАнт – Ужгородський р-н, с. Анталовці.	ХусМнс – Хустський р-н, с. Монастирець.
УжгВД – Ужгородський р-н, с. Велика Добронь.	ХусНан – Хустський р-н, с. Нанково.
УжгГлч – Ужгородський р-н, с. Галоч.	ХусНБ – Хустський р-н, с. Нижній Бистрий.
УжгДбр – Ужгородський р-н, с. Дубрівка.	ХусРкс – Хустський р-н, с. Рокосово.
	ХусСтб – Хустський р-н, с. Стеблівка (Салдобош).

ВСТУП

Актуальність теми. Найімпозантнішим проявом національної неповторності народу, його генетичним кодом є духовна культура. Сімейна обрядовість є тим компонентом традиційної культури, який маркує специфіку та етнічну ідентичність населення.

Серед усього спектру обрядових дій, які супроводжують життя людини, однією з найяскравіших є сімейна обрядовість. Родинні обряди і звичаї нерозривно пов'язані з природнім біологічним циклом існування людини – народженням, одруженням і смертю. Кожна із цих ключових подій у традиційному суспільстві мала сакральне значення та супроводжувалася чітко встановленими ритуальними діями, обрядами, вербальними формулами, атрибутами, рекомендаціями та заборонами.

Царину традиційної сімейної обрядовості Закарпаття репрезентують цикли родильної, весільної та поховально-поминальної. Визначальними тут є три обрядові інститути: весілля, хрестини та похорон, що є найколеритнішими і zarazом найконсервативнішими.

У структурі обрядів сімейного циклу знайшли відображення звичаєве право, суспільна мораль, етичні норми та світоглядні цінності, що формувалися в різні історичні епохи. Разом з тим, у них чітко прослідковуються релікти архаїчних уявлень, соціальних та сімейно-шлюбних відносин. Очевидною є міжпоколінна спадкоємність, яка зберегла унікальні часові нашарування.

Закарпаття мало нелегку долю впродовж віків, адже входило до складу різних держав, таких як: Угорщина, Австрійська імперія, Австро-Угорщина, Чехословаччина та СРСР. Це не могло не вплинути на всі аспекти життя, зокрема на культурний розвиток краю. Сімейна обрядовість Закарпаття відзначається певною своєрідністю, оскільки у ній прослідковуються ритуали і звичаї, притаманні не лише українцям, а й іншим сусіднім народам, як слов'янським, так і неслов'янським. Зважаючи на це, Закарпаття є специфічним історико-етнокультурним районом, зоною етнічного пограниччя, де, окрім корінного

населення, мешкають угорці, румуни, словаки і т. д. Самобутність культурного комплексу зумовлена тривалим розвитком краю в умовах іноетнічних ментальних, політичних, конфесійних та ідейних впливів. У цьому дискурсі актуалізується питання осмислення сімейної обрядовості Закарпаття, яка водночас характерна генетичною й типологічною спорідненістю з усім українським етнічним масивом. Щоправда, при значній кількості спільних рис, деякими обрядодіями та атрибутами родинні обряди етноісторичного Закарпаття помітно різняться від загальноукраїнських.

Актуальність цієї студії обумовлюється необхідністю заповнення наявних етнологічних лакун у локальних дослідженнях традиційної культури. Сімейна обрядовість, безперечно, була предметом уваги знаних етнографів: Т. Легоцького, Ю. Жатковича, Г. Стрипського, П. Богатирьова, Ф. Потушняка, М. Тиводара та ін. Але все ж поки бракує окремої повновартісної синтези, дисертаційної чи монографічної праці про ключові сімейні обряди українців Закарпаття. Ця сфера потребує узагальнюючого етнологічного вивчення із залученням усього комплексу наявних джерел, що дозволить краще репрезентувати духовну спадщину українського народу.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана у контексті наукових тем відділу історичної етнології Інституту народознавства НАН України: “Історико-етнологічні аспекти вивчення реліктових явищ культури та побуту українців” (номер державної реєстрації 0111U001063), “Матеріальна та духовна культура українців у народознавчому дискурсі: традиції та інновації” (державний реєстраційний номер 0115U005546).

Метою дисертаційної праці є комплексний науковий аналіз традиційної сімейної обрядовості українців Закарпаття, зокрема родильного, весільного та похоронного дійств.

Реалізація поставленої мети вимагає вирішення таких **завдань**:

➤ окреслити рівень наукової розробки проблематики; ввести до наукового обігу власні польові матеріали та рукописні архівні джерела; дати характеристику методів і методики дослідження традиційної обрядовості;

- здійснити компаративний аналіз сімейних обрядів у різних етнографічних груп Закарпаття; прослідкувати механізми локалізації і типові культурні особливості краю у контексті міжетнічних впливів угорців, словаків, румунів та міжетнографічних контактів з суміжними частинами, такими як галицька Бойківщина, галицька та буковинська Гуцульщина, словацька та польська Лемківщина;
- відобразити локальний спектр допологових, власне пологових і післяпологових обрядів;
- простежити місцеву специфіку передвесільних, власне весільних і післявесільних звичаїв та обрядів;
- охарактеризувати передпоховальні, поховальні та післяпоховальні ритуали;
- дослідити обрядовий синкретизм християнського та язичницького світогляду; визначити функціональне значення різного роду магічних дій;
- з'ясувати символіку, семантику, семіотику і лексично-номінативну варіативність обрядів, звичаїв та атрибутів;
- розкрити концепти персонажного коду та гендерної специфіки в обрядах сімейного циклу;
- проаналізувати і максимально репрезентувати внутрішній світ, емоційно-естетичне та етико-моральне чуття мешканця Закарпаття кін. XIX – п. п. XX ст. крізь призму сімейної обрядовості.

Об'єктом дослідження є традиційна духовна культура українців Закарпаття, а **предметом** – локальні особливості, символіка, семантика і семіотика родильної, весільної та поховально-поминальної обрядовості.

Хронологічні межі вивчення сімейної обрядовості на Закарпатті охоплюють період кінця XIX – першу половину XX століття. Доцільність зазначених хронологічних рамок зумовлене характером джерельної бази, основу якої складають фактографічні дані попередніх розвідок та матеріали польових етнографічних експедицій. До того ж кін. XIX – п. п. XX ст. – це відрізок часу, в межах якого сімейна обрядовість зберігала традиційну основу та свій

неповторний колорит. З приходом радянської влади народні традиції зазнали цілеспрямованих атак та поступово розפורшилися під тиском комуністичної ідеології.

Територіальні межі дослідження охоплюють усі райони сучасної Закарпатської області¹. Щоправда, до етноісторичних теренів станом на кінець Першої світової війни входили Марамороський, Угочанський, Березький, Ужанський, Земплінський, Шароський, Спільський та Абуї-Торнянський комітати (4 останні сьогодні належать Словаччині). Етноісторичне Закарпаття представляють чотири етнографічні групи: долиняни², гуцули, бойки та лемки.

Методологічну основу дисертації становлять загальнонаукові та спеціальні методи історичного пізнання, а саме: компаративний, типологічний, компонентний, структурно-семантичний, реконструктивний і етнолінгвістичний. Важливими є методи емпіричного рівня, зокрема польові етнографічні розсліди із застосуванням безпосереднього спостереження та інтерв'ювання. У ході написання роботи поєднувалися принципи історизму, системності та об'єктивності, що сприяли науково-критичному аналізу наявного комплексу джерел та літератури.

Наукова новизна праці полягає у тому, що *вперше*:

✓ здійснено комплексне етнологічне дослідження традиційної сімейної обрядовості українців Закарпаття;

✓ студія репрезентована у порівняльному аспекті внутрішньої обрядової строкатості етнографічних груп – долинян, гуцулів, бойків та лемків;

¹ Представлено матеріали із сіл Іршавського, Хустського, Тячівського, Рахівського, Міжгірського, Воловецького, Великоберезнянського, Перечинського, Ужгородського, Мукачівського, Свалявського, Виноградівського та Берегівського районів. У тексті вживається термін Закарпаття. Важливий момент, на який варто звернути увагу, полягає у тому, що до сер. ХХ ст. самоназвами місцевого населення були: “руські люди”, “оросок”, “руснакы”, “русинь”. Далі у процесі політичних трансформацій відбулася зміна самоназви на “українці”. Однак для уникнення плутанини у дисертації використано саме останній термін, поширюючи його і на попередні часи. Хоча, враховуючи принцип історизму, слід пам'ятати, що до 1944 року етнонім “українці” серед мешканців краю фактично не вживався. Також для зручності часом застосовано катойконім “закарпатці”.

² Хоч долиняни ендоетноніма й не мали, але населення високогір'я йменувало жителів рівнини, передгір'я та середньогір'я “долинянами”, “долишняками”, “долишнянами” чи “ділянами”. У науковій літературі долинян як етнографічну групу позиціонували Г. Бідерман [206], Ю. Жаткович [125], О. Сабо [215], Г. Стрипський [217], А. Годинка [104], О. Маркуш [145], О. Бонкало [207], Ф. Потушняк [172], М. Тиводар [367], В. Коцан [411], Т. Леню [412]. За словами М. Тиводара, саме комплексом господарсько-культурних традицій долиняни виділялись серед інших етнографічних груп.

✓ розглянуто питання взаємовпливів у сфері духовної культури з сусідніми етносами, такими як угорці, румуни, словаки та поляки;

✓ застосовано сучасний підхід до інтерпретації місцевого розмаїття родильних, весільних та поховальних обрядів як етнокультурних явищ;

✓ введено у науковий обіг досі неопубліковані архівні матеріали та польові матеріали авторки, що стали результатами власних експедиційних пошуків.

Удосконалено:

✓ навички та прийоми опитування респондентів у польових умовах, зокрема розроблено три спеціальні авторські квестіонари, завдяки яким зібрано цінні етнографічні дані;

✓ методологічний інструментарій вивчення сімейної обрядовості краю в контексті співставлення локального із загальноукраїнським та загальнослов'янським народознавчим матеріалом;

✓ картографування меж розселення етнографічних груп Закарпаття на основі етнографічної карти проф. М. Тиводара.

Новий рівень розвитку отримали:

✓ наукова гіпотеза про слов'янську єдність культурної генези та історичну тяглість у візії традицій;

✓ висновки та узагальнення теоретичного характеру щодо загальноетнічних рис, етнокультурної самобутності та локальної мозаїчності сімейних обрядів Закарпаття.

Практичне значення дисертаційної роботи полягає у можливості застосування її фактичних матеріалів, теоретичних положень та результатів при: вивченні локальних комплексів обрядової культури; написанні монографії про традиційну обрядовість українців; проведенні народознавчих досліджень Південно-Західного історико-етнографічного регіону України чи Українських Карпат; підготовці навчальних програм та викладанні курсу етнографії Закарпаття; студіюванні краєзнавства в рамках факультативних занять у середніх та вищих навчальних закладах; формуванні етнографічними музеями

чи скансенами своїх експозицій, фондів та тематичних виставок; постановках театральних вистав, сценічних відтвореннях або історичних кінореконструкціях традиційних обрядів.

Особистий внесок здобувачки. Дисертаційна робота є самостійним науковим дослідженням, виконаним на основі польових етнографічних матеріалів, зафіксованих авторкою на теренах Закарпатської області. Особистим внеском дисертантки є формулювання мети і завдань, теоретико-методологічних наукових положень дисертації, узагальнюючих висновків, аналітичних суджень та викшталтованих на їх основі авторських тверджень, що виносяться на захист.

Апробація дослідження. Результати дисертації, її основоположні тези та висновки апробовано на засіданнях відділу історичної етнології Інституту народознавства НАН України, на XXVIII, XXIX та XXX сесіях Наукового товариства імені Шевченка (Львів, 2017–2019), а також наукових конференціях, таких як: Міжнародна науково-практична конференція “Дослідження, збереження, відтворення та популяризація культурної спадщини”, присвячена 45-річчю Закарпатського музею народної архітектури та побуту (Ужгород, 2015); X Буковинська ювілейна міжнародна історико-краєзнавча конференція (Чернівці, 2015); V Міжнародна наукова конференція “Етнічна культура в глобалізованому світі” (Одеса, 2015); VI Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених “Етнічна культура в глобалізованому світі” (Одеса, 2016); Міжрегіональна наукова конференція “Другі Наддніпрянські наукові читання: актуальні проблеми історії, археології та етнології” (Дніпро, 2016); VII Міжнародна наукова конференція “Одеські етнографічні читання. Кодима: історія і культура порубіжжя східної і західної цивілізацій” (Одеса, 2016); VI Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених “Етнічна культура в глобалізованому світі” (Одеса, 2016); XI Буковинська міжнародна історико-краєзнавча конференція, присвячена 100-річчю Української національної революції (Чернівці, 2017); Етнографічні читання “Збереження та популяризація культурної спадщини” (Ужгород, 2017); Друга міжнародна науково-практична конференція у Музеї

народної архітектури і побуту імені Климентія Шептицького: “Проблеми збереження і популяризації культурної спадщини: виклики та можливості” (Львів, 2018); ІХ Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених “Етнічна культура в глобалізованому світі”, присвячена 25-річчю заснування кафедри археології та етнології України (Одеса, 2018); Міжнародна науково-практична конференція “Буковина і Україна разом: 100 річчя Буковинського народного віча” (Чернівці, 2018); Міжнародна науково-практична конференція “Музей як науковий, культурно-освітній та комунікативний простір”, присвячена 50-річчю Закарпатського музею народної архітектури та побуту (Ужгород, 2020). У вересні 2019 р. дисертантка була однією із співorganizatorів українсько-польського проекту “Lokalna pamięć na granicach karpackich światów”, присвяченого усній історії (oral history), який відбувався за європейською програмою обміну Erasmus+. По темі дисертації 2 липня 2020 р. дано обширне інтерв’ю словацькому радіо “Лем. фм”.

Публікації. Основні положення і результати дослідження викладені у 13 індивідуальних публікаціях, серед яких 5 – в українських фахових наукових виданнях, з яких 1 – включено до наукометричної бази даних Index Copernicus.

Структура роботи. Дисертація складається із анотації, списку авторських публікацій, змісту, переліку умовних скорочень, вступу, чотирьох розділів (12 підрозділів), висновків, списку використаних джерел і літератури (415 позицій) та додатків (Додаток 1. Список публікацій здобувачки за темою дисертації; Додаток 2. Відомості про апробацію результатів дослідження; Додаток 3. Словник вживаних діалектизмів; Додаток 4. Етнографічні квестіонари авторки; Додаток 5. Етнографічна карта Закарпаття; Додаток 6. Ілюстрації). Загальний обсяг праці становить 320 сторінок, із них основного тексту – 213 сторінок.

РОЗДІЛ 1. СІМЕЙНА ОБРЯДОВІСТЬ ЗАКАРПАТТЯ ЯК ОБ'ЄКТ ЕТНОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

1. 1. Джерельна база роботи

Специфічною особливістю джерельної бази дисертації є велика кількість усних джерел. Вони і стали фундаментальною основою цього дослідження. Більшість з них становлять власні польові матеріали авторки, зібрані на Закарпатті стаціонарно та в ході експедиційних виїздів у період із 2010 по 2020 роки. Теренові етнографічні дослідження проведені за авторськими програмами-запитальниками, що складені у відповідності з черговістю основних етапів людського буття: від народження до смерті. Детальну транскрипцію експедиційних матеріалів передано на зберігання архіву Інституту народознавства НАН України. Частина польових записів дисертантки зберігається у Кабінеті етнології, фольклористики та краєзнавства Ужгородського національного університету, адже зацікавлення фольклором, традиціями та звичаями своєї малої Батьківщини з'явилося ще у студентські роки. Зауважу, що при розшифруванні аудіоматеріалів лексика подавалась з урахуванням оригінальних діалектних особливостей населених пунктів.

За десятирічний період особистих польових пошуків у селах Закарпатської області був нагромаджений значний матеріал, частину якого становлять унікальні відомості, до сьогодні не публіковані у наукових виданнях. Серед матеріалів є інтерв'ю, спогади, анекдоти, легенди, казки та різноманітні свідчення носіїв традицій. Цінним джерелом стали старі світлини. Упродовж численних етнографічних подорожей і не тільки вдалось зібрати велику кількість фотоілюстрацій, що з максимальною точністю візуально репрезентують досліджуваний період. Дуже корисними стали відеоматеріали з хрестин, весіль та похоронів із приватного архіву авторки.

Відтак, основним джерелом для вивчення традиційної сімейної обрядовості українців Закарпаття стали власні польові матеріали, зібрані в

Іршавському¹, Свалявському²; Мукачівському³, Ужгородському⁴,
Виноградівському⁵, Тячівському⁶, Рахівському⁷, Міжгірському⁸,
Воловецькому⁹ та Великоберезнянському¹⁰ районах області. Порівняльні
дослідження були здійснені у Верховинському¹¹, Косівському¹², Калушському¹³
районах та м. Снятин Івано-Франківської області.

Спілкування з етнофорами, а відтак живий етнографічний наратив дали
можливість досить ґрунтовно та комплексно реконструювати традиційні
обрядодії кін. ХІХ – п. п. ХХ ст., виявити їх етнолокальні особливості для
долинян, гуцулів, бойків та лемків. Важливо, що польові матеріали авторки
добре співставлялися з даними інших джерел, які репрезентують Закарпаття. Це
свідчить про високий рівень їхньої достовірності. А таке співставлення з
інформацією опублікованих праць дозволило з'ясувати суть, причини
виникнення та генезу багатьох елементів обстежуваної ділянки традиційної
культури краю.

Поряд із власними експедиційними матеріалами, у ході написання роботи
з дозволу та сприяння проф. Тиводара були використані зошити польових
етнографічних досліджень студентів історичного факультету Ужгородського
національного університету із ще не впорядкованих фондів Кабінету етнології,
фольклористики та краєзнавства УжНУ, а зараз Лабораторії ім. М. П. Тиводара.
Дисертанткою опрацьовані теренові записи із усіх районів області. Усе це
рукописні джерела, і у науковий обіг вони вводяться уперше.

Ці матеріали збережені завдяки д. іст. н. М. Тиводару. На щастя, зараз

¹ Села Імстичово, Довге, Приборжавське, Кушниця, Чорний Потік, Великий Раковець, Нижнє Болотнє, Сільце, Гребля Іршавського району.

² Село Керецьки Свалявського району.

³ Села Лалово, Чинадієво, Нове Давидково, Жнятино, Ромочевича, Залужжя Мукачівського району.

⁴ Село Велика Добронь Ужгородського району.

⁵ Село Мала Копаня Виноградівського району.

⁶ Село Округла Тячівського району.

⁷ Села Великий Бичків, Видричка, Білин, Лазещина Рахівського району.

⁸ Села Міжгір'я, Синевир Міжгірського району.

⁹ Село Верхні Ворота Воловецького району.

¹⁰ Села Ужок, Волосянка, Верховина Бистра, Луг, Лубня, Сіль Великоберезнянського району.

¹¹ Села Буковець, Стебні, Довгополе Верховинського району.

¹² Село Старі Кути Косівського району.

¹³ Село Станькова Калушського району.

триває робота над структуризацією та впорядкуванням фондів цього надзвичайно важливого для етнологів архіву. Без сумніву, він стане епохальним надбанням для Ужгородського університету та об'єктом досліджень багатьох поколінь науковців.

Крім польових етнографічних матеріалів, у дисертації застосовано цілий ряд опублікованих джерел. Зусиллями різних дослідників зібрано чимало відомостей про духовну культуру краю, зокрема про звичаї та обряди, що стосуються ключових подій життєвого циклу людини – народження, одруження та смерті. Необхідно зауважити, що наявних джерел для висвітлення обраної теми достатня кількість. Їх інформаційний потенціал, з мого погляду, є абсолютно задовільним. Хоча, поле для подальших розслідувань, звичайно, залишається. Тож охарактеризую використані першоджерела детальніше.

Одним із найзмістовніших джерел для даного дослідження стала праця небайдужого до етнографії священника з с. Стройне Свалявського району Юрія Жатковича. Це “Етнографический очерк угро-русских”. Скорочений варіант дослідження угорською мовою “Vázlatok a magyarországi oroszok életéből” у 1895 р. опублікував журнал “Budapesti Szemle”. У 1896 р. частина праці “Замітки етнографічні з Угорської Русі” була опублікована у другому томі “Етнографічного збірника” стараннями видатного етнографа В. Гнатюка у Львові [125]. У 2001 та 2007 рр. монографію Ю. Жатковича у повному обсязі перевидав проф. УжНУ О. Мазурок [123; 124]. На основі власних польових етнографічних пошуків Ю. Жаткович написав ґрунтовний нарис матеріальної та духовної культури нашого краю. Серед сімейних обрядів найдокладніше і найліпше, як на мене, представлений параграф про “свадьбу”. Його автор починає словами: “Думкы и гадкы каждого народа май ліпше мож упознати про его семейных событиях” [123, с. 99]. Ю. Жаткович характеризує традиційне весілля русинів-українців, а саме: “сватанкы” чи “спросины”, “обзоры”, “мінянкы”, “гускы”, випікання “верченника”, “вінчанкы”, “гостинь”. Окремий параграф праці присвячений народинам, де дослідник розповідає про пологи, “шестинедільку”, “крестинь”, кумівство і “уводины”. Далі йде мова про смерть.

Подається опис ігор при мерцеві, похорону та “*комашні*”. Відмічу, що видання О. Мазурка цінне тим, що у ньому вміщено факсиміле рукопису Ю. Жатковича, яке дозволяє науковцям мати повне уявлення про це оригінальне дослідження закарпатського етнографа. Священник працював над “Очерком” понад десять років. Ця праця, як зазначав О. Мазурок, “частка його власного життя” [325, с. 55].

Чеська дослідниця Амалія Кожмінова у 1921 р. на замовлення чехословацького уряду здійснила експедицію на Закарпаття. Після подій 1919 р.¹ метою уряду було пізнати населення, ресурси та можливості краю. У своїй праці “*Podkarpacká Rus*” авторка охарактеризувала окремі ділянки народної культури русинів-українців Підкарпатської Русі [211]. Вона розглянула господарство, житло, ремесла, природу, клімат, життя, вірування, а також сімейні обряди (народини, весілля, похорон). Найменше уваги звернено на родильні обряди. Їм приділено буквально кілька речень. Натомість весілля описано досить широко. Передаючи враження від побуту місцевих мешканців, А. Кожмінова зазначала: “Хата карпаторуська у багатьох місцях відображає сумну картину відсталості та бідності. Величезна піч у маленькій хатині гріє і димить, аж до задухи. У світлиці гріються люди, ягнята – за перегородками під ліжком, туляться кури, аби не померзли на вулиці” [211, s. 76]. Особливістю праці з огляду на час її написання є супровід тексту оригінальними фотографіями, малюнками та графічними зображеннями. Це насправду унікальне видання. Тільки є одна дилема з визначенням ареалу обстеження, оскільки А. Кожмінова називає жителів досліджуваної території просто верховинцями, при тому у тексті пояснюючи: “Над долішніцями від Малого Березного жили подкарпатські верховинці (лемки). За ними від Верецького перевалу до річки Терєблі в Карпатах жили бойки, що теж називали себе верховинцями” [211, s. 41]. Але за комплексом описаних зразків обрядовості та наведеними уривками пісень, услід за

¹ Після розпаду Австро-Угорщини, згідно з рішенням Сен-Жерменського мирного договору від 10 вересня 1919 року, частина етністичного Закарпаття під назвою Подкарпатська Русь опинилася у складі новоствореної Чехословаччини.

проф. Тиводаром, я сприймаю цей матеріал як лемківський із сіл верхів'я р. Уж.

Не можливо оминати увагою ґрунтовне тритомне дослідження “Beregvármegye monographiája” (“Монографія Березької жупи”), що належить перу закарпатського народознавця, головного прокурора Мукачівсько-Чинадіївської домінії графів Шенборнів Тиводара Легоцького [212]. Етнограф публікував свої численні наукові праці в угромовних виданнях. У його доробку 11 монографій та близько 300 статей, що стосувалися різних аспектів історії Закарпаття. Тому Легоцького справедливо називають одним із найвидатніших істориків краю др. пол. XIX – поч. XX ст. У використаному мною другому томі “Beregvármegye monographiája” є окремий розділ про шлюбні, родильні та поховальні традиції русинів-українців “A beregmegeyei oroszok nászszokásai. Keresztelés. Temetkezés”. Вартість праці підносить ще й та обставина, що записи здійснено на відносно невеликій території Березького комітату.

Чудовий матеріал про родильну обрядовість закарпатців подав угорський дослідник Р. Темешварі у книзі “Volksbräuche und Aberglauben in der Geburtshilfe und der Pflege des Neugebortnen in Ungarn” (“Народні звичаї і забобони в акушерстві та догляд за новонародженими в Угорщині”) [218]. Хоч праця і стосується Угорщини в цілому, тут є прямі вказівки на “угорських русинів”, тобто населення сучасного Закарпаття. Автор поставив собі завдання описати забобони щодо вагітності, способи визначення статі майбутньої дитини, обрядодії при пологах та з новонародженим. Направду унікальними є відомості про традиційні методи контрацепції та спосіб пологів через “підвішення до стелі” [218, s. 15-16, 44].

У 1913 р. у Будапешті побачила світ праця проугорського політика, вихідця з с. Драгово на Хустщині Ореста Сабо [215]. Вона мала назву “A Magyar oroszokról (Ruthenék)” (“Про угорських русинів”). Використовуючи свої власні та матеріали попередників (Ю. Жатковича, А. Годинки, Т. Легоцького), автор подав фрагментарний опис господарського, побутового, церковного, культурного та сімейно-шлюбного життя населення краю. У 2011 р. праця у формі реферату була перевидана українською мовою в Ужгороді О. Мазурком

[176]. У розділі “Народні традиції” окремими підрозділами подана інформація щодо народження дитини, шлюбних звичаїв та похорону. Та мушу констатувати, що матеріал даних трьох підрозділів О. Сабо є запозичений із праці Ю. Жатковича “Етнографический очерк угро-русских”.

Однією із найгрунтовніших етнографічних праць про боржавських долинян є “Dolha és vidékének néprajza” (“Етнографія околиць с. Довге”) Гіядора Стрипського та Ізидора Білака, що вийшла в угорському виданні “Néprajzi Értesítő”. Робота складається з двох частин. Перша присвячена матеріальній культурі [216], друга – духовній [217]. Для мого дослідження цікавими є розділи, що стосуються вагітності, пологів, хрестин, сватання, весілля, смерті та поховання. Найрозлогіше автором описано весілля в околицях Довгого. Окремим блоком наведені забобони, пов’язані з обрядами сімейного циклу.

Мою увагу привернула праця “Весілля” у двох книгах [93; 94]. Це перша спроба наукового видання кращих описів весілля з усієї території України за період від XVII ст. – до останньої третини XX ст. Багато весільних пісень подані з нотами. Друга книга вказаного видання містить описи весілля на Волині, Галичині, Буковині та Закарпатті. Закарпатське весілля репрезентує село Буковець, що на Воловеччині. Записав його педагог і фольклорист Михайло Парлаг у 1930-1933 рр. [153]. Досить детально, з усіма локальними особливостями, дослідник на прикладі одруження “Федорового сина на газдівській дівці Настуні” подав весільні звичаї та ритуали на різних етапах. Він описав “обзори”, “сватанки”, “оголоски”, запросини, вінчання перед весіллям, “заграванки”, виготовлення вінків та “бокрейт”, “латканя”, “свальбу” у молодого та молодої, обряди з “пропійцями”, “чипчання” та традиційне миття молодих. Як на мене, опис весілля у с. Буковець М. Парлага є доволі цінним джерелом. По-перше, тут зафіксовано церковне вінчання хронологічно раніше, ніж сам обряд весілля, що є досить архаїчним. По-друге, записуючи сценарій весільного дійства, автор використовував місцеві діалектизми, що значно підвищує рівень роботи. Єдине, мушу зазначити, є недостовірність у назві публікації: вказано Мукачівський, а не Воловецький район. Вірогідно, це

помилка редакторів книги.

Багато конкретних деталей та цінних свідчень можна почерпнути з етнографічних публікацій ужгородського часопису “Подкарпатська Русь”, що виходив з 1923 по 1936 рр. Письменник, казкар та збирач фольклору Лука Дем’ян у семи номерах журналу опублікував статтю “Похороннѣ обряды и вированя из веречанского округа” [108]. Завдяки знанню традицій зсередини, розумінню говору, йому вдалося надзвичайно тонко зафіксувати усі деталі, сценарії, а також табуйовані явища обрядової культури. У даній статті автор пише про сні та знаки, що віщують смерть, про передсмертний стан, приготування та момент смерті, “убіраня мертвóго” (чоловіка, жінки, хлопця, дівчини, дитини), вірування та прикмети. Далі він наводить опис ігор при мерцеві, зокрема таких як: “Лопáтка”, “Гусáк”, “Кóзы ковáти”, “Вішатися”, “Погáр вѣпити”, “Шійка”, “Кумáтися”, “Міхáлка рубáти”, “Чóрта прáвити”, “Судія-началник”, “Босоркáня”, “За ўха ся тѣрмати” та ін. Крім рідкісних сценаріїв ігор, цінністю праці є те, що вона написана у “фонетичной правописи”. Перу Л. Дем’яна належить також інша стаття – “Крестини на окресности Верецьких в звичаях і пѣснях” [111]. У ній розглянуто народні повір’я, пов’язані з вагітністю, та обрядові дії з новонародженим. Побіжно описано хрестини та вибір імені для дитини.

Традиційна культура рідного краю цікавила видатного письменника, поета та композитора, мого земляка Петра Світлика. Свого часу він зібрав унікальні матеріали стосовно повір’їв, ворожок і звичаїв с. Імстичова та усієї Боржавської долини. Розлога стаття була опублікована 1929 р. у трьох номерах часопису “Подкарпатська Русь” [184]. Вона є важливим зібранням народознавчих матеріалів з цієї околиці. Складається зі вступу та 17 діалогічних бесід з коментарями автора. П. Світлик, пророкуючи майбутнє, писав: “*Можє, ктось у бѹдучіім вóзьметься до спрацьóваня нашоѣ етнографіѣ, вѣкористає з сих записок хоть маленьку часточку...*” [184, с. 87]. У 2001 р. до сторіччя від дня народження видатного краєзнавця учителька Білківської школи Марія Келемен присвятила П. Світлику окреме дослідження [292].

Привертає увагу замітка лінгвіста Івана Панькевича “Причинки до познання обряду крестин на Подкарпатской Русі”, що стосується с. Сіль на Великоберезнянщині [152]. Матеріал записаний у ході мовних екскурсій. Дуже коротко йдеться про “кстіны” з меню, обдаровуванням та тринадцятьма куплетами хрестильних пісень.

Коротку характеристику гуцульського “рщія” (хрестин) та детальну весілля подав у своїй розвідці “Гуцульські звичаї” Андрій Ворон [95]. Він описав етапи весілля гуцулів, як-от: “заводини”, “вінкоплети”, “вінчання”, “проній” та “розшівання”. Цей опис гуцульського весілля дав можливість співставити власні польові матеріали з матеріалами 30-х рр. ХХ ст.

У короткій статті “Сани в похоронах верховинців Карпат” Олександр Мицюк пише про “дивну” подію, зафіксовану його студентом 1930 р. у с. Черноголова сучасного Великоберезнянського району [147]. Йдеться про використання саней для транспортування мерця улітку. Професор вказує, що у похоронному обряді України цей звичай зафіксовано ще у Х ст. Стаття О. Мицюка має цінність, оскільки тут знаходимо точну часову фіксацію звичаю на Закарпатті.

Інтерес становить розвідка Гаврила Ченгері “Похорон в Н. Ростоках, округа Веречанського”, у якій поданий опис бойківського похорону, а саме: приготування покійника до нового життя на “тому світі”, традиційні голосіння, вбереження урожаю, роль саней та волів у похоронному дійстві, а також поминки (“гостину по смерті”) [196].

У статті Йосипа Жупана “Прадѣдовщина Подкарпатской Русі” звертається увага на культурну ізоляцію Подкарпатської Русі в період перебування у складі Австро-Угорської імперії, тобто до 1918 р. [127]. Стаття є цікавою завдяки опису обрядових елементів хрестин та весілля в околицях Мукачева. Автор виділяє серію табу та захисних практик, пов’язаних з народженням дитини; з набором традиційних страв описує “щія”, тобто гостину з приводу хрестин. Із весільних обрядів тут розглянуто “сватанкы” та “обзори”. Не оминув автор і хрестильні та весільні пісні, таким чином зберігши для нас

давнозабути тексти.

Під час характеристики джерельної бази окремо варто сказати про доробок Федора Потушняка. Цей відомий учений, археолог, етнограф та громадський діяч родом із с. Осій на Іршавщині, написав велику кількість неоціненних розвідок про народні вірування закарпатців. Публікував їх на сторінках часописів 40-х рр. ХХ ст., здебільшого у двотижневику “Літературна недѣля” (1941–1944). Багато з них були залучені до написання цієї роботи. Назву деякі: “Якъ народъ дѣлить себе” [172], “Клятва въ народномъ вѣрованю” [164], “Вода, земля и воздухъ (въ народномъ вѣрованю)” [162], “Жертва въ народномъ вѣрованю” [163], “Подорожъ душѣ на другий свѣтъ (Слѣди о перевозникови)” [168], “Останки культу предковъ” [167]. Фрагменти поховального обряду описані у статтях: “Пища и напитокъ в похоронномъ обрядѣ” [158], “Сани въ похоронномъ обрядѣ” [170].

Мені дуже імпонує ґрунтовне дослідження Л. Дем’яна “Свадьба (весѣля) въ околици Вышнихъ Верецкихъ”, надруковане на сторінках чотирьох номерів тієї ж таки “Літературної недѣль” у 1942 р. [112]. Змістовно, з діалогами дійових осіб, у статтях подано детальний опис весілля бойків Воловеччини, зокрема в околицях Верхніх Воріт.

Викликає інтерес стаття Туряника “Свадьба въ долинь Турѣ”, опублікована у трьох номерах вказаного часопису [190]. Крім сценарію весілля, зрештою, як і у Л. Дем’яна, занотовано фольклорно-пісенний супровід основних обрядодій, а саме: “гускiв”, вінкоплетіння, повернення з “присягы”, весільної гостини, відходу до молодого, зустрічі у новій хаті, приходу “пропуйців” та знімання вінка. Поза тим, автор вирізняв локальний обряд “ботрийдóваня”, який у турянських долинян був вираженням заручин.

Джерельний матеріал можна почерпнути зі статті Івана Симоненка “Свадебные обряды в Закарпатской области”, надрукованої у журналі “Советская этнография” 1946 р. [186]. Автор висвітлив весільний обряд у селі Кушниця на Іршавщині. Він розкрив місцеві особливості сватання, виття вінків та запросин. Детально подав день самого весілля, як-от: виготовлення весільного

“курагóва”, гостини, сценки “гóннотя” та “сока́чки”, обдаровування молодих та завиття невістки. Особливу увагу етнограф зосередив на ролі батьків, дружбів, старости та свашок. Дуже добре, що йому вдалось зафіксувати унікальні тексти 150 “ку́шницьких сколомьйо́к”, правда, тільки тих, що витримали цензуру. Варто зауважити, що дослідження І. Симоненка містить багато неточностей. Незнання місцевого діалекту призвело до того, що окремі терміни перекручені та подані невірно. Також автор не звернув жодної уваги на післявесільні обряди і звичаї. З-під його пера вийшла також стаття “Быт населения Закарпатской области” [185]. Після розгляду житла, одягу та господарської сфери І. Симоненко переходить до духовної. Тут він пише про пережитки патронімії, вірування в душу та демонічних істот, обряди різдвяного циклу та сімейну обрядовість, а саме весілля та похорон. Автор підкреслює, що весільний обряд у Закарпатській області зберіг значно більше архаїзмів, ніж у інших груп східних слов’ян [185, с. 84]. На с. 85 перераховано кілька десятків ігор при мерцеві, а деякі з них записані.

Для вивчення явищ традиційної культури у пригоді стали лінгвістичні джерела. Тут я зверталась до “Етимологічного словника української мови” поки що у 6-ти томах [117; 118; 119; 120; 121; 122]. У дисертації зачеплено царину лінгвістичної географії, хоча у більшості випадків свідомо уникалося заглиблення у лексичну мозаїчність краю. Для цього б знадобилося окреме дослідження, тим паче у минулому столітті це чудово зробив професор УжНУ Й. Дзендзелівський, атласи котрого були залучені при написанні даної студії [113; 114; 115].

Щоб уможливити компаративний аналіз досліджуваних явищ народної культури, окрім локального матеріалу із Закарпаття, використано значний пласт етнографічних відомостей про традиції у інших регіонах України і не тільки. Завдячуючи сумлінній роботі етнографів та дослідників-аматорів ХІХ–ХХ ст. зараз маємо неоціненний першоджерельний матеріал, який дозволяє проникнутись атмосферою, реконструювати світоглядні візії та максимально наблизитися до тих часів.

Отже, джерельною базою дисертаційного дослідження послужили

неопубліковані та опубліковані джерела. Основним джерелом є матеріали польових етнографічних експедицій 2010–2020 років по Закарпаттю, у ході яких, на основі власного квестіонара, зібрано багатий варіаціями народознавчий фактаж. Задokumentовані відомості авторських експедицій на фактографічному рівні заповнюють певні прогалини у досі відомих науці явищах духовної культури. Їх співставлення з інформацією опублікованих праць дало надійне підґрунтя для продовження наукового розсліду різних аспектів окресленої теми.

1. 2. Розробка теми в науковій літературі

Проблематика сімейної обрядовості українців Закарпаття до цього часу не отримала належного висвітлення у науковій літературі. Існують тільки комплексні праці, де духовна культура, сімейний побут чи народні звичаї і обряди становлять лише окремі розділи.

Як основоположну мною використано монографію професора Михайла Тиводара “Етнографія Закарпаття”, що побачила світ у 2010 р [368]. У 2017 р. вийшло друге видання (виправлене та доповнене) [369]. У книзі аналізується етнічна історія та етногенез, картографуються і обґрунтовуються межі історико-етнографічного районування Закарпаття. Затим комплексно розглядається традиційна культура краю – господарство, ремесло, житло, одяг, громадський побут, народний календар та світоглядні уявлення. Найбільш цікавим для цього дослідження є розділ сім’я і сімейний побут, де описується система спорідненості та свояцтва, сімейні обряди і звичаї, зокрема пологові, шлюбні та похоронні. Праця є своєрідним *opus magnum* (з лат. велика справа) для кожного дослідника, котрий би хотів зрозуміти унікальність та специфіку Закарпаття.

Цінною є невидана праця Федора Потушняка “Закарпатська українська етнографія: значення, історіографія, завдання, проблеми та їх розрішення”, яку опублікував М. Тиводар [349]. Монографія містить розділ, присвячений традиційним знанням і духовній культурі, де характеризуються родинно-сімейні відносини. Цінністю цієї книги є наявність повної бібліографії народознавчих розвідок Ф. Потушняка, публікованих у крайовій періодиці у 1930–1940 рр.

Не можу не згадати комплексних історико-етнографічних досліджень “Бойківщина” (1983 р.) [263; 279], “Гуцульщина” (1987 р.) [364] та “Лемківщина” (Т. I. 1999 р., Т. II. 2002 р.) [255; 271; 272; 356]. Сімейна обрядовість представлена у розділах “Духовна культура” та підрозділах “Народні звичаї та обряди”. У цих колективних монографіях є деякі відомості про сімейну обрядовість Закарпаття, хоч і дуже незначні.

Розкішний етнографічний матеріал маємо у збірці священника, етнограф-аматора Марка Грушевського, яку науково обробив академік Зенон Кузеля. “Дитина у звичаях і віруваннях українського народу” вперше була опублікована у 1906–1907 рр. на сторінках видання “Матеріяли до українсько-руської етнології” (Т. VIII, IX) [264; 265]. Праця була одним із перших у світі досліджень етнографії дитинства. У своїй рецензії її високо оцінив Іван Франко [378]. У 2006 р. праця була перевидана видавництвом “Либідь” [266], а у 2017 р. завдяки ініціаторці та меценатці І. Ігнатенко у серії “Етнологія для дорослих” [267; 268]. Мр. Грушевський зміг не тільки зафіксувати основні компоненти традиційної сімейної обрядовості, а й простежити її глибинні витоки. Дуже детально описані вірування стосовно вагітності, обряди з новонародженим та хрестини. Для мого дослідження важливими є дані, що стосуються Угорської Русі, яких у праці є немало. Також збірка збагачена інформацією про звичаї та вірування сусідніх народів, таких як угорці, поляки, чехи та румуни.

Визначними є праці відомого українського етнографа та антрополога Хведора Вовка. Найважливіші з них були перекладені та видані 1928 р. Педагогічним Інститутом ім. М. Драгоманова у Празі на честь десятої річниці смерті вченого під назвою “Студії з української етнографії та антропології” [245]. До слова, з ініціативи Ю. Іванченка праця була перевидана 1995 р. в Києві [244]. Книга містить цікавий мені 11-ий розділ під назвою “Обряди”, де поряд із річним циклом, розглянуто і сімейний (родини, весілля, похорон). Окремим вміщеним у цій книзі дослідженням є “Шлюбний ритуал та обряди на Україні”, що вперше було опубліковане у паризькому виданні “L’Anthropologie” 1891–1892 рр. під назвою “Rites et usages nuptiaux en Ukraine”. Детальну увагу

науковець приділив сватанню, заручинам, посаду та обряду комори, таким символам весілля, як гільце, вінки і коровай. Ще одна пізнавальна стаття книги – “Сани у похоронному ритуалі на Україні”, вперше надрукована у 1896 р. в Парижі під назвою “Le traîneau dans les rites funéraires de l’Ukraine”. Тут простежено використання саней у похороннім обряді не залежно від пори року, і зазначено, що звичай активно побутує у “Карпатській Україні, що належить до Угорщини” [245, с. 344]. Хоча “Студії...” стосуються здебільшого Центральної та Лівобережної України, наводяться відомості про бойків і гуцулів Галичини та навіть “русняків Угорської України”.

Авторитетною для мене є праця радянського етнографа, на той час чехословацького вченого, проф. Петра Богатирьова “Магические действия, обряды и верования Закарпатья” [231]. У 20-х рр. ХХ ст. він здійснив кілька експедицій на Підкарпатську Русь, за результатами яких 1929 р. у Парижі французькою мовою була надрукована вказана праця під назвою “Actes magiques rites et croyances en Russie Subcarpathique”. Російське видання побачило світ у Москві аж у 1971 р. Етнографічний матеріал П. Богатирьов аналізував спираючись на синхронний (статистичний) метод швейцарського лінгвіста Ф. де Соссюра. Автор зіставив обряди і звичаї давніх слов’ян із тими, що фіксував на теренах Закарпаття. Він чітко вказав на їх спільну генезу, з чим я безсумнівно погоджуюсь. У студії є розділи, присвячені народженню та хрещенню дитини, весіллю та похованню. Особливо цікавими у П. Богатирьова є трактування магичних обрядів і їх класифікація на мотивовані та немотивовані, позитивні (ворожіння) та негативні (табу) за Д. Фрезером. Обґрунтовані цим англійським антропологом закони контагіозної (контактної) та гомеопатичної (імітативної) магії є використані у дисертаційній роботі.

У 1996 р. на сторінках видання “Секс и эротика в русской традиционной культуре” у російському перекладі вийшла ще одна розвідка П. Богатирьова “Игры в похоронных обрядах Закарпатья” [230]. В оригіналі дослідження “Les jeux dans les rites funèbres en Russie Subcarpathique” було опубліковано в 1926 р. на шпальтах паризького журналу “Le Monde Slave”. Тут зафіксовано номінації

сидінь біля мерця, а саме: “сві́чня”, “лопа́тка”, “пріві́лье”. Відтак наведено з десяток описів забав при мерцеві, зібраних під час експедицій у Марамороській та Ужанській жупі. Звісно, більшість із них можна кваліфікувати як відверто еротичні, деякі навіть на межі збочення. Вартий уваги тут науковий аналіз та деякі спроби вивчення генези цього явища поховальної обрядовості краю. Щоправда, загадкою залишається, яким чином матеріали із Закарпаття можуть репрезентувати “русскую традиционную культуру”.

Глибинне теоретичне розуміння суті досліджуваних обрядів родинного циклу мені дала праця французького етнографа Арнольда ван Геннепа “Обряди переходу”, що вперше побачила світ у Парижі 1909 р. (“Les Rites de Passage: Étude Systématique des Rites”) [258]. Запропонована ним структурна схема виявилась справді дуже актуальною. У різноманітних локальних варіаціях обрядів фольклорист побачив певну закономірність, яку теоретично обґрунтував та структурував. Були виокремлені три етапи обрядів: прелімінальні (сепарація), лімінальні (перехід) та постлімінальні (агрегація)¹. За цим же принципом у науці прийнято виділяти, наприклад, передпологові, власне пологові та післяпологові обряди. Також у дисертації застосовані напрацювання етнографа щодо виділення двох типів обрядів, які підпорядковані законам симпатичної (подібність) та контагіозної (контакт) магії.

На розроблену ван Геннепом структуру опирається у своїх дослідженнях і Марія Маєрчик. Її багаторічні наукові пошуки присвячені семіотиці тілесності у традиції українців. У 2011 р. вийшла праця “Ритуал і тіло”, у якій етнологиня виклала свою інтерпретацію схеми переходу, виділивши дві фази лімінального етапу: елімінацію та інтеграцію [322]. Ознаками елімінативності тут постають нерухомість, недієздатність та німота, а інтегративними є панування руху і дій, здобуття зору та мови. Головний акцент у розділах зроблений на ритуали з людським тілом у часі народження (вагітна, породілля та немовля), одруження (наречений, наречена) та смерті (померлий). Авторкою залучено частину

¹ Терміни походять від лат. *limes* – межа, поріг.

власних експедиційних нотаток із Закарпаття, що робить працю ще актуальнішою для даного дослідження. Дуже цікавим і неординарним у М. Маєрчик є принцип викладу матеріалу.

У 2013 р. вперше побачило світ, а згодом кілька разів перевидавалося, монографічне дослідження Ірини Ігнатенко “Жіноче тіло” [285]. Авторка вивчає жіночу фізіологію, символіку дівочої цноти, статеве життя, вагітність, пологи, засоби контрацепції та аборти в українській традиційній культурі. Саме ці явища і є у моєму полі зору в першому та другому розділі дисертації. За останні кілька років етнологинею були видані ще дві науково-популярні книги “Етнологія для народу...” [284] та “Шлюбно-сімейні стосунки у традиційній культурі українців” [286], у яких вона доступною мовою презентує “дивовижний світ української минувшини”.

Цікавим є дослідження російської етнолінгвістки Галини Кабакової “Антропология женского тела в славянской традиции” [289]. Авторка, використовуючи велику кількість теренових матеріалів з Полісся, в основному білоруського, характеризує жінку як істоту біологічну та соціальну. У магічному аспекті розглядає пологи, роль повитухи, жіночі ініціації під час весілля, обрядові перевірки на чесність, спорядження мерців та їх поминання. У книзі наводяться варіанти ритуальної термінології.

Хочу окремо виділити працю, що знадобилася при вивченні пологових та післяпологових обрядів. Монографія Олени Боряк “Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним” вийшла у 2009 р. [237]. Авторка аналізує історію становлення інституту акушерства, з’ясовує роль повитухи у системі родопомочі, розглядає символіку та семантику її образу в народних уявленнях. Праця базується на польових матеріалах з усієї України. Дослідниця не обійшла увагою і наш край. Зокрема, у другому розділі вона представляє інформацію про стан акушерської справи на Закарпатті.

Значний внесок у дослідження українських весільних звичаїв зробила Валентина Борисенко. У монографії “Весільні звичаї та обряди на Україні” вчена характеризує структуру обряду, виділяє функції весільних чинів, аналізує

символіку та атрибутику [234]. Особливо цікавим мені є другий розділ праці, у якому фіксуються локальні особливості весільного обряду. Тут описується весілля Карпатського регіону, де побіжно згаданий обряд “гусків”, готування “курагóва” та покриття голови молодої на Закарпатті. У 2007 р. з-під пера етнологині вийшов навчальний посібник “Українська етнологія” [374]. У розділі “Обряди та звичаї...” розглянуто матеріал стосовно народження дитини, традиційного весілля та культу прашурів. Результатом подальших наукових пошуків В. Борисенко стала монографія 2016 р. “Сімейна обрядовість українців ХХ – початку ХХІ століття”, де основна увага акцентується на динаміці змін та сучасних тенденціях свят і обрядів в українській родині [236].

Щодо поховально-поминальної обрядовості прикладом для мене послужив доробок Валентини Конобродської, що стосується Полісся [303]. “Поліський поховальний і поминальний обряди” – це серйозне наукове видання на межі етнології та лінгвістики. Тут досліджено вербальні та предметно-дійові складові обрядового комплексу поховання і поминання. Розділи праці присвячені передсмертному періоду, моменту смерті, виявленню почестей, приготуванню, похованню та поминанню мерця. Авторка розглядає структуру складових компонентів обряду, віднаходить сталі та варіативні його елементи, описує номінативний арсенал і проводить етнолінгвістичне картографування.

Сучасні етологи та фольклористи Закарпаття, такі як: В. Коцан, В. Король, П. Леньо, П. Федака, О. Кичак, І. Хланта, І. Сенько, Р. Пилип, О. Тиховська, Т. Леньо, Т. Сологуб-Коцан, І. Грибанич, М. Рекрут'як, Г. Рейтій та інші на сьогодні плідно досліджують культуру краю.

Проаналізовані історіографічні позиції однозначно збагачують і розширюють кругозір дослідника традиційної обрядовості. Вони дозволяють почерпнути цінний етнографічний матеріал про традиції інших регіонів України та провести іноетнічні паралелі, показують гідний приклад наукової евалюації фактографічних даних, вчать аналізувати, придивлятися до деталей та сумлінно ставитись до професійних завдань етnologa. Але традиційна сімейна обрядовість Закарпаття на сьогодні не отримала комплексного наукового узагальнення у

рамках окремої праці, яка б синтезувала дослідницькі напрацювання минулого із матеріалами сучасних наукових пошуків.

1. 3. Теоретико-методологічні засади праці

Розмаїття підходів і методів для дослідження народної культури та сімейної обрядовості зокрема зумовлене багатоаспектністю предметної царини етнографії та стрімкою трансформацією світоглядних уявлень народу. Методологічну базу пропонованого дисертаційного дослідження склали наукові розробки українських вчених. Довелося звертатись до праць, у яких викладені методологічні принципи написання наукових робіт на історичну тематику, а саме до книг Н. Яковенко [397] та Л. Зашкільняка [278]. Найбільшу цінність для методологічної підготовки дисертації мали праці етнологів: професорів М. Тиводара [370], С. Павлюка [340], М. Глушка [260] та А. Пономарьова [347].

У процесі наукового пізнання мною застосовувалися методи як емпіричного, так і теоретичного рівнів.

Основним **емпіричним методом** для написання дисертації був *метод польових етнографічних досліджень*. Теренові матеріали авторки, використані у роботі, зібрані шляхом одноосібних короткотермінових етнографічних експедицій у 2010–2020 роках. Перші польові записи були зроблені під час студентської етнографічної практики під керівництвом проф. М. П. Тиводара. Згодом здійснювались *багаторазові експедиції за кущовим та маршрутним методами*. У цілому були застосовані різні прийоми обстеження: оглядове, вибіркоче, суцільне та повторне.

Збору етнографічного матеріалу передувало ознайомлення з науковою літературою, визначення концепції та категорійного апарату роботи, чітке формулювання проблематики експедицій, розробка питальників та визначення кількості одиниць обстеження. Усі виїзди проводились самостійно. Головними принципами комунікації з інформантами були наполегливість, терплячість та неупередженість. Для забезпечення інформативної об'єктивності всі дослідження фіксувалися стандартними прийомами фіксації та з допомогою

сучасних технічних засобів.

Первинна інформація, так би мовити, з перших уст, була отримана завдяки найскладнішій методиці польової роботи – *опитуванню*. Мною проводилось вибіркоче *усне опитування та відкрите інтерв'ювання*. Усні бесіди з респондентами (як індивідуальні так і колективні) дали можливість отримати не тільки фактографічний матеріал, а й допомогли у фіксації локальних варіацій назв обрядів та їх атрибутики. Вони спричинилися також до порівняльної характеристики та уточнення географії побутування певних компонентів обрядовості на теренах Закарпаття. Інтерв'ю, як відомо, дає найкращі результати тоді, коли проводиться за підготованими заздалегідь квестіонарами.

Дисертанткою були розроблені три комплексні програми-запитальники, за якими відбувалось інтерв'ювання респондентів. У ході дослідження ці квестіонари неодноразово корегувалися, доповнювалися та пристосовувалися до традиційних особливостей обстежуваного населеного пункту. Варто зауважити, що безпосередньо під час особистих бесід з носіями місцевої культури формулювалося безліч допоміжних питань, що допомагали краще зрозуміти суть того чи іншого обрядового явища. Кожне інтерв'ю було унікальним, адже розмова з інформантами велася на місцевому діалекті, використовуючи попередньо вивчені локальні назви тих чи інших речей. Це робило діалог спритнішим та конструктивнішим, додавало невимушеності.

Треба зауважити, що польові матеріали не були би такими цінними та цілісними якби не *стаціонарне дослідження* народної культури, адже авторка дисертації з народження проживає на Закарпатті. Тож одним із засадничих методів фіксації було *спостереження та безпосередня участь* у сімейних обрядах. А ці методи допевне передбачають особистий контакт дослідника з об'єктом наукових зацікавлень, органічне входження у повсякденне життя досліджуваної спільноти та вивчення її зсередини.

Об'єктами обстеження були села та селища міського типу. Для верифікації отриманих даних було поставлено за мету опитувати щонайменше двох респондентів у кожному населеному пункті. Їх середній вік – 72 роки. При виборі

інформаторів враховувалась їх стать, адже жінки більш обізнані у справах обрядової культури та охочіше йдуть на контакт. Необхідно підкреслити, що практично всі родильні, більшість весільних та частину поховальних обрядів традиційно виконують жінки. Вагітні, породіллі, повитухи, весільні свашки, кухарки, хрещені матері, плакальниці – це все сфера жіночого. Натомість чоловіки вільніше почуваються у розмові стосовно поховально-поминальних обрядів, адже тут поінформовані набагато більше. Виняток становлять весільні старости, котрі напам'ять знають увесь сценарій весільного дійства.

Добре відомо, що без відповідної фіксації навіть найточніші етнографічні матеріали не мають жодної наукової вартості. Тому велика увага приділялася правильному оформленню польової документації. Зошити польових матеріалів велися письмово вручну. А після розшифровки аудіозаписів інтерв'ю оформлялись у електронному вигляді. Згідно вимог, на початку кожного документа вказувалась деталізована етнографічна інформація: вихідні дані про інтерв'юера, відомості про респондентів та населені пункти. Результати теренових пошуків були впорядковані відповідно до методів класифікації та систематизації.

Варто наголосити, що у ході експедицій вдалося відшукати цінні чорно-білі світлини з минулого, що забезпечили репрезентативність дослідницької роботи. Завдяки фото- та відеофіксації сучасних компонентів обрядової культури я змогла зауважити малопомітні моменти, що стосуються хрестин, весілля та похорону.

На **теоретичному рівні** підготовки пропонованої дисертації були використані *узагальнення, абстрагування, порівняння, синтез, аналіз, типологізація, класифікація, метод індукції та дедукції*. Явища традиційного буття, у яких закодована етнокультурна інформація, досліджувалися у пізнавальному, асоціативно-образному, емоційно-етичному аспектах.

Теоретичну методологію дослідження становить комплексний підхід у поєднанні принципів історизму та об'єктивності. Принцип історизму проявляється у тому, що зміни соціального характеру впливають на формування

та розвиток обрядовості. Він вимагає вивчати усі процеси та обрядові явища у їх історичному становленні крізь призму історичних перспектив та парадигму взаємозв'язків з іншими предметами дійсності. Принцип об'єктивності полягає у тому, що процес пізнання закономірностей історичного процесу і вивчення компонентів традиційної культури повинен базуватися на висвітленні правдивої та максимально повної інформації. Перш ніж висувати певні гіпотези, дослідник повинен неупереджено ставитись до історичних реалій та скрупульозно перевіряти одержані результати.

Для узагальнення інформації, отриманої із польових матеріалів та інших джерел, застосовувався *компаративний (кросс-культурний) метод*. Даний спосіб дозволив шляхом порівняння визначити загальні та особливі риси традиційної сімейної обрядовості на теренах Закарпаття. Компаративний метод передбачає історико-генетичні, історико-типологічні та історико-дифузійні види порівняння. Завдяки цим прийомам є можливість прослідкувати генетичні зв'язки між спорідненими родильними, весільними та поховальними обрядами окремих етносів (українців, словаків, чехів, поляків, угорців, румунів); вивчити генезу аж до виявлення архетипів; встановити шляхи поширення окремих культурних компонентів; зрозуміти процеси акультурації. На практиці ця методика дозволила визначити причинно-наслідкові зв'язки рекомендацій і заборон, що стосуються вагітності, пологів, одягання наречених, їх вінчання, спорядження померлого, обрядодій під час похорону.

Неодмінно знадобився *метод типологічного аналізу*, що на сьогодні є універсальним способом систематизації емпіричного матеріалу. Ключовим поняттям тут виступає “тип” як ідеальна парадигма, що містить найістотніші риси досліджуваних явищ сімейної обрядовості. Даний метод на практиці проявляється у процедурах типологізації, класифікації та періодизації компонентів народної культури. Типологізація дозволяє поділити традиційну обрядовість на сімейну та календарну. Застосовуючи метод класифікації, у царині сімейної можна виділити цикли родильних, весільних та поховальних обрядів. Відтак кожен з циклів поділити на етапи: родильний (передпологові,

власне пологові, післяпологові); весільний (передвесільні, власне весільні, післявесільні); поховальний (передпоховальні, поховальні, поминальні).

Використаний *метод компонентного аналізу* дав змогу сконструювати структуру сімейної обрядовості, визначити її етнокультурні відмінності, вивчити етнічні особливості населення, з'ясувати наслідки взаємодії з традиціями сусідніх етносів. Даний метод був застосований для аналізу зібраних першоджерел та їх тематичної, територіальної систематизації, спрямованої на виділення локальних різновидів явищ сімейної обрядовості.

Застосування *структурно-семантичного методу* дало змогу дослідити семантику ритуальних явищ та світоглядних концептів, експлікувати внутрішній зміст раніше невідомого або нечіткого поняття чи терміну. Поряд з тим, вивчалась глибинна символіка атрибутики обрядів сімейного циклу.

У нагоді став і *реконструктивний метод*, в основі якого поняття пережитків. Його розробив Е. Тайлор, котрий під пережитками розумів ті звичаї та обряди, що переносяться з однієї стадії культури в іншу і, пристосовуючись до нових умов, стають живим свідченням минулого. Саме цим методом я послуговувалась при спостереженні сучасних родильних, весільних та поховальних обрядів. На щастя, реліктових явищ, особливо у весільній та поховальній обрядовості, збереглося достатньо. Це і дозволило в умовах сьогодення реконструювати обрядовий комплекс краю кін. XIX – п. п. XX ст.

Ключову роль відіграв *метод етнолінгвістичного аналізу*, який дав можливість дослідити зв'язки між мовними та культурними явищами. Народні традиції проаналізовано крізь призму лінгвістичних особливостей Закарпаття. Адже мова за Е. Сепіром – це мистецтво мислення, путівник по соціальній дійсності. У цій студії рясно представлені різні форми духовної культури: вербальні (лексика, пареміологія, фразеологія, фольклор), ментальні (вірування, звичаї) та акціональні (ритуали). Значна кількість діалектизмів виводить роботу на якісно новий рівень раціонального пізнання сімейної обрядовості Закарпаття.

У дисертації збережено мовно-діалектні особливості у назвах обрядодій та атрибутів. Це зроблено вслід за І. Могильницьким [246, с. 83], М. Лучкаєм [403,

old. 5], Ю. Жатковичем [125, с. 2], Я. Головацьким [105, с. 164], В. Гнатюком¹ [101, с. 10], І. Верхратським [92, с. 8, 11], Г. Стрипським [217, old. 142], І. Панькевичем [343, с. 1; 344, с. 59, 94], П. Світликом [181, с. 35], П. Богатирьовим [231, с. 171], Е. Балецьким [89, с. 225], Й. Дзендзелівським [113, с. 6, 10], котрі впевнено відзначали самобутність закарпатського діалекту та найбільш точно його передавали за допомогою використання латиничної угорської чи німецької літери “ü” та кириличної старослов’янської “ы”. Для мене є важливо і принципово зберегти живу мелодію мови оригіналу та підкреслити специфіку краю. Далі наведу фонетичну транскрипцію літер. “Û” – лабілізований високого піднесення звук “і”, що в ряді говорів Закарпаття є рефлексом давніх етимологічних “о”, “е” в новозакритих складах. Літера “ü” вимовляється як [iʏ]. “ЪГ” – гортанний звук високого піднесення середнього ряду, нелабілізований.

На мою думку, використання у цій студії літер “ü” та “ы” є дуже доцільним, оскільки автентична передача змісту обрядодій та назв атрибутів без їх вживання не можлива а ргіогі. Звичайно, це дещо комплікує правопис, але для досягнення неповторності місцевого колориту достеменно правильною є якнайточніша інтерпретація, а відтак і написання слів-діалектизмів. Бо як писав П. Світлик, щоб *“оргинальності ни втратити ... важливый чистый діялект”* [181, с. 35]. У тексті діалектизми подані в дужках та у лапках. З метою оригінального прочитання слів розставлені наголоси. В окремих випадках представлені варіанти лексем з регулярними фонетичними змінами, що відображають різноманіття локальних говорів та живої розмовної мови. Однак за основу взято діалект боржавських долинян. Для фактографічної достовірності деяких відомостей та тверджень у дисертації цитується пряма мова респондентів.

Підсумовуючи, зазначу, що при написанні цієї студії було застосовано ряд наукових методів та принципів, які дозволили сформувати цілісну картину дослідження. Виконання роботи проходило на основі поєднання загальнонаукових та спеціально-наукових методик, що дозволили всебічно

¹ Володимир Гнатюк зазначав, що звук вимовляється як німецьке чи угорське “ü”, але для його позначення на письмі прийняв для себе букву “ö”.

проаналізувати найцікавіші аспекти сімейної обрядовості. Перевага надавалася емпіричним методам пізнання, а саме польовим етнографічним дослідженням із застосуванням спостереження та інтерв'ювання, які й склали основну джерельну базу дисертації. На етапі впорядкування матеріалу та формулювання наукових гіпотез незамінними виступили теоретичні методи, такі як: компаративний, типологічний, структурно-семантичний, реконструктивний і етнолінгвістичний.

На основі вищесказаного можна навести такі **висновки до розділу:**

У цій частині дисертації розглянуто стан дослідження сімейної обрядовості Закарпаття. Важлива увага приділена джерельній базі роботи, основу якої становлять особисті польові матеріали авторки. Попри значну кількість досліджень, присвячених традиційній обрядовості України, помітним є брак матеріалу із Закарпаття. Безперечно, у справі вивчення сімейних обрядів нашого краю зроблено немало, проте ці напрацювання репрезентовані в етнографічній літературі фрагментарно або лише описово. А спеціальної праці про сімейну обрядовість українців Закарпаття досі немає.

Ця робота пройшла необхідні етапи розвитку: від фактографічних даних до аналітичної студії. Від опису обрядів до експлікації та наукової інтерпретації. Завдяки залученню ряду методів етнологічного дослідження вдалося проаналізувати і систематизувати польові та архівні матеріали, співставити їх із даними опублікованих джерел та літератури, а також здійснити узагальнення отриманої інформації. Так, кожен з використаних методів є лише окремою візією осмислення етнокультурних явищ. Тому лише комплексне їх застосування допомагає у розв'язанні складних наукових проблем, таких як культурогенез та еволюція родильної, весільної та поховально-поминальної обрядовості зокрема.

Тож спираючись на власні 10-річні польові дослідження, архівні матеріали, друковані джерела, праці попередників та володіючи базовими знаннями теорії й методології народознавчої науки, я прагну створити ґрунтовну працю про традиційну сімейну обрядовість Закарпаття, а відтак заповнити етнологічні лакуни у вивченні української обрядовості в цілому.

РОЗДІЛ 2. РОДИЛЬНІ ОБРЯДИ І ЗВИЧАЇ У ІСТОРИЧНІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ

Народження дитини займало одне із провідних місць у циклі сімейної обрядовості Закарпаття. Цей акт знаменував початок людського життя. Вагітність жінки вважалася особливим станом, близьким до сакрального. За визначенням З. Кузелі – це період у житті жінки, який абсорбує її психічні та фізичні сили, це час, у якому вона мусить стати невідільницею материнської любові [267, с. 1]. О. Боряк пише, що вагітність завжди сприймалась не стільки як медичний факт, а як промисел Божий, коли все суще детерміновано волею Творця [237, с. 6]. У біологічному аспекті пологи вважались природною фізіологічною функцією жіночого організму. Але життя доводило, що для родопомочі потрібні емпіричні знання.

Народні традиції родильного циклу охоплюють низку усталених вірувань, звичаїв, обрядів, пересторог, заборон, практичних та магічних дій. У їх комплексі, за традиційною схемою, виокремлюються *допологові, власне пологові та післяпологові обряди*. Квінтесенцією усіх цих чинностей було забезпечити необхідні передумови для успішних пологів, появу на світ здорового немовляти, післяпологове ритуальне очищення матері та дитини, їх охорону від небезпечного впливу злих сил, а також прилучення новонародженого до роду, громади і християнської спільноти. У системі родильної обрядовості розглядатимемо жінку в трьох статусних ролях за градацією, а саме: вагітна, породілля та мати.

2. 1. Допологові звичаї у функціональному аспекті

В українців Закарпаття до середини ХХ ст. широко побутували уявлення про сакраментальний зв'язок ще ненародженої дитини із вчинками вагітної жінки. Допологові звичаї, рекомендації і табу мали сприяти нормальному протіканню вагітності, благополучним пологам, народженню фізично й розумово повноцінної дитини. Вироблені багатьма поколіннями превентивні

засоби та ритуально-санкціонуючі норми були спрямовані на забезпечення нормального генераційного відтворення та репродуктивного здоров'я у межах локального колективу [409, с. 61].

На Закарпатті до вагітної жінки ставилися з повагою, але надто не шанували. Разом з усіма вона *“ходила у поле, колóла дры́ва, метáла [кидала – І. Ч.] копíці”* [59]. У багатодітних сім'ях вагітність матері була звичним явищем. *“Дітій було мно́го у людій, а жили в одній хатинці з одніми двері́ма”* – згадують респонденти [13, арк. 1]. З цього приводу в народі була приказка: *“Діти-діти, де вас діти?”* Бойки Міжгірщини жартували: *“У нас ся туй [тут – І. Ч.] родя́ть лиш рі́па [картопля – І. Ч.] та діти!”* Багато (*“чітаво”*) дітей помирало при народженні або ж у малолітньому віці. Ось такі відомості про побут гуцулів, до прикладу, знаходимо у В. Гнатюка: *“П'ятнадцять, а навіть двадцятиразові породи межі гуцулками не належать зовсім до рідкості, хоть із дітей виховається звичайно лédва четвертина, а три четвертини вмирає”* [100, с. 21]. Не усвідомлюючи істинних причин нещасних випадків при пологах, люди звинувачували у смертності ворожіння та чари. У зв'язку з важкими соціально-економічними умовами вагітні жінки часто не дотримувались режиму харчування та відпочинку, що призводило до народження кволих дітей [279, с. 238].

Для позначення вагітності на Закарпатті використовувались різні евфемічні субститути. Долиняни казали *“то́вста”, “ниле́гка”, “нигиверна́”, “ва́жна”, “тягі́тна”, “у тяжі́”, “у тяжисти́”, “потяго́тіла”, “зайшла́ у тяготу́”, “береме́нна”, “у поло́женю”, “ни сама́”*. Гуцули – *“тьи́жка́”, “тьигóтна”, “огрї́дна”, “надї́жна”, “трудна́”, “ни сама́ собóв”*. Лемки, як і більшість перечинсько-березнянських та ужанських долинян, називали вагітну терміном *“гру́ба”*. На Бойківщині прижилася фразема *“має за по́ясом”* і лексема *“самодру́га”*. Та пори те, остання із застережливостію щодо особливого стану жінки вживалася повсюдно на Закарпатті. Універсальною для всіх етнографічних груп краю була лексема *“тя́жка́”*. У ході польових досліджень було зафіксовано евфемізми з відтінком іронії та зневаги: *“черевáта”,*

“кілюхата”, “тєрина”, “з бємбехом”, “така, ги [як – І. Ч.] гора”.

Для виявлення вагітності слугували припинення менструацій, зміна фігури (розширення тазу, збільшення грудей, набір ваги), блідість, поява коричневих плям на обличчі, нудота, зміна смаку та психічного стану. В селі казали: “Поправилася, бїзьївно [напевно – І. Ч.] тóвста” [43]. А моменти, коли жінку “бажїло” на особливі продукти, у народі завжди пов’язували з її делікатним станом.

Знаними були народні способи діагностування вагітності. Загальновідомим був метод занурення голки у мідну посудину з сечею жінки. Якщо на голці до ранку з’являлися червоні краплі – вагітність підтверджувалась. Про це писав ще антрополог Ю. Талько-Гринцевич [406, с. 66]. Дуже специфічний спосіб був у румунів, котрі встромляли голку у образ Діви Марії і спостерігали, чи вона заржавіє, чи ні [218, с. 21].

Щоб уникнути макросомії плоду, вагітна майже до самих пологів брала участь в усіх посильних роботах та багато рухалась. Але поза тим, вона не мала перевтомлюватись фізичною працею і піднімати важкого, щоб не “зсі́нутися й закровотєчити” [229, с. 3]. Щоправда, дійсність, як свідчать етнофори, була дещо відмінною. Будучи “у полóженю” жінки виконували усі господарські та хатні роботи: “уші́тко [усе – І. Ч.] робили, пряли, ткали из черевом на крóснах [ткацькому верстаті – І. Ч.], йшли у поле, щи й косі́ли” [1, арк. 1].

Українці Закарпаття, як і усі слов’янські народи, вірили в те, що психологічний стан і поведінка матері у період вагітності напряму передається дитині. Тому, дізнавшись про свою вагітність, жінка повинна мати піднесений настрій, бути привітною, врівноваженою, оскільки такі якості неодмінно будуть притаманні її нащадку. Якщо вона буде дратуватися, сваритися, лягтися – “діті́на буде зла”.

Для виношування здорового плоду, вагітна, будучи так званою прелімінальною особою (у стані відокремлення, сепарації), знаходилась фактично в полоні різноманітних ритуальних заборон, приписів та рекомендацій. За формулами мотивацій спробую виділити спрямовані на:

- Народження здорової дитини
- Запобігання появі плям та знаків на тілі немовляти
- Нормальні пологи
- Захист вагітної жінки
- Убезпечення оточуючих від впливу вагітної

Почну з тих, що **застерігали від вроджених розумових і фізичних патологій у дитини**. Усвідомивши свій делікатний стан, жінка мала сповістити про це свою родину (“*фамілію*”, “*файту*”). Існувала пересторога щодо приховування, а саме народження німої дитинки: “*Кить* [якщо – І. Ч.] *дако* [хтось – І. Ч.] *ни хоче, обы* [щоби – І. Ч.] *знали, дітіна пак* [потім – І. Ч.] *довго ни говоріть*” [17, арк. 20]. Та зазвичай жінки намагались якомога довше таїти свою вагітність, щоб не наражатися на небезпеку від зурочення та ворожіння. Гуцулки з цією метою підперізувались широким вовняним поясом, у якому навіть спали [14, арк. 1]. Але довго замовчувати свій стан не доводилось, адже вагітна не брала участі в обходах церкви, щоб дитина не заходила від плачу (СвлКрц) [51]. Вона не обходила труну на похороні, не заглядала у могилу, аби немовля не було блідим (МукЧин)¹ [124, с. 211]. Йдучи на похорон, бойки та лемки радили вагітній зачепити на одяг шпильку, намотати на палець червону нитку і перебирати її у кишені, зосередившись на цьому, не думаючи про мерця (ВлвВВ, ВлкУжк)² [16, арк. 2; 22, арк. 27]. На похорон дитини “*самодруга жонá*” не йшла взагалі. Вірили, якщо вона почує дзвін за померлим, у малюка виросте мертва кістка³ [108, с. 172].

Злякавшись, вагітна не повинна кричати, бо дитина буде гикавою. Їй не слід купатися у річці, щоб маля не було плаксивим (“*ревлівым*”) (Мжг) [10, арк. 4]. Не можна переступати через жабу-“*коронавку*”, бо дитинча довго не ходитиме, а повзатиме, як жаба. Вагітній не радили (“*ни сувітно*”) вживати алкоголь, щоб дитина не була п’яницею. Не дай Боже клясти (“*лájати*”, “*лáти*”,

¹ Такі перестороги зафіксовані у чехів, поляків, німців та євреїв [267, с. 10].

² Аналогічні речі дослідники фіксували і у бойків Старосамбірщини. [269, с. 612].

³ Марко Грушевський відзначав, що вагітній не можна чути “вічної пам’яті”, бо народиться неохайне, юродиве дитя [267, с. 150].

“кльисті”). Жінці не належало “стрічи” волосся, бо буде слабке у немовляти [42]. Гуцули Рахівщини вірили, що це вкорочувало віку дитині¹ [13, арк. 2]. А бойки Галичини гадали, що дитя може “мову стратити” [269, с. 612].

“Грубій” не дозволялося переступати через поріг, якщо у нім затята сокира (“фійса”), оскільки дитина на носі чи губах матиме рубець [111, с. 189]. Не можна (“ни слобінно”) їсти зі шербатого посуду чи з ножа, бо немовля народиться із заячою губою (ІршІмс, СвлГлб)² [42; 66]. У селах пониззя р. Латориця з цією пересторогою жінці наказували не сваритися (“вадитися”). Бойки застерігали їсти з ополоника (“варіхы”), бо у малюка буде великий рот (МжгПдб) [88, с. 37]. На Воловеччині вірили, що дитя довго не говоритиме, якщо вагітна їстиме гриби. Остерігали від вживання риби, адже вірили, що тоді малечі тектиме слина (“буде ся слінити”) (ВлвВВ, МжгВС). Лемки не радили їсти зайчатини, бо дитина буде косоокою (ВлкСтр) [115, к. 319]. А галицькі гуцули вважали, якщо близька до пологів жінка їсть яблуко – дитина матиме бородавки [202, с. 11].

Надзвичайно давнім є вірування у те, що тіло дитяти на етапі формування здатне приймати ознаки із зовнішнього світу. Шкідливість задивляння та дивування відома багатьом народам світу. Такі явища традиційної культури можемо віднести до симпатичних, тобто заснованих на аналогіях. Отож жінці при надії радили уникати зустрічей і задивлятися на калік (“кóвдошів”), негарних на вигляд людей, оскільки це могло позначитись на фізичному розвитку плоду: “На кóвдоша ни трéба дивіти, бо мóже ся дітіна вдáти” (Мжг) [10, арк. 20]. Л. Дем’ян зазначав, що вагітна “сокóтиться [бережеться – І. Ч.], щобý ни упозератися на щось нифáйное, пулькáтоє або з великым ротом, бо така й дітіна буде” [111, с. 189]. Саме тому їй радили дивитись на красиві образи та вродливих людей. Цікаво, що у містах відомою була заборона оглядатись на сажотруса, аби не народити чорне дитя [192, с. 129].

Вагітній не дозволяли дивитися (“нікати”, “здріти”, “позирáти”,

¹ Такі самі переконання мали румуни та українці Буковини [330, с. 807].

² В Україні з цією пересторогою вагітній забороняли різати м’ясо чи рубати дрова [266, с. 24].

“дивіти”, “дивітиси”) на померлого. А коли вже так сталося, жінка мала примовити: “*Ни самá на тя* [тебе – І. Ч.] *нікаву, ай самодру́га*” [39]. Гуцули Рахівщини казали, що “*зіє* [треба – І. Ч.] *си зга́дувати*” / “*ся споминáти*” при ступанні через “*наворóзы*” чи нитки, при здивуванні, переляку та зустрічі з калікою. Вербальна формула залишалась тою самою: “*Ни сама ступáю / си диву́ю, а самодру́га*” [12, арк. 1; 13, арк. 2]. Поміж тим, вагітній було не слід дивитись на блискавку та вогонь (“*огінь*”), переступати через попіл. Це загрожувало появою у дитини криваво-червоних родимок чи вогняної висипки (ВлвВВ, ІршГрб) [16, арк. 2; 42]. Якщо дути на вогонь – дитя буде задихатися (МжгРзт). Під час вагітності мати не повинна носити намиста, щоб у немовляти не було плям на шиї. Їй не можна вбивати жабу, змію чи мишу, оскільки на дитячому обличчі буде знак, схожий на вбиту тварину [111, с. 189]. Жінка не сміла щось вкрасти, бо на тілі малюка неодмінно буде знак украденої речі: “*Як украде ци* [чи – І. Ч.] *огірок, ци шось такóє, та буде відзнак то́го*”¹ [10, арк. 21]. Коли вагітна когось чи чогось злякалась (“*напудилася*”), то “*сохрáнь Бóже*” торкатись руками лиця, бо на обличчі дитини “*удóб’єся роді́ма пляма*” (ІршВР) [42]. Якщо їсти зрілі горіхи, помідори (“*парадичкы́*”), черешні чи сливи – у жінки буде двійня (ТячКрч). Їй не радили стояти на порозі, бо дитина буде дуже високою, і “*буде бити головóв у одві́рок*” (СвлГлб) [66]. “*Тяжкій*” жінці не варто гладити kota (“*мацура́*”), бо маля буде волосатим² (ВлвВВ).

Дотримуючись певних рекомендацій старших, формувати зовнішність майбутньої дитини заходилися й матері. Так, аби дитинка мала кучеряве волосся, жінка у перші місяці вагітності йшла до столярні, де “*мала украсти собі па́ру* [кілька – І. Ч.] *закручених стру́жок, и носити вто у же́бі* [це у кишені – І. Ч.]” (ІршІмс) [39]. За іншим варіантом, вона мала рвати горох і думати про вигляд маляти. Щоб дитина мала солодке життя, жінці радили їсти мед [59].

¹ У випадку народження дитини із плямою, гуцули радили молодій матері, годуючи правою “*цьицькою*”, сідати між порогами і “*зга́дувати си*”, що і коли вона вкрала чи чого злякалася. При тому жінка мала язиком злизувати пляму на тілі дитини. [12, арк. 1; 13, арк. 2].

² Аналогічні перестороги були у румунів Сторожинецького району Чернівецької області [330, с. 807].

Низка заборон пов'язана із гарантуванням виношування здорового плоду та нормальних пологів. Про легкі пологи дбали протягом усієї вагітності. Більше того, про це турбувалися ще на весіллі. Щоб пологи були успішними, не слід було повідомляти про їх можливий час. Якщо про це знатиме багато людей, то, за повір'ям, вони будуть важкими¹. Вагітна не повинна допомагати у приготуванні поминальних трапез, оскільки дитина може завмерти. Їй не можна перелізати через дишло (“руд”), бо шия немовляти буде обвита пуповиною (ІршВР)²³ [82, с. 23]. На Тячівщині вважали, що тоді жінка виношуватиме плід дванадцять місяців, як кобила (ТячКрв) [60]. А на Великоберезнянщині – що дитя матиме судоми. Через пересторогу обвиття пуповиною “груба” не заходила у грядки з городиною, що в'ється (ХусЛип) [414], не лізла через пліт (“у струнку”) та попід “друт” (ВлкУжк) [22, арк. 2], не вішала одяг (“ш'ятя”) на мотузку (“шп'аргу”) (УжгАнт) [115, к. 319], не носила поясу (МукЧин) [2, арк. 1]. Тобто мала остерігатися усіх предметів, що своєю формою нагадували пуповину. Носіння поясу могло загрожувати ще й рубцем на носику дитини (МжГВС). Жінці у стані вагітності строго забороняли (“зак'азували”) пришивати на собі одяг, аби плацента не приросла до дитини (ІршІмс), та щоб їй не “зашийти розум” (РахВБ) [42; 13, арк. 2]. У окремих селах вагітна взагалі не сміла шити, бо “ротик вать [або – І. Ч.] очи зашиє дітіні”, а плести, бо “пупок заплет'ється” (СвлДус)⁴ [70]. Заборона накладалася на статеві стосунки з чоловіком, принаймні в другій половині вагітності. Жінці “у полóженю” не радили їсти багато м'яса, бо важко “р'одитиме”. Вона не сміла пройти поміж двох чоловіків (“хл'онів”) чи вдарити домашню тварину, бо у дитинчати може бути “щиць”⁵ (ВлкЛуг) [24, арк. 1]. Ця сама хвороба загрожувала, якщо вагітна замісила би хліб без фартуха (“шурца”) чи сіла би на порожній міх від муки (ВлвТиш) [33]. Деінде вірили, якщо вона загалом

¹ Марко Грушевський зауважував, що породіллі прийдеться мучитись за гріхи кожного зі знаючих [266, с. 43].

² З цією ж мотивацією на інших теренах України, як і в багатьох слов'янських народів, вагітній забороняли проходити попід мотузкою, переступати коромисло, шнур, упряж чи плуг, мотати нитки [266, с. 24].

³ Ще одним поясненням заборони лізти через дишло було те, що у дитини буде великий статевий орган [231, с. 247].

⁴ Аналогічні уявлення мали українці Галичини та Буковини [269, с. 807].

⁵ Щиць – вроджена хвороба, схожа на астму, що активізувалась у повний чи новий місяць.

працюватиме з мукою – у дитини буде туберкульоз (“*лишиць*”) (УжгДбр) [74]. Угорці вважали, що їй не слід розпалювати піч, білити тканину та ткати у п’ятницю, бо може народити мертве немовля [401, old. 157].

Ряд приписів вагітна жінка виконувала для захисту від нечистої сили та людських зурочень (“*объ́ і [її – І. Ч.] ни вреклі́*”). Так, вона носила на лівій руці червону нитку. Подекуди ця нитка мала дев’ять вузликів, зав’язаних у вечір п’ятниці (ІршКшн) [43]. Міжгірські бойкині носили за поясом “*часні́к*”. Лемкині завжди мали коло себе прósкуру. Гуцулки носили у “*шма́тю*” спеціальний багатокомпонентний оберіг: гусяче перо, у стержень якого вкладали ртуть (“*живе срібло*”), мак-самосівку, пшеницю, “*дору*”¹, ладан – і все це “*засипа́ли*” восковою свічкою. Небезпека та отруйність ртуті була відома здавна, та при спробах вияснити причини використання даного оберегу відповіді були одностайними: “*Бабка носила, мамка носила, та й я му носити. Біда їх не взы́ла, та й мене ни візьме*” (РахВдр)²³ [12, арк. 1]. У селах долини р. Боржава після заходу сонця вагітній не належало виходити надвір без хустки. Строго заборонялось викидати сміття, виливати воду та помиї через поріг (ІршІмс) [39]. У селах пониззя р. Тересля їй не радили переходити через ріку на свята, бо “*набрeдé собі якусь бiду*” [115, к. 319]. “*Тяжкiй*” жінці не варто бути хрещеною матір’ю, щоб не занепасти похресника чи свою дитину. Обов’язком для неї була щоденна молитва. Перед пологами жінка мала висповідатися.

У народі було переконання, що вагітна може негативно впливати на оточення, навіть на природу. Тут вбачаємо сакралізацію її особи як тієї, що знаходиться на доритуальному прелімінальному етапі переходу. Вагітну не допускали до садово-городніх робіт, вважаючи, що все посаджене чи оброблене нею не дасть урожаю. Водночас жінці при надії не слід соромитись попросити їсти, бо довго “*ла́комачись*” вона може втратити дитину⁴. Поряд з тим, усі

¹ Дорá – освячений у церкві хліб.

² Дослідник Р. Ф. Кайндль писав, що носіння ртуті для гуцулок було “чудовим засобом забезпечитися палкішою взаємністю у коханні” [291, с. 23]. А за свідченням моїх респонденток-гуцулок та бойкинь, аналогічний оберіг завжди тримали біля новонародженої дитини. Його ж клали на кут, коли “*завійзували*” хату.

³ П. Богатирьов колись висунув гіпотезу, що обряди, які не мають чіткого пояснення сьогодні, могли не мати його ніколи і виникали внаслідок логічної помилки [231, с. 190].

⁴ В угорців вагітна за столом мала виключне право першою брати їжу [401, old. 157].

прохання та забаганки вагітної належить виконувати. Щодо цього зафіксовано такі вербальні формули-мотивування: “Аби й останнє – треба дати, бо то вона не собі, а дитяти” (МукЛхв) [229, с. 233]; “Китъ ййв [йй – І. Ч.] шось ни дати́, та мійль ізість усьо́ цуря [одяг – І. Ч.]” (ІршЧН, ВлвВВ) [40; 16, арк. 2]; “Мыши выд тя гати́ [штани – І. Ч.] погрызут” (Мжг) [10, арк. 4]; “Йик ни дати шос, а она́ перейде дорогу, та чирьики́ меш мати” (РахБгд) [85, с. 51]. Лемки у цій ситуації мали оберегову формулу: “Мое шматя – в твоїй коморі” (ВлкУжк) [22, арк. 29]. Бойки Галичини мали схожі застороги [269, с. 613]. На Волині цю кару можна було відвернути, кинувши вслід жінці хлібом [317, с. 858]. Відмічу, що більшість вищеподаних настанов, серед яких чимало раціональних, залишаються актуальними і для сучасного населення Закарпаття.

Важливим аспектом допологової обрядовості була підготовка до появи дитини. У період вагітності майбутня матір “вшитко собі рixтувала”. До прикладу, наперед “драла” пелюшки, аби дитина, як підросте, не дерла на собі одяг (“цуря”, “цундря”, “платя”, “рjндя”, “шматя”, “шатя”, “одінь”, “убраня”). Пелюшки для дівчинки готували із жіночого одягу. Хлопцеві – із ношеного чоловічого, щоб був справедливий. Бо як зробити із жіночого, то буде “курваши” – ходитиме за дівками [111, с. 189]. Таке використання уживаного одягу, як вважає М. Маєрчик, несло “інтегративну семантику апробованости, верифікованости” [322, с. 169]. Хоча у традиції більшості сіл дитячого одягу заздалегідь не готували, оскільки цим можна було накликати смерть. Гуцули казали: “То си ни годит”. Гадаю, що такий звичай (“звык”) мав під собою логічне підґрунтя, оскільки у разі смерті немовляти факт повної підготовки ще більше травмував би матір.

Низка своєрідних народних повір’їв, заснованих на спостережливості селян, стосувалися визначення статі майбутньої дитини. Як відомо, у традиційному суспільстві передусім віталоя народження хлопчика, майбутнього господаря, що стане гідною заміною батька (“няня”, “вітця”). Тому не дивно, що чимало весільних обрядових чинностей були скеровані на

народження дітей чоловічої статі¹. Респонденти жартома згадують, що при народженні хлопчика на запитання “*Шшо [що – І. Ч.] ся врóдило?*” батько гордо відповідав: “*Сын!*”, а дівчинки: “*Шшо, шшо? Дітіна!*”

Спостерігаючи за вагітною, звертали увагу (“*творілися*”) на форму живота, зміни на обличчі та смакові пріоритети. Старожили ще й досі упевнені, якщо живіт випуклий та піднятий уверх (“*удгóрі*”), треба чекати хлопчика, якщо опущений та розширений у боки – дівчинку [2, арк. 1; 10, арк. 4]. Стосовно лексеми “живіт”, то очевидним є її зв’язок із лексемою “життя”. Так, старослов’янське “живот” означало “життя”. О. Боряк слушно відмітила, що чеське “*život*”, польське “*żywot*” та литовське “*žyvatas*” вживаються у двох значеннях – “матка” та “життя” [237, с. 241].

Зважаючи на перебіг вагітності, гадали, якщо жінка не гладшала у боках (“у клубах”), варто чекати на дівчину. Якщо майбутня мати втрачала привабливість і красу (“*паскунніла*”), її обличчя вкривалось ластовинням (“*ністрітами*”), то народиться дівчинка. Коли вона не змінювалась або красивішала (“*файніла*”) – хлопчик (ІршКшн) [43]. Подейкували, що “*дівочка уд [від – І. Ч.] матері бере красу, а хлопниць – силу*”. У разі відхилення від орієнтовного часу пологів, тлумачили: дівчат не доношують, хлопців переношують [295, с. 474]. Щодо смакових уподобань гуцули були переконані, як “*кігне на квасне*”, буде хлопець, на солодке – дівчина (РахВдр) [12, арк. 1]. Якщо вагітна воліє їсти хлібну кірочку, слід чекати хлопчика, а коли м’якушку – “*дівочку*” (СвлКрц, ВинПдв) [51; 61]. Як бачимо, більшість народних передбачень базувалися саме на фізіологічних ознаках.

Власне, діагностувати стать дитини могла і сама вагітна. А. Павлюк з смт. Великий Бичків повідомила про метод, апробований старими гуцулками. До трьох місяців треба лягти на рівну поверхню і, пальпуючи руками низ живота, знайти матку. Якщо відносно середини живота це “*ясчкó*” більше в праву сторону, то буде хлопець, а як у ліву – дівчина (РахВБ) [13, арк. 3]. Стать дитинки

¹ Вони будуть розглянуті у наступному розділі.

визначали й за тим, у якому боці мати вперше почує плід. Зазвичай правий бік вказував на хлопця, а лівий – на дівчину [218, s. 30]. Потемніння ареоли на грудях свідчило про вагітність дівчинкою¹.

Статеві стосунки, а відтак і зачаття дитини заборонялось у період постів (“говіння”), великі річні свята та у неділю. Респондентки стверджують: “Тоді гріх уд Бога сполучуватися”. Основною мотивацією таких заборон було народження фізично та психічно неповноцінних дітей². Думаю, що насправді такі заборони мали своєю метою регуляцію народжуваності, а саме зменшення її показників. І. Ігнатенко, до речі, називає ці релігійні заборони “легітимним способом контрацепції” [285, с. 132]. Адже у цей час за християнськими канонами люди повинні молитися, а не задовольняти свої потреби. Та попри те, народжувалось багато небажаних дітей, про яких казали “сокочені діти”. Часто чоловіки звинувачували у черговій вагітності своїх дружин: “Ни встигнеш ся до тя докинути [доторкнутись – І. Ч.], уже сь жерébна!” [13, арк. 14].

У традиційному суспільстві була відома й техніка запобігання вагітності. Із методів контрацепції найпоширенішим був “тряпочний” метод, що в сучасній термінології фігурує як “перерваний статевий акт” (coitus interruptus). Щоб уникнути чергової вагітності, жінки намагалися якомога довше годувати дітей грудьми³. Цей спосіб був повсюдно відомим і найбезпечнішим. Поза тим, жінки вдавалися до ризикованих методів, таких як: змашування шийки матки медом чи оливою, спринцювання сечею та карболовою кислотою (фенолом). Гуцулки з цією метою ложками їли сіль. Одним із переконань було те, що запліднення не відбудеться, якщо жінка матиме стосунки з кількома чоловіками або помочиться одразу після статевого акту [218, s. 15-16]. Це свідчить про незнання будови репродуктивних органів.

Щодо магічних дій, то відомим було спалювання сорочки з місячною кров’ю⁴. Галицькі гуцулки, скажімо, “проти дітій” носили на шиї горіхову

¹ В Україні відома ще одна ознака статі дитини: тверді груди – на дівчинку, м’які – на хлопчика [266, с. 21].

² Про те, що така дитина народиться калікою, писав і П. Шекерик-Доників на галицькій Гуцульщині [199, с. 88].

³ Жінку, котра годує грудьми, називали “плекáчков”.

⁴ Росіяни з цією метою спалювали сорочку після першої шлюбної ночі [315, с. 163].

шкаралупу з очима “*кертїці*” та миші, крилом кажана, головою мотиля, “*живим сріблом*”, вушком голки, сажею та ладаном [201, с. 9]. У центральних областях України жінки їли хліб із шерстю ялової корови [286, с. 226].

Статеві стосунки були неприпустимими під час менструації¹. Якщо у такий час зачнеться дитина, гадали, що “*тотó [то – І. Ч.] вовку́н буде*” [10, арк. 5]. Угорці вірили, що таке дитя народиться з ранами [218, с. 2]. Поляки застерігали, що воно матиме маніакальні риси [221, с. 118]. А от на сході України думали, що така дитина буде красивою [285, с. 66].

Безпліддя практично не піддавалось лікуванню, і вважалося карою за гріхи. Найдієвішим методом вважався піст “*за ча́до*” у п’ятницю перед Різдом чи Великоднем, а також ходіння по монастирях. Закарпатські лемкині мали “перевірений” спосіб швидко завагітніти: “*Просили сорочку від жоньї, шо мала много дітї, і надїва́ли на тоту́ ніч, коли їм треба б́ыло*” [22, арк. 48]. Одним із магїчних способів настання вагітності було сідання на плаценту жінки, що народила вперше [218, с. 10]. До цього вдавались і бойкині Старосамбірщини, котрі до того ж пили настоянку пуповини [269, с. 613]. В Україні відомі різні методики з такими інгредієнтами: вивар барвінку чи жита, котяче містище, кров із пуповини і т. ін. [267, с. 117].

Зачаття дитини у традиційному суспільстві сприймалось неоднозначно. У явно негативній формі воно виражалось лексичними зворотами “*дітїну чинїти*”, “*дітвакá прáвити*”. Стосовно скорої вагітності після весілля радо висловлювались: “*До року нївроку!*”, а презирливо: “*Пéрвої но́чи голова́ тай о́чи*”. Гарантувати плідність молодим намагались за допомогою магїчних дій ще на весіллі².

Щодо зачаття дитини бажаної статі народ теж мав своєрідні рецепти. У нагоді тут ставали речі, просякнуті чоловічою чи жіночою семантикою. Коли батьки бажали зачати хлопчика, під голову клали шапку (“*крисáню*”), якщо дівчинку – хустку (МукЧин, Мжг) [10, арк. 22-23]. “*На хлопця*” під ліжко радили

¹ Це підтверджує і сучасна офіційна медицина.

² Про це йтиметься у наступному розділі.

покласти сокиру (“*бáлту*”) чи молоток (*кленáч*) (ІршВР, УжгВД) [17, арк. 28; 27, арк. 5]. Варто наголосити, що й сьогодні, жартуючи про народження самих дівчат, батькові кажуть: “*Ты ни гóден був бáлту пуд пóстіль* [під ліжко – І. Ч.] *пóкласти?*” Стосовно пристрасті батьків відзначали, якщо чоловік більше любить жінку, буде “*дівочка*”, якщо навпаки – хлопчик. Значення надавали стороні, на якій зачато дитину: правий бік прогнозував хлопця, а лівий – дівчину. За матеріалами Ю. Талько-Гринцевича, аби народити хлопця, жінка держала чоловіка за правий тестикул [365, с. 29]. Для того, щоб зачаття успішно відбулося, жінці радили полежати у спокійному стані: “*лячи́ на чéрево, обы́ ся прижїло*”, “*никúды ни йти, нич* [нічого – І. Ч.] *тяжкóе ни пуднимáти*”. Угорці вірили, якщо жінка в “ту хвилину” засміється, то народиться дівчинка [267, с. 134]. Тож бачимо, що у багатьох моментах обрядового тексту при визначенні статі дитини актуалізувалася опозиція праве / ліве.

Як видно із викладеного матеріалу, жінка у часі своєї вагітності перебувала в особливому переходовому статусі, який передбачав строгі заборони, обмеження та ряд рекомендацій. Вона була відсторонена від певних обрядів, як-от: обхід церкви, хрестини та похорон. Їй забороняли задивлятися, дивуватися, лякатися, сваритися, тривожитися, носити певні елементи одягу, їсти окремі продукти, стригтися, брати щось без дозволу, переступати перепони та деякі речі. Протягом усієї вагітності жінка мала щохвилино усвідомлювати свій стан (“*тя́мити, яка она́ є*”), що відображалось на регламентації її поведінки. Проаналізувавши описані табу та рекомендації, можу з упевненістю сказати, що всі вони базувалися на законах контагіозної та імітативної магії. Головними тут поставали мотиви контакту та подібності.

Водночас вагітна виступала об’єктом спостережень для оточуючих, котрі за певними ознаками вгадували стать майбутньої дитини. Окрім того, зачаття дитини, як і статеве життя, у сільському соціумі строго регламентувалося церквою. Методи уникнення вагітності засуджувались християнською мораллю і розцінювалися як смертний гріх, та попри те, були добре знані серед жіноцтва. Окремі засоби контрацепції були надто небезпечними та піддавали ризику

здоров'я і життя жінок. Лікуючи безпліддя, вдавалися як до релігійних, так і до магічних способів. Існували також народні поради щодо зачаття дитини бажаної статі. Тут фігурували предмети з символікою чоловічого та жіночого начала, протиставлення правого та лівого.

2. 2. Власне пологові обряди, їхня символіка та значення

У традиційному суспільстві родопоміч була делікатною суто жіночою справою і не виходила за рамки приватності. Народити жінкам допомагали сільські баби-повитухи, котрі виконували роль акушерів-гінекологів. Вони не мали медичної освіти, а *“мали ся на вто рódити”*, *“мали дар уд Бога”* та вчилися у старших баб [383, с. 163]. Усі дії, виконувані родопомічницею, мали високий символічний статус, адже тільки вона входила у потаємну сакральну жіночу сферу, до материнського лона – локусу із семантикою початку [237, с. 179]. У закарпатських говірках щодо повитух закріпилися такі назви: *“сільська ба́ба”*, *“ва́рмидська¹ баба”*, *“валáльська² баба”*, *“жійньська баба”*, *“повивáльна баба”*, *“породі́льна баба”*, *“поро́дна баба”*, *“повивáля”*, *“гі́бабка”*, *“баба присяжнá”* або ж *“бабка”*, *“баба”*. Галицькі гуцули казали *“баба, шо діти кігне / берé”*. У румунів, молдован та українців Буковини поширеним був номен *“мо́ашя”*.

На думку О. Боряк, стійка назва *“сільська баба”* закріпилася на противагу акушерці, що здобувала освіту в місті [237, с. 91]. Та попри те, маємо відомості, що у XVIII ст. закарпатські повитухи мали пройти спеціальне навчання та присягались у церкві [97, с. 124]. Варто зауважити, що наприк. XIX – поч. XX ст. на Закарпатті, як і на всіх теренах України, допомогу при пологах надавали як кваліфіковані акушерки, так і повивальні бабки. Та навіть згодом при функціонуванні фельдшерсько-акушерських пунктів рівень довіри населення до *“своїх”* повитух був більшим, ніж до *“чужих”* дипломованих акушерок. *“Бабкы”* користувалися безумовним авторитетом у виконанні усього комплексу родопомічних дій. Бабуся авторки Й. Добра з с. Імстичово згадує: *“Ва́рмидськым*

¹ Вармідська від угор. *vármege* – округ, жупа, комітат, графство.

² Валáльська від *во́лал* – село.

ба́бам жо́ны вірили б́йше, ги [більше, ніж – І. Ч.] акушеркам. Я рóдила у 1959 році, та в роддомі читали надо мнов “Акушерство і гінекологію” – учілися” [42]. Е. Керечанин з с. Нижнє Болотнє каже: “У шійся́т дру́гому в нас уже б́йла акушерка. Айбо́ [але – І. Ч.] як я рóдила, та її ни б́йло, бо пійшла на свáдьбу. Та пак сі́льська баба б́йла” [3, арк. 2].

Нерідко жінки народжували самотужки. Перевтомлені (“*фарадні*”) вони народжували під час роботи у полі. Респондентка О. Кравчук із с. Білин згадує: “Одна жінка туй пішла на поліг [косовицю – І. Ч.] та у ко́рчих [кущах – І. Ч.] урóдила. Ма́ла дві запаскі́, одну розперезáла та закруті́ла хлопця. Тай ві́дти горі́ звóром [потокотом – І. Ч.] понéсла, а місце́ [плацента – І. Ч.] окру́г ногі́...” [14, арк. 2]. У зв’язку з відсутністю кваліфікованої допомоги у таких випадках смертність жінок була високою. Ю. Жаткович у кін. ХІХ ст. писав, що “найбу́льше русинóв умéрають у злóгах [при пологах – І. Ч.], на герті́ку [туберкульоз – І. Ч.] и на ко́льку [пневмонію – І. Ч.]” [123, с. 85]. Існувало повір’я, за яким породілля, через перенесені муки, помираючи, потрапляла у “царство”, де лежала на “золоту́й пóстели” (Мжг) [10, арк. 23]. У лемків “звáрили, же душа тої жо́ні попа́де в рай, она тыды́й [тоді – І. Ч.] спасéнна” (ВлкУжк) [22, арк. 49]. Бувало, що вона з “того світу” приходила годувати та колисати свою дитину: “Дитинча́тко так плаче, ротиком шукає грудь, а віта́к ніби ссе і засинає” (РахВБ) [13, арк. 5]. Таке вірування було поширене і у поляків [287, с. 87]. Бойки Воловеччини вірили, якщо жінка помре вагітною – такою ходитиме й на “ті́м світі”. Коли помре у “злóгах”, то священник мусить “оводі́ти”¹ її посмертно [108, с. 172]. Міжгірські бойки ж казали, що “тота́ [та – І. Ч.] жінка щаслива, у котро́ї дітина мали́нька умре́, шо вто щи а́нгелик, та на тому світі в́йручит ма́тірь” [10, арк. 4].

Кожне село мало одну чи декілька повивальних баб, ставлення до яких мало апріорно позитивний характер². Повсюдною вимогою до повитух був їх похилий вік, наявність своїх дітей і, бажано, онуків. Ще одним негласним

¹ Про цей обряд йтиметься далі.

² Цікаво зазначити, що до поч. ХVІІІ ст. у країнах Західної Європи в надзвичайних випадках повитуха мала право зафіксувати останню волю породіллі та скласти заповіт [237, с. 116].

правилом виступала ритуальна чистота, інакше кажучи, перебування у позафертильному, нерепродуктивному віці¹ [289, с. 69]. Як згадують інформанти, повитуха самим лиш пальпуванням легко визначала термін вагітності, причину ускладнень чи безпліддя [43].

Та бували випадки, що “баба” допомагала у перериванні вагітності (“зганяла дитину”)². Підтвердження цієї тези є у власних польових записах авторки. Ось меморат респондентки з с. Росішка Рахівського району: “Були баби, що зганяли дітей. Шпільков такóв, як капчурі [вовняні шкарпетки – І. Ч.] плели, чи гусячим пером довгим прубивáли матку. То називали кримінальний аборт” [384, с. 847]. Найчастіше це траплялось у багатодітних сім’ях або якщо дівчину хтось “підходів” / “пудпράвив”, цебто дитина була незаконною. Часто такі дії, залишаючись безкарними, мали летальні наслідки. А. Скопич з смт. Міжгір’я пригадує: “Бýло такóе у нас у Міжгір’ю. Баба гибí [ніби – І. Ч.] пробíла матку веретеном, тай умéлла [померла – І. Ч.] тотá дівка. Но та тым, отó якóе óстрое! Ни судили ї, бо ниткó [ніхто – І. Ч.] в суд ни давáв” (Мжг) [10, арк. 23].

Подейкували, що аби дитина “зыйшла” / “изыйшла” / “збíгла” / “зірвáласи”, жінки стрибали з горища (“пóду”) чи з “óборога”, носили тісні сорочки, піднімали каміння, пили вивар з тютюну (“догану”) та материнки [4, арк. 1]. Гуцулки робили гарячі купелі з кори дуба, а угорки – з гірчиці. Аборти, звичайно, засуджувались сільською громадою і прирівнювались до вбивства, позаяк вважалося, що з моменту зачаття дитина має душу. На Гуцульщині вірили, що на “тому світі” жінка-дітогубиця буде змушена їсти своїх дітей.

У випадку народження позашлюбної дитини, жінка впадала у немилість односельців та церкви. Закарпатські долиняни її становище позначали формулами “найшла собі кóпыла”, “у плáті [фартусі – І. Ч.] си принéсла”. Бойки казали “підхíдка”, гуцули – “зведеніця”, “звéласьи”, “скопилíчиласьи”, а лемки – “приспáлася”. Нещасну часто виганяли з дому, її цькували та всіляко

¹ Великим соромом для “сільської баби” було народити дитину, яку через це все життя називали “бáбинцем” [267, с. 15]. До речі, на Закарпатті досить поширеним є відповідне прізвище.

² Але зазвичай на селі цим займалися інші “баби”, оскільки такі дії безумовно осквернили б повитуху.

принижували, змушували навколішки обходити церкву¹. Саме така неприваблива перспектива змушувала дівчат до жорстоких абортів.

Коли починались перейми (“*пóтуги*”, “*вже ї боліт*”, “*дає юй сили*”, “*роди найшли*”, “*роди нагрїнули*”) хтось із домашніх крадькома йшов за повитухою. Посильний не заходив до її хати, лиш через вікно (“*крóзі вїзїр*”) викликав надвір, щоб ніхто не довідався, котра з жінок народжуватиме: “*Ни гїє, аби вїділи* [бачили – І. Ч.]” [124, с. 211]. Часто за “*бáбов*” їхали на возі, взимку – на санях (РахЛзщ, ІршКшн) [15, арк. 2; 43]. У бойківських селах існував звичай йти за нею з хлібом (Мжг) [10, арк. 21]. У цьому випадку актуалізувалася семантика хліба як символу життя. Повитуха на знак згоди цілувала хліб, вклонялась на чотири сторони світу та мовчки вирушала на допомогу.

Найважливіша частина родильного обряду розпочиналась із приходом повитухи. Як зазначав М. Тиводар, до породіллі “*баба*” приходила зі своїм хлібом, свяченою водою та зіллям. У хаті вона традиційно хрестилась до образів, молилась, нашіптувала різні замовляння та благословляла домашніх² [368, с. 273]. Залишитись у кімнаті мали право лише мати або свекруха. Культ Діви Марії у нашому краї вшановувався з давніх-давен. Її величали як милосердну рятівницю жінок. Під час пологів про її небесне заступництво благали: “*Богородице Дїво, створи диво, дай, аби рóдила щасливо!*” [392, с. 39].

Віра у цілющі властивості “*непочáтої*”, тобто набраної до схід сонця, води, є загальновідомою. Саме її застосовували при так званих “*злівках*” перед пологами. Обряд мав ритуальний зміст і полягав у очищенні водою. Повитуха зливала руки й лице собі та породіллі: “*Водїце-чистїце, змиваєш ти гори, долини, береги, захисти душу сеї (ім'я) від напáсти-бїди!*” [252, с. 247]. Однак докладної інформації про побутування цього обряду на Закарпатті немає. Припускаю, що ці дії виконувалися з мотивів як гігієни, так і ритуальної чистоти рук, яким невдовзі належало прийняти дитину. Обряд ґрунтувався на дуальному

¹ На словацькій Лемківщині у давнину покритці відрізали косу, мастили голову коломаззю, публічно “*четїли*” на гної, надівали на шию та руки колоду (“*гуселькі*”) і так водили по селу [395, с. 457].

² Подібно поводитись повитухи в інших регіонах України. До прикладу, Х. Вовк писав, що, увійшовши, вона робила тридцять поклонів та шептала спеціальну молитву [245, с. 186].

сприйнятті води, а саме як субстанції, що змиває реальний бруд та очищає на духовному рівні [239, с. 427].

Пологи в українців Закарпаття йменувались родами. Породіллю називали “роділька”, “родільниця”, “родільи”, “рójсениця”, “полужкыня”. Семантика лексеми “роди”, вказує на взаємозв’язок зі словами “родина”, “рід”, “народження”, “врода”. Усі вони мають спільний корінь, що позначає появу та продовження життя. На Гуцульщині зафіксовано лексему “злóги”. Про жінку, котрій прийшов час народжувати, казали, що вона вже “на днях”, “на тих чесóх”, “на рóстряску”, “скоро розлúчитьсья / розтрясéсья”. Народження дитини часто порівнювалось з її знайденням – “дiтiна ся найшла”.

Пологи відбувалися у хаті, коморі та навіть у стайні. Загальнопоширеними були лежача, сидяча та стояча пози. Р. Темешварі у 1904 р. писав про варіант пологів, знаний у “марамóрських русинóв”, а саме “...завiшують рójсеницю за рúкы мотузкóм и пудтjагуют горi аж пуд пуд [під стелю – І. Ч.] так, що нóгы юй вiсят” [218, с. 44]. Є відомості, що у сволок (“геренду”) вбивася спеціальний дерев’яний крюк, за який жінка трималася при пологах стоячи [399, old. 570]. Нечасто, але застосовувався спосіб родів на колінах у чоловіка, що відомий також угорцям та німцям. Гуцулки, як і румунки, сербки та болгарки, надавали перевагу “злóгам” на землі [267, с. 18-19].

На знак того, що в хаті відбуваються пологи, вікна застеляли веретами, цим самим захищаючи породіллю і дитину від небажаних очей. Із зовнішньої сторони чіпляли червону стрічку. Гуцули Галичини у вікна ставили пляшку з буряковим борщем [364, с. 303]. Загалом по Україні відомо підставляння під поріг чи ліжко залізних речей, як-от: ножа, ножиць, сокири [266, с. 46].

З відходом амніотичних вод, коли “жонóу помастiло”, починався головний етап родопомочі. При нормальному перебігу пологів, роль повитухи зводилась тільки до прийняття дитини. Тут важливе значення мав психотерапевтичний ефект від спілкування з “бáбков”. Вона підбадьорювала, заспокоювала “родiлькy” та читала молитви. Різного роду ускладнення під час пологів трактувалися недотриманням вагітною встановлених табу чи Божою карою, бо

“всьо треба заслужіти”. Подейкували, що мучитись породілля могла за гріхи своїх пращурів або через “прокльобны”.

Жінку в пологах за всіма ознаками слід віднести до лімінальних постатей, адже вона, переживаючи родові муки, виходила за звичні рамки існування, потрапляла у символічну порожнечу на маргінесі двох світів. Процес переходу з однієї соціальної ніші в статус матері а priori не міг бути безболісним та легким [329, с. 330]. Породілля як сакральна істота, будучи на межі життя і смерті, знаходилась у стані творення нового тіла. У такий спосіб вона реалізовувала своє основне призначення, так би мовити, легалізувалася у соціумі. Пологи були тим кульмінаційним моментом, коли тіло жінки ставало відкритим і зазнавало метаморфоз на вимогу природи. Про вирішальність та доленосність пологового часу свідчить приказка, записана від лемків-старожилів: “На тій минуті або жіїє, або гніє”.

Традиційну родопоміч закарпатських українців можна розглядати у двох аспектах – раціональному (прагматичному) та ірраціональному (магічному). Якщо пологи проходили з ускладненнями, повитуха викликала у породіллі блювання, робила масаж, заставляла ходити по хаті великими кроками, вдаряти об вікна і двері, піднімати догори ноги¹ [368, с. 273]. Тут слушно зауважити позицію наукового акушерства, яке твердить, що на противагу статичному лежанню, рухливість під час перейм полегшує хід пологів [237, с. 137]. “Баба”, маючи з собою різне зілля, готувала парові ванни для породіллі. Задля розширення родових шляхів та швидкого виходу плоду, клала їй на спину теплі подушки (“парны”, “заголовки”), кропила лице холодною водою. Аби втамувати біль, давала випити горілки (“пáлинкы”) (МукЧин, ІршКшн) [2, арк. 1; 43]. Бойківська родопомічниця розтирала жінку маслом, вигрівала у розсипаному на печі зерні, робила гарячі компреси із вивару льону (МжГРчк). На Гуцульщині “рójжениці” парили ноги, давали чай із медом, “аби фист [досить – І. Ч.] солодке було” (РахВдр) [12, арк. 2]. А у лемків практикувалися пологи у

¹ Звичай водити породіллю довкола стола та через три пороги відомий у угорців, поляків, сербів та німців [267, с. 22].

“купільови” (ВлкУжк) [22, арк. 28].

Проте усі ці раціональні дії при патологічних пологах неодмінно доповнювались низкою магічних ритуалів. Розглянемо ті, що залучали в пологовий процес речі батька дитини чи його самого. Так, “*в́армидська баба*” змушувала породіллю тричі переступити через чоловічі штани (“*гáтi*”, “*надрáгы*”, “*порткi*”) [123, с. 110]. Коли ж жінка й далі не могла розродитись, кликали її чоловіка, котрий давав напитись води з свого рота¹ [368, с. 273]. В угорців він тричі обходив жінку і переступав її лівою ногою [401, old. 158]. У селах галицької Гуцульщини при наближенні пологів породілля одягала чоловічі штани. Власні зафіксовані наративи свідчать, що чоловіки часто були при пологах: “*Тадé го [його – І. Ч.] уганя́ла? Пак ищí ня ацця́к [ще мене отак – І. Ч.] держáв попу́д ру́кы, за плíчi. Та я стоя врóдила*” (ІршНБ) [3, арк. 2]. Часто батько “*язáв ну́пець*” (СвлГлб, РахРос) [66; 13, арк. 5]. Вважалося, що тоді дитина дуже його любитиме. Наведені явища пологових обрядів дають можливість припустити, що вони є пережитком інституту кувача, коли присутність чоловіка допомагала при пологах [151, с. 96]. Контагіозна магія з мотивами андрогінності, а саме використанням чоловічих речей, мала на меті полегшити страждання жінці та розділити біль на обох батьків. А от пиття води з чоловікового рота мало ознаки імітативної магії, якщо взяти до уваги символічну тотожність розкритого рота і черева [237, с. 138]. Такі обряди А. ван Геннеп відносив до симпатичних, тобто заснованих на аналогіях та вірі у вплив подібного на подібне [258, с. 10].

У процесі еволюції деякі магічні дії переплелися з християнськими елементами та символікою. Нерідко “баба” вдавалась до підперізування “*родiльниці*” церковним поясом чи пасхальним рушником, розплітала їй волосся, знімала прикраси, розв’язувала усі вузли, відчиняла, вікна, двері та скрині [218, s. 53]. Коли ситуація здавалась критичною, відмикали двері на церкві, ключ від яких клали на живіт породіллі. Просили священника відчинити царські ворота²

¹ Євреї вірили, що роди пришвидшує чоловікова сеча [406, s. 76]. А на східній Україні поліжниці давали води, в якій обмили ікону [267, с. 21-22].

² Царські ворота – центральні двері іконостаса, що ведуть до престолу і символізують ворота раю.

[368, с. 273-274]. Тут простежуються ідеї розв'язування та відчинення, що мотивували благополучний вихід дитяти з лона матері. Ці дії були логічним завершенням процесу, на початку якого дитина “зав'язувалась”. Принагідно зауважу, що універсальні прийоми розв'язування вузлів та відчинення зачиненого були притаманні народам усіх частин світу.

Відомими були ще деякі засоби симпатичної магії. На Гуцульщині при важких “зл́огах” повитуха радила жінці “*всіпати води у столéць з діркою, зібрати її під низом у гóрци* [кружку – І. Ч.] *і ві́пнути*” (РахВдр), або три рази плювати воду крізь дірку в лавці (для куделі) (РахВБ) [12, арк. 2; 13, арк. 4]. На території колишнього Березького комітату “баба” змушувала породіллю пролізати через драбину (“*рі́тлу*”, “*лі́тру*”) [212, old. 237]. На Лемківщині вона підкурювала її пір'ям та “*метáла*” через пазуху яйце, щоб розбилося. Бойки та гуцули Галичини вдавались часом до небезпечних та непрофесійних з погляду медицини “лікувальних заходів” – давали породіллі “*живе срібло*” [279, с. 239; 232, с. 138]. Деінде в Україні її поїли оливою чи горілкою з милом [198, с. 62]. У крайніх випадках траплялося, що “бабка” змащувала руку олією (“*олóянила*”) і сама витягувала дитину.

Момент народження дитини був особливим. Це був перший акт взаємодії з новим світом. За християнським звичаєм, повитуха вітала немовля молитвою та символічним знаком хреста, змочувала губки свяченою водою. Вона щипала новонародженого, щоб викликали плач і дихання. Крик вважався позитивною ознакою, адже маркував здоровий стан дитячого організму.

Певні ознаки при народженні слугували й для вгадування та “зчитування” інформації про долю дитини. Якщо немовля народжувалось в оболонці, казали: “*У сорочці ся рóдило – щаслівоє буде*”. Ту “сорочку” / “*чопáк*” / “*шáпча*” засушували і відкладали за святий образ (Прч)¹. Часом її забирала повитуха (МукЧин) [2, арк. 1]. Коли новонароджений був обмотаний “*пуповинóв*”, гадали, що в майбутньому може бути повішеником (ІршКшн) [43]. Якщо дитина вже

¹ На Харківщині цю оболонку вшивали в одяг хлопчика, гадаючи, що він стане архієреєм. Багато народів цю “сорочку” наділяли великою силою: вона дарувала славу, гасила вогонь, звільняла від війська [266, с. 39].

мала зуби, думали, що за нею помиратимуть люди (ВлкУжк) [22, арк. 45]. Народження немовляти з волоссям віщувало багатство (РахРос) [13, арк. 8]. Стиснуті кулачки вказували на те, що дитина буде скупюю, а розкриті долоньки – щедрою. Недоношену, народжену на сьомому місяці вагітності, дитину називали “сємачá”, “сємáк”, “сємачóк”, “сímчик”, від чого з’явилися аналогічні прізвища. Лемки вважали так: “*Кіть сіммісячної вужило – буде яснóвідящым*”¹ [22, арк. 47]. Щодо народження дуже маленького дитяти жартували: “*Малá грудка – самый сыр*” (ІршЧП) [44]. Дитину, народжену немолодою матір’ю, називали “*пíзнятко*”. Коли у сім’ї довго не було дітей, пару заспокоювали: “*Діти будуть! Як ся міх роз’яже, та будуть ся сýпати*”. Тут бачимо асоціацію материнського лона з мішком.

На Закарпатті існувала ціла система обрядів, метою яких було забезпечити дитині щасливе майбутнє, здоров’я та розум. Розглянемо традиційні варіанти відрізування пуповини. Обряд перерізування пупка уособлював відокремлення немовляти від материнського лона. Визначальним при виборі методу проведення ритуалу виступав гендерний фактор. Якщо народжувалась дівчинка, пупок перерізували на куделі (“*ку́жільови*”) чи гребені, аби була вправною газдинею. Пуповину хлопчика відсікали на косі, щоб вмів гарно косити, або на сокирі, щоб був добрим майстром [368, с. 274]. За іншими даними, пупок різали сокирою, щоби в сім’ї більше не було дітей [392, с. 39]. У бойків верхів’я р. Ріка пуповину новонародженого відрізували хатнім ножем на хлібі (“*о́щипку*”)², аби дитина була доброю і багатою [261, с. 59]. Обрядовими діями з пуповиною фактично фіксувалася стать та корегувалася доля дитини. За А. ван Геннепом, це був акт відділення індивіда від безстатевого світу [258, с. 66]. Хочу підкреслити, що такого роду маніпуляції з пупком існували майже в усіх народів світу³.

¹ Марко Грушевський писав, що такі діти завмирили на сьомому місяці чи році життя, але переживши цей період, виявлялись довгожителами [266, с. 50]. Галицькі та буковинські гуцули вірили, що передчасні пологи свідчать про зраду жінки своєму чоловікові [291, с. 11].

² Ощипок – вівсяний бездріжджовий хліб.

³ Доцільно буде навести свідчення А. ван Геннепа щодо цієї процедури у різних племен. У індійському Пенджабі хлопчикові пупок відрізували ножем чи за допомогою сакральної нитки “*джанео*”, що належала найстаршому у сім’ї чоловікові. У орабі в Арізоні це робили на наконечнику стріли [258, с. 52].

Вкладання символічного змісту помітне і у методі зав'язування пупка. Так, на відстані трьох пальців від живота його зав'язували шовковою ниткою або конопляним повісом (“*колонняным ключом*”) (РахВБ, ІршЧП) [13, арк. 4; 40]. Намагалися робити це ниткою із зелених конопель (матірки), бо вірили, якщо взяти “*поскóнну*” з білих (плосконі) – дитина виросте безплідною [22, арк. 45]. Румуни та українці Буковини перев'язували пупок лляною ниткою, аби у матері “*діти веліся*” [330, с. 808-809].

Відрізану (“*прітяту*”) частину “*пупчика*” зав'язували і ховали під стріху (ІршІмс) [82, с. 25]. Частину, що відсихала у дитини згодом, зашивали у мішечок. Як апотропейний засіб бойки Міжгірщини вішали його на шию немовляті або ж ставили у колиску [10, арк. 21]. Поширеним на Закарпатті був “*звык*” давати 3-5-7-річній дитині розв'язати вузли на пуповині. Великобичківські гуцули примовляли: “*Ни сись [цей – І. Ч.] пупец роз'язуєш, ай роз'язуєш собі рóзум*” [384, с. 851]. Вірили, якщо дитя легко його розв'яже – буде мудрим, кмітливим, матиме добру пам'ять та хист до будь-якої роботи. Аналогічні вірування з подібною мотивацією були в усіх українців, а також у поляків, чехів, румунів, німців та євреїв [267, с. 26]. Досить сильною на Закарпатті була віра у те, що дитина, котра розв'язала пуп, не потребує навчання у школі, а “*самá з себе*” знатиме читати і писати (МжгКлч) [231, с. 253]. Переконаність у магичній силі цієї дії, власне, заснована на буквальному розумінні метафори “розв'язати пуп – розв'язати знання”.

Звернімо увагу на концепт лексеми “пуп”. Семантика пупа розкривається через розуміння його як центру життя та всього сущого. Згадаймо хоча б іронічний фразеологізм “пуп землі”, значення якого добре відоме. Пуп був основною ланкою зв'язку дитини з серединою материнського черева, а його перерізування – кульмінацією пологів. Народна традиція твердить, що у людини на підсвідомому рівні відкладається потяг до родового місця, а відтак до місця різання пупа. Це засвідчує приказка: “*Сидши так, гибьі ти туй пуп різали*”.

Усі маніпуляції з пуповиною виконувала баба-повитуха, бо “*бїли никóму ни мож*”. Плаценту (“*місто*”, “*гніздó*”) та всі пологові субстрати вона, разом

(“уєдно”) із шматком хліба та монетами, закопувала у глухому куті, “де чілядь [люди – І. Ч.] *ни ходить*”, і зверху посипала мукою¹. Долиняни Мукачівщини ховали плаценту у вологому місці десь на подвір’ї, аби у матері не висохло молоко. Гуцули Рахівщини закопували “остатки” під “дривітньов” і кидали туди фасолю, аби наступними народжувались дівчата, або біб – щоб хлопці (РахВБ) [13, арк. 7]. Лемки с. Ужок усе ховали під “плодовітой дерево” [22, арк. 46]. Бойки с. Торунь закопували “гніздо” у гній. А галицькі бойки – під порогом² [269, с. 614]. Про ритуальний характер дії свідчить ставлення до плаценти як до живої істоти. А. Байбурін припускав, що “погребіння” плаценти мало збіги з поховальним обрядом [226, с. 42]. А закопування посліду в обійсті, як відзначав А. ван Геннеп, символізувало залучення дитини до власного роду [258, с. 52]. Дослідники звертали увагу, що у різних культурах плаценту закопували під родюче дерево (румуні) [330, с. 809], спалювали (угорці) [218, s. 64], чіпляли на дерева (німці), кидали у річку (євреї), пускали на воду та уявляли двійником дитини (у болгарській мові плацента фігурувала як “бабино дете”) [237, с. 167-168]. Р. Темешварі відмічав, що “угорські русини” не утилізували її стільки днів, скільки років по тому жінка не хотіла вагітніти. Тоді закопували під горіхом, якщо хотіли мати наступного хлопця, або під яблуною – якщо дівчину. Рід дерева тут відповідав статі майбутньої дитини. У марамороських долинян існувало повір’я, за яким “гніздо” закопане на межі прогнозувало зникнення репродуктивної функції у матері³ [218, s. 64].

Щойно дитина ставала відокремленою від материнського організму, повитуха вдавалась до мануальних практик, орієнтованих на забезпечення швидкого набуття людських якостей та наділення новонародженого рисами краси. Дитину клали на рівну поверхню, щоб не була горбата. Личка

¹ В Угорщині був звичай, за яким у випадку смерті дитини, разом з плацентою закопували живого півня і курку або дві ляльки [218, s. 58].

² У давнину в Україні був звичай ховати під порогом мертвонароджене дитя [267, с. 155].

³ В Україні відомі й такі магічні способи запобігання наступним вагітностям: закопування плаценти у перевернутому стані чи згодовування її свиням [286, с. 226].

новонародженій дівчинці змащували кров'ю з пуповини, аби була рум'яна¹². Щоб мала ямки на щічках, символічно притискали личка пальцями (Іршімс) [42]. Аби мала гарний кирпатий (“нісый”) носик, притискали його догори (МукЛал) [1, арк. 2]. Голівку змащували медом, приговорюючи: “*Так бы ты хлопці любили, як пчóлы мед*” [127, с. 20]. Вушка прививали до голови хусткою, щоб не були “*клапáті*”. Розгладжували чоло, тім'я, підборіддя, ручки та ніжки немовляти, ніби олюднюючи цю безформну масу. Тут простежуємо формування повитухою рис обличчя дитини як ритуальне створення тіла.

Новонароджену дитину клали у дерев'яне корито з сіном, а вже потім у колиску, якщо така була [39]. У лемків новонародженого клали на стіл, примовивши: “*Як люди честу́вуть* [поважають – І. Ч.] *стіл, так бы честува́ли тоту́ дітіну від днéшного дні́ка* [нинішнього дня – І. Ч.] *до його віка*”. Затим притуляли до хліба, щоб дитя було чесним, як хліб (ВлкУжк) [22, арк. 39].

Позначаючи стан жінки після пологів, казали, що вона “урóдила”, “розтрéслáся”, “розрóдилася”, “розлучíлася”, “розстáлася”. Сама лексема вказувала на необхідність повернення її до нормального, так би мовити, “зібраного” стану. Насамперед “родíльці” давали свяченої води, обливали настоянкою трав, перев'язували живіт. Їй не дозволяли спати, щоб не померла від кровотечі: “*обы́ ни всну́ла наохтéма* [назавжди – І. Ч.]”. Часом їй давали пити воду, в якій варились яйця, мовляв, так вона швидше набереться життєвих сил [392, с. 39]. На Виноградівщині першою їжею породіллі була сира цибуля з хлібом [67]. Гуцули давали “рóжениці” курячий бульйон (“юшку”) або кминовий суп (“кминянку”). Лемки готували для неї ячмінну кашу (“панцакы́”). Загалом це мала бути рідка та легка для травлення їжа. Не обходилося тут і без магічних дій. Миску після прийому їжі породіллі-“первістки” клали їй під подушку і залишали на 2-3 доби для того, щоби кожні 2-3 роки вона мала по дитині. Якщо хтось бажав жінці у майбутньому самих дівчат, то брав стебло із її ліжка і колупався ним у

¹ На Київщині це робили для захисту від уроків [406, с. 79]. Угорці прикладали до обличчя дитини червоні яблука [192, с. 131].

² Ця кров була помічною і для породіллі. Повитуха “вмивала” нею обличчя жінки, якщо воно вкривалось плямами [13, арк. 6-7].

зубах. При народженні хлопчика матері давали їсти яйця, щоб наступні діти були тієї ж статі (ВЛВВВ) [111, с. 190].

На Закарпатті, як і по всій Україні, **перше купання** (“*куніль*”) було одним із основних ритуалів після народження дитини, тому мало надзвичайно важливе магічне значення. Існувала непохитна віра у те, що цей обряд впливав на подальшу долю людини. Прерогатива його проведення належала бабі-повитусі. “*Непочату воду*” для “*першої кунелі*” набирали вдосвіта і гріли на заново розпаленому вогні (“*новій ватрі*”). Така вода символізувала початок життя та очищення від першородного гріха. До кипіння не доводили, аби вода не стала “*мертвóв*”¹. Часто для цього була відведена окрема каструля – “*дітинський горніць*”. Для купання використовували корито з липи, щоб дитинка була доброю. Цікаво, що у бойківських селах куніль дівчинки готували із прохолодної (“*студеноватої*”) води, щоб їй не холодно (“*обы ни ззяблá*”) в руки, як пратиме взимку на річці [111, с. 190]. Це підтверджувала й А. Кожмінова, пишучи, що немовля ставили у холодну воду з чародійними травами [211, с. 75]. Богданські гуцули теж купали новонародженого у холодній воді, аби дитина не була лінивою та не пітніла [231, с. 248]. Про це згадував і А. Онищук у контексті родильних обрядів галицьких гуцулів² [151, с. 96-97]. Тож, цілком ймовірно, такі дії справді мали місце на Закарпатті. Щоправда, абсолютизувати це твердження не варто, оскільки емпірично перевірити температуру використовуваної води на разі не можливо.

Набір традиційних “інгредієнтів” для першого купання був надзвичайно багатим. Власне кажучи, вони різнилися від села до села та фіксувалися спорадично. У “*першу куніль*” обов’язково лили навхрест свяченої води, щоби не допустити підміни немовляти злими силами³. Аби був зв’язок із Господом, вкладали “*дору*” (РахРос) [13, арк. 8]. Щоб дитина була багатою і щасливою,

¹ На Поділлі боялися, що у такому разі дитина буде злою і нервовою [204, с. 76].

² Гуцули вважали, що “*як дитину хоронять перед студінню, то з того нічого не буде*” [390, с. 97]. Античні джерела свідчать, що давні слов’яни купали немовлят у холодній воді з метою перевірки їх витривалості, вірячи, що лише здорові діти зможуть продовжити рід [334, с.18].

³ Цікаво, що угорці клали дитину у корито долілиць, щоб не бачив злий дух, і тільки над водою перевертали [192, с. 132].

“метали” монети. Аби довго жила, додавали барвінок [58]. Щоб життя її було легким – кілька гусячих пір’їнок. Аби до дитини не чіплялись хвороби (“болячки”), кидали яскраву вуглинку (“грань”) (Мжг, ВлвВВ) [10, арк. 1; 111, с. 190]. Щоб любили хлопці / дівчата, додавали меду чи цукру (УжгСрд). Аби немовля було гарне та біле, лили трохи молока (ІршЧП, ВлкУжк)¹². Щоб було сильне, клали дубове листя (ВлкМБ) чи “дев’ятисіл” (відкасник безстебловий), назва якого вказує, що він здатен лікувати дев’ять видів захворювань (СвлРдн). Для хлопчика примовляли, щоб мав силу дев’ятьох (ІршКшн) [43]. Аби маля було спокійним і добре спало, клали скибку хліба, на якому відрізували пуповину [261, с. 59]. Щоб дитина була “нісарьков”, ставили олівець (ВлвЖдн) [16, арк. 1]. Аби красива – червону квітку (“косіцю”, “чічку”). Щоб кучерява – горох (МжгПлп) [88, с. 40]. Аби приємно пахла – “румынчик” (ромашку лікарську). Часто у купіль вкидали звіробій, любисток, м’яту та череду.

Задля своєї соціалізації новонародженого та захисту від нечистої сили до купелі вкладали символічні предмети. Хлопчиків у воду клали цвях (“звездик”, “кліниць”), молоток або сокиру, щоб був майстровитим, а “дівочі” – веретено чи повісмо, аби була вправною господинею³ [33]. У купіль дівчини ставили голку, щоб була доброю швачкою, та качачі лапки, “жебы [щоби – І. Ч.], як качка, ни мерзла узімі в потіці” (ВлкЛуб, ПрчТР) [25, арк. 1; 57]. Під корито для захисту від усякої “нечисті” часто клали ніж (ІршКшн) [43]. З цією ж метою гуцули вкладали у воду золотий перстень. Вказівку на використання золотих речей бачимо у примовці: “Будем філінку [хрещеницю – І. Ч.] купати, золотом обсипати” (РахВБ) [386, с. 456]. А мізинцем (“мізилніком на відлі”) давали дитині у ротик кілька крапель води, “аби уроки си ни брали” (РахВдр) [12, арк. 2]. Щоб шкіра малюка була м’якою, її змащували маслом, гусячим жиром (“мастьов”), сметаною (“зверхнинів”) чи молоком [43]. У якості тальку

¹ Молоко додавали поляки та євреї. Словаки сипали трохи жита, щоб дитина була добрим господарем, та горобини, щоб вродлива. Румуни для сили та розуму нащадка додавали солі та заліза [267, с. 28].

² Про це співає респондентка М. Ільницька з с. Чорний Потік: “Мене мати у полі повивала, мене мати в молоці купала. / Ой купала тай забыла втерти, буду файна до самої смерти” [44].

³ Як зауважив А. ван Геннеп, у м. Фучжоу (Китай) наприкінці першого року життя дитини влаштовувалася сімейна трапеза, під час якої перед дитиною ставили іграшки, схожі на знаряддя праці. За вибраною дитиною іграшкою визначали ймовірну в майбутньому професію, її характер та соціальний статус [258, с. 57].

посипали порошнею (“*червотóком*”)¹. Присутність вищезгаданих елементів під час першого купання пророчила щасливу долю для немовлятка. Речі, використовувані в обряді, асоціювалися зі здоров’ям, силою, вродою, достатком та професійними пріоритетами.

Особливо ритуально значущою у цьому ракурсі видається наступна інформація. Магічного значення закарпатці надавали виливанню води з дитячої “*купелі*”. Її виливали тільки до заходу сонця. У жодному разі не робили цього вночі (“*на місяць*”) – у час, коли активізувалася усяка “*нечисть*”, особливо відьми (“*босоркани*”). Корито з водою зазвичай залишали до ранку. Відтак його обертали догори дном, аби “*сон ни втік*”. Місцями воду виливали вгору (“*фуркали горі*”), щоб дитина росла. З апотропеїчною метою “*першу купіль*” виливали у символічно марковані місця – туди, де ніхто не ходить (“*у низахідньое місто*”) [43]. Гуцули с. Видричка виливали її на гній, аби ніхто не ступив і не забрав у немовляти “*спаньї*” [12, арк. 3]. У селах долини р. Боржава, зі сходом сонця воду виливали на вогонь, який розпалювали на земельних межах. Хочу підкреслити невідповідність цього обряду. Адже вогонь у родильній обрядовості був символом духовної енергії, переродження, добробуту та очищення від зла [189, с. 47]. Локус міг залежати й від статі дитини. У с. Чорний Потік купіль дівчинки виливали під солодку яблуню, щоб була коханою і плодючою, а купіль хлопчика – під горіх чи ясен, аби був сильний та міцний [44]. У смт. Чинадієво воду лили на “*чичкі*”, щоб дитина мала красу [2, арк. 1]. На території центральної України її виливали до свинарника, щоб плодились свині [245, с. 187].

Після купання з немовлям продовжували виконувати дії, що мали обрядовий характер. Так, його обсушували біля печі, символічно прилучаючи до домашнього вогню. На Гуцульщині голівку дитини обтирали стружкою (“*пиліньим*”), аби мала “*кучерьїве*” волосся (РахБлн) [14, арк. 2]. Боржавські долиняни з цією ж метою загортали немовля у каракулеву шубу [40]. У ручки

¹ Червотік – середина трухлявого дерева, проїденого черв’яком.

клали книгу або олівець (“циру́зу”, “фла́йбас”), щоб дитина була розумна і “вче́на” (ВлкМБ, ІршВР). Коли під стріхою були ластівки, до новонародженої дівчинки казали: “Як ластові́ці зна́вуть літати, так бы ты знала фа́йно ушива́ти” (ІршІмс) [386, с. 457]. Дівчину вперше загортали у сорочку матері, а хлопця – у батьківську. Гуцули Рахівщини для зміцнення зв’язку батька з дитиною (“аби си ни змі́тував”) ще й примовляли: “Як ни ходиши без сеї сорочки, так би с ни міг без сеї дитини”¹ [12, арк. 2; 14, арк. 2]. Колись гуцули та лемки вбирали всіх наступних дітей у одну сорочку, “аби си любили” / “жебы́ ся честу́вали” [13, арк. 8; 22, арк. 46]. В угорців була традиція, за якою босий батько ніс немовля-хлопчика у стайню і благословляв, саджаючи його на коня [401, old. 159]. Тож функціонування таких невербальних та вербальних одиниць обрядового тексту, певно, було реалізацією ідеї формування “правильної” людини.

Сповивання у традиційному суспільстві було важливим компонентом соціалізації немовляти. Так, новонароджених сповивали у пелюшки (“пеленкы́”), конверт (“парні́нку”, “парнюшо́к”, “пері́нчя”) та тісно обмотували від шиї до ніг білою або червоною двохметровою стрічкою (“пові́вачо́м”, “упові́вачем”, “пову́йником”). Його використовували приблизно три місяці, у такий спосіб ніби продовжуючи справу конструювання досконалого фізичного тіла. Вірили, що без такого сповивання дитина матиме криві ноги: “товды́ [тоді – І. Ч.] кривола́бос буде” [17, арк. 20]. Гуцули мотивували це бажанням “аби си ві́правило”. Щодо сповивання хлопчика респонденти уточнюють: “Кладеш ручки попри не́го, ножки ру́но, бо́бик наверх” (РахРос) [13, арк. 8]. Долиняни повивали немовля застерігаючи, “обы́ собі́ о́чи ни у́дерло”. Таке зв’язування, невиокремлення рук і ніг, на думку М. Маєрчик, було маркером кокономорфності та вказувало на нульову функціональність дитячого тіла, а відтак на ознаку перинатальності [322, с. 147]. Немовля у пелюшках на Закарпатті позначали лексемами “бу́бка”, “пеленча́”, “ля́лька”, “бабо́вка”. Можна припустити, що пелюшки, зачасту

¹ У чехів та німців батько одразу після купелі мусів цілувати дитину [267, с. 28].

виготовлені із ношеного одягу батьків, виступали символічним покровом від небезпечних сил, що в народній уяві завжди загрожували дітям.

Для сповіщення сусідів про успішні пологи у долинян Тячівщини “баба” вивішувала на воротах символічний знак: хустку – якщо народилась дівчинка, рушник – якщо хлопчик. Повсюдно відомим був звичай, за яким батько на честь народження сина садив дерево і закопував “*корча́гу па́линкы*”, котру діставали через роки на його весіллі. При народженні “*ді́вочки*” мати садила барвінок.

Протягом трьох днів, а то й тижня, повитуха відвідувала і спостерігала за станом здоров’я матері та дитяти (“*ба́била*”). Нерідко вона перебирала на себе частину господарських справ – готувала їжу, доїла корову і т. ін. Та обрядів, пов’язаних із принесенням “*бабиної каші*”, як на Поліссі, закарпатці не знали. За допомогу при пологах та при кожному візиті родопомічницю пригощали всім, що було в хаті, клали “*алдомáш*”¹. Водночас їй давали продукти, монети із першої купелі дитини², вишиваний рушник та відвозили на возі додому (“*домі́*”, “*дому*”, “*домі́*”, “*домі́в*”, “*дому́ка*”, “*до́ма*”).

Після пологів для породіллі готували “*шестинеді́льську по́стіль*”, яку з охоронною метою від стелі до підлоги (“*уд плóфонта до падеме́нта*”) заслоняли білим полотном (“*ші́рмов*”). Подекуди жінка вишивала це полотно протягом вагітності (ІршЧП) [40]. На Гуцульщині затуляння ліжка породіллі не зафіксовано [13, арк. 9]. Долиняни Мукачівщини використовували спеціально оздоблену тканину – “*пісану плáхту*”. Тут же до чотирьох кутів ліжка прив’язували часник із сіллю³ [127, с. 20]. У південно-східних областях України туди клали роговий ніж та воскову трійцю [245, с. 187]. Підкреслю, що “*по́стіль*” породіллі залишалась сакральним місцем протягом сорока днів після пологів. А пояснюючи стан жінки у цей період казали: “*Жо́на упáла из пéчи!*” Вочевидь, йшлося про зміну локації під час сну.

Поряд із ліжком матері ставили колиску для дитини. Побутували два типи

¹ Алдомáш від угор. áldomás – могорич.

² Бойки Галичини жертвували їх на церкву, аби дитя росло здоровим [269, с. 614].

³ Угорці часником натирали двері та поріг [266, с. 46].

дитячих колисок: стаціонарні та переносні. Вони вражали різноманітністю форм, розмірів та конструктивних вирішень [356, с. 289]. Закарпатські долиняни називали колиску “*бильчійв*”¹. Із дугоподібним дном вона лежала на підлозі або звисала з-під стелі, рухомо прикріплена до “*геренды*”. У гірських бойківських та гуцульських селах колиски виготовляли здебільшого зі смереки, а у низинних районах їх плели із лози [263, с. 186]. Влітку дітей колисали (“*гійдали*”) у вереті, зав’язаній на ганку (“*пудхьїжи*”, “*торнаці*”). Портативною і зручною у використанні була розкладна колиска з чотирьох росох та верети, яку часто брали з собою у поле. Долиняни пониззя р. Латориця йменували її “*бэбелы*”, а лемки “*польовка*” чи “*перепілка*”. Та не раз бувало, що “*удовбали ямку на полі, постеліли рянду [клаптик тканини – І. Ч.] і там лишали дітїну*” (МукЛал) [1, арк. 3]. Але зачасту малих няньчили (“*бавили*”, “*пестунчили*”, “*дбйчили*”) старші діти. Їх називали “*бавілями*”, “*пестунками*” чи “*дбйчилями*”.

Показовим видається, що процес колисання наділявся особливим символічним змістом. Т. Агапкіна стверджує, що колиска мала ініціальне значення, адже метою колисання була ізоляція, утримання особи між небом і землею [220, с. 508]. А. ван Геннеп вважав, що у момент колисання людина не належить ні до сакрального, ні до профанного. За цією аналогією колиску з немовлям, що прийшло з небесного світу, але ще цілком не увійшло в людський, підвішували до сволока. Це вказувало на лімінальний статус дитини. Не випадково, гойдати в колисці припиняли, коли дитя починало ходити і говорити, тобто повністю соціалізувалося [283, с. 945-946].

Народження дитини, а відтак і продовження роду, в усі часи трактувалось з помітною екзальтацією. У біблійних сюжетах, зокрема у Євангелії від Матвія, йдеться про родовід Ісуса аж до 42-го покоління (Мт. 1:1 – 17) [90, с. 711]. У 126 псалмі “Книги Псалмів” мовиться: “*Діти – спадщина Господня, плід утроби – нагорода!*” [148, с. 320]. Материнське лоно постає тут як уособлення правди та чеснот: “*Відвернулися грішники від материнського лона, заблудили від утроби*

¹ Бильчійв від угор. bölcső – колиска.

матері” [148, с. 142]. Побажання народження дітей та щастя для них у фольклорі завжди мало позитивну семантику. У найвідомішій на Закарпатті українській колядці “*Нова радість стала*” йдеться: “*Сéму господарю і єго родині, / Даруй літа щасливії маймéншійв дітіні*”. У одній з “*вінчóванок*” мовиться: “*Вам, пане гáзде, бóчечку винця, / А вам, газдýнько, на ручечкы дитя*”. Народження дитини відображено і у пареміях з різним змістом: “*Дитина народилася – сім’я збагатилася*”; “*Дав Бйг заєця – дасть му й корча*”; “*Ще один жилиць на наш хлібйць*”.

Окремої уваги заслуговує низка народних вірувань з теми “походження” дітей. Популярними на Закарпатті були наступні вербальні формули-кліше: дитину “*приносить бузьок*”¹, “*дає Бог*”, її “*купувуть*”, “*находять у капусті*”, “*гублять из воза цыгани*”. В Україні відомі ще й такі версії: дитя “*приносить ворона, заєць, водяник, повінь*”, “*з ріки чи лісу приносить повитуха*”, “*дістають з дерева або з каменя*”, “*знаходять під плотом, в очереті чи у піску*” [266, с. 25]. У поляків типовими є мотиви про принесення дітей русалкою, богинкою та полудницею [237, с. 242; 243, с. 355-356].

Доцільно окремо розглянути традиційні уявлення, що стосувались **передбачення долі та вдачі дитини** за днем тижня, часом та обставинами її народження. Притримувались думки, що дитина народжена на Благовіщення буде нещасливою; у неділю – буде “*парадна*” / “*парадошка*” / “*кікошка*” (Мжг, ІршІмс) [10, арк. 4; 42]; у п’ятницю – буде побожна (УжгКбл) [28]; зранку – буде щаслива (РахВдц); вночі і за тихої погоди – буде спокійна; опівночі – помре не своєю смертю (СвлДус) [70]; як заспівали перші, другі або треті півні – буде крикливою; у повний місяць – швидко постаріє і у неї скоро випадуть зуби; у фазі молодого місяця – довго вбереже фізичну молодість і здоров’я (ВлвВВ) [111, с. 190]; між місяцями – буде сновида. Доляни Іршавщини вважали, що діти “*рожéні межи місяцями*”, коли старий місяць уже зник, а новий ще не настав,

¹ Принагідно зазначу, що віра в “бузька” походить з німецької Штирії, хоча З. Кузеля писав про тамтешню непоширеність цих птахів [267, с. 32].

мають здатність бачити нечисту силу, зокрема відьом¹. Гуцули вірили, що до народженого опівночі третього у родині сина злі сили взагалі не беруться, бо в той час вони зайняті своїми “*ша́башами*” [385, с. 198].

В українців Закарпаття існувало повір'я, за яким сьома дочка може народитися відьмою, якщо у сім'ї немає сина (ТячЛпх)². За іншими даними, “*босорка́ньов*” стане дівчина, яку мати годувала грудьми три Великі п'ятниці. Такою ж може бути донька, народжена на сьомому місяці (“*семáчка*”). Причиною відьомства дитини також вважали прокляття її матері [39]. Ф. Потушняк свого часу писав, що таке прокляття “*может вповнѣ отвернути долю отъ дѣтины и переслѣдовати еѣ весь вѣкъ*” [164, с. 127].

Для порівняння зауважу, бойки Галичини думали, що на небі є планети, народившись під якими, людина буде щасливою, бідуватиме або стане злодієм [193, с. 163]. Галицькі гуцули вважали, що долю дитині обирають 12 суддів [199, с. 100]. Вони призначають їй одну зірку, і поки та світить, доти людина живе [100, с. 46]. Волиняни віщували долю за церковним календарем, гадаючи, “*як на мученика родиться – то нещасливе, а як на преподобного – щасливе*” [318, с. 64].

Прогнозувати майбутнє малюка намагалися і за ознаками його зовнішності та поведінки. Жителі долинянських сіл вірили, якщо у дитини на голові виділяються два завитки волосся – вона двічі одружуватиметься (ІршВР); якщо три – буде дуже щасливою. Завиток волосся (“*коса*”) на потилиці вказував, що наступним дітям буде хлопчик (ІршКшн) [43]. Довгі руки вважали ознакою того, що дитина стане крадієм. А сон з піднятими догори ручками передвіщав багатство (ТячЛпх) [29].

Визначаючи схожість дитини з батьками, гадали: “*Кить хлóпиць у мáтірь ся вер* [вдався – І. Ч.], *а дівка у вiтця́ – будуть щасліві*” [42]. А жартуючи приповідали: “*Чи́стый оти́ць / мáтірь, ги двi ця́ткы воды!*”; “*Такъй, гибы му* [якби йому – І. Ч.] *з ока унав!*”; “*Ни удрiк бы ся!*” Коли ж діти були не схожими чи не красивими, мовили: “*Якъм мати рóдила, такъм и завiла!*”; “*Шшо ся*

¹ Деякі дослідники пишуть, що це притаманно “недільним” дітям [266, с. 48].

² Чехи вірили, що сьома дитина у сім років побачить усі скарби, сховані у землі [402, s. 104].

вродило, ото й христїти!” Про уламки віри у вплив на дитину священника свідчить і нині побутуюча приказка: “*Ачий тя дурный пїп христїв?*”

Підбиваючи підсумки до підрозділу, зацентую увагу ще раз на тому, що власне пологові обряди Закарпаття у минулому перепліталися із багатьма магїчними діями, превентивними заходами, які мали принести здоров'я й силу породїллі та дитині. Пологи завжди були таємничим і у той же час чи не найскладнішим актом обрядовості родильного циклу. Жінка в пологах у традиційній уяві поставала “нечистою” істотою. Вона перебувала на межі двох світїв. Пологи були апогеєм ритуального переходу жінки з одного статусу в інший. Втручатися у цей сакральний процес мала право тільки баба-повитуха. Лише вона володіла усім набором знань з родопомочі та ритуалїстики пологїв.

Та з сер. ХХ ст. такі народні знання поступово втрачали актуальність, що пов'язано з поширенням медичних закладїв. Натомість сьогодні, за відсутністю емпїричного аспекту, можна говорити хїба про ремїнісценції цих звичаїв і обрядїв. Важливо зауважити, що попри свого часу високий рівень професїйної культури сїльських родопомїчниць, у традиційному суспїльствї мали місце самостїйні пологи, практикувалися народні методи переривання вагїтності, позбавлені будь-якої санїтарїї. Відтак непоодинокими були випадки з фатальними наслідками таких манїпуляцій.

Новонароджена дитина підлягала обрядовим діям, завдяки чому відбувалась її соціалїзація. Обряд відрїзування пуповини супроводжувався магїчними діями і визначався гендерною специфікою. “*Перша кўпіль*” була символїчним омиванням від первородного грїха та водночас актом прилучення дитяти до сїмейного вогнища. Перші дії з новонародженим своєю метою мали надання йому остаточних людських рис, захист від впливу злих сил, передбачення щасливого життя та доброї вдачі. Бажаючи заглянути у майбутнє, долю дитини тлумачили за часом, фазою мїсяця та днем уродїн.

Варто наголосити, що чимало пологових обрядїв мали магїчний характер, а їх виконання було надто ризикованим для здоров'я матерї та немовляти. Серед них наступні: давання породїллі при важких пологах ртутї; відрїзування

пуповини на різних предметах (куделя, гребінь, хатній ніж, коса, сокира); холодна вода для першого купання дитини; вставляння у воду монет, олівців, вуглинок, пір'я, качачих лапок, сокири, молотка, цвяха, веретена, повісма; носіння оберегів із ртуттю близько до тіла жінок і дітей і т. ін.

2. 3. Хрестильні та післяпологові обряди в історичній конотації

Одним із перших таїнств, які прилучали дитину до сім'ї, громади та християнського світу, було Хрещення (“христїны”, “крїстїни”, “кциїны”, “ерциїня”). Народна традиція спонукала якнайшвидше охрестити новонародженого і цим самим уберегти його від посягань злих сил. Ці переконання зумовили виникнення народного аналогу церковного обряду. Якщо немовля народжувалось кволим і могло не дожити до приходу священника – баба-повитуха мала право наректи ім'я¹. У такому випадку немовля не залишалось (“упставалося”) без хреста і йшло до Бога “не поганенїям, а хрещеним ангелїям” [42; 393, с. 140]. Цікаво, що в одній із постанов 1488 р., виданій у Мюнхені, йшлося про духовний обов'язок повитух хрестити новонароджених у разі їх слабкості² [237, с. 110]. Сучасна католицька церква також закликає хрестити немовлят, що знаходяться у небезпеці смерті. Якщо охрещена “бабов” дитина все ж помирала, то обряд поховання виконувався за християнським каноном у повному обсязі.

У разі викидню чи народження мертвого немовляти, живіт жінки кропили свяченою водою. Вірили, що нехрещена душа діставалась нечистому. Втрачену дитину називали “збігля” (ТячГрш), “збіглиньї” (РахЯсн), “стратча” (РахВдр), “змітча” (Мжг), “відбішля” (ВлкУжк). Інформанти розповідають, що таке дитинчатко не може увійти у “царство”, де веселяться ангелики, а стоїть “за порогом” (ІршІмс) [39].

¹ А в пізніші часи, як свідчать респонденти, “у роддом пускали потїхи і сященника” [13, арк. 15].

² О. Боряк також зауважує, що траплялись і абсурдні розпорядження католицької церкви, як-от у 1573 р. у м. Франкфурт був прийнятий закон щодо внутрішньоутробного хрещення у разі надзвичайних обставин. Тоді повитухи мали використовувати шприц із свяченою водою. Враховуючи його “стерильність”, така “ін'єкція” часто ставала смертельною для породіллі [237, с. 112].

Сильним на Закарпатті було переконання, що будь-хто, почувши дитячий плач на сільських межах (“*гатарах*”), у лісі чи коло води, повинен кинути носовичок (“*жеболо́вку*”, “*шну́флик*”, “*фусті́нку*”) або шматок тканини і промовити: “*Иван ци Марія! Хрещу́ тя во имня́ О́тца, Сына и Святого Духа. Амінь*” (Іршімс) [296, с. 12]. За гуцульським варіантом: “*Аш [якщо – І. Ч.] ис хло́пец – будь А́дамом, аш ис дівчина – будь Є́вов!*” (РахВБ) [13, арк. 14]. На Тячівщині додавали: “*Ти мені фійі́на [похресниця – І. Ч.], я тобі нанашко [хрещений – І. Ч.]!*” Тоді померле немовля отримувало ім’я і ставало ангелом. На думку М. Маєрчик, ключовим тут є виведення таких створінь із групи демонічних істот через надання їм символічного одягу [321, с. 72]. Такий звичай був поширений і в інших етнокультурних зонах України [198, с. 208].

Хрестини на Закарпатті влаштовували приблизно через тиждень після народин. Якщо наступав піст, то й швидше. Народна традиція дозволяла хрестити дитину будь-коли, окрім перших тижнів чотирьох річних постів: “*Велико́нного*”, “*Петрї́вки*”, “*Богородичного*”, “*Пилі́півця*”. Навіть дні тижня у народному світогляді мали різну семантику. Л. Дем’ян стосовно цього писав: “*Дітину лем [лиш – І. Ч.] у гідні дні несут кресті́ти: вівторок, четвер, суботу або неділю*” [111, с. 190]. Як бачимо, сприятливими були лише скромні дні. У матеріалах Ю. Жатковича знаходимо: “*Дітину у пер́вий порзній [скромний – І. Ч.] день крестя́ть, у пусній день лиш дуже слабу дітіну, кедь [якщо – І. Ч.] ся боять, ош [що – І. Ч.] не добу́де [доживе – І. Ч.] до порзно́го дне. ...Бо котру дітину у пусній день крестя́ть, ота́ нігда [ніколи – І. Ч.] не буде богата*” [124, с. 212].

Важливу роль у родильній обрядовості відігравали хрещені батьки, на котрих традиція покладала основні обов’язки при охрещенні новонародженого. За хрещених батьків (“*ба́тичка*” / “*ма́точку*”, “*нанашка*” / “*нанашку*”, “*тата́йка*” / “*тата́йку*”, “*кресного*” / “*кресну*”) на Закарпатті традиційно запрошували “*ві́нчаних*” кумів, друзів (“*цімборі́в*”), братів / сестер у другому та третьому роді. На Хустщині та Тячівщині до первістка за хрещеного батька кликали весільного старосту [368, с. 270]. Сусідів намагалися не запрошувати,

оскільки, як пояснював Р. Кайндль, “з ними часто трапляються нагоди для суперечок, а жити з хрещеними у ворожнечі вважається великим гріхом” [291, с. 14]. Звертались “кумове” одне до одного на “Ви”. Кумами могли бути як сімейні, так і несімейні особи. Натомість строгою була заборона одружуватись тим, хто хрестив дитину в парі, бо вони вже куми: “то гріх великий, аби они ся любили”¹ [13, арк. 15]. Такий стан речей відображений у “сколомыйці” з с. Керецьки на Свалявщині: “Піла бы ся палиночка, / Кить бы на ныйв [ній – І. Ч.] шум був. / Любив бы м [би я – І. Ч.] тя, білявіно, / Кить бы м ти ни кум був”.

Поряд з тим, неприпустимою була вагітність хрещеної матері, оскільки це могло спричинити смерть хрещеника (“хрєсника”, “похрєсника”, “кресну́вця”, “фіна”, “філіна”, “фійіна”) чи її власної дитини. Заборону пояснювали вживанням слова “відрікаюся” у хрестильному обряді (ВинСас). Ненароджене дитя зараховували до сфери нечистого, тож вагітна могла відректись і від нього. У с. Видричка Рахівського району наголошують: “То си ни годіт! Она свою дитину ни привела у порьідок, а другу має приводити?” [12, арк. 6]. Великобичківські гуцули заборону “кумити” вагітній на хрестинах і весіллі інтерпретували тим, що “вітак тотá дитина, кого дєржиш, вать тоті́ молоді́, та важко живут, бо она [вагітна жінка – І. Ч.] тяжка” [387, с. 127]. Натомість у галицьких гуцулів у куми брали тільки таких, що мали своїх дітей, і вважали, що особливе щастя своїм “фіна́м” приносить “веремінна [вагітна – І. Ч.] ма́тка” [202, с. 14].

Сувора заборона накладалася на наявність у хрещеної менструації. У таких випадках на хрестини йшла її мати чи свекруха. І це зрозуміло, адже такій особі не дозволялось контактувати з нехрещеною дитиною, а заходити у церкву та торкатися святинь і поготів. Зазвичай жінка делікатно відмовлялася: “Переба́chte [вибачте – І. Ч.], ни го́нна м [я не можу – І. Ч.], бо є на м’іні”². У лемків існувало ще одне повір’я, яке застерігало від хрещеної, котра робила аборти. Вірили, що

¹ А от у чехів у куми вибирали закоханих або наречених [267, с. 46].

² Таким висловом-евфемізмом долиняни позначали наявність менструації. Поряд з тим, відомі фрази “цвіт прийшов”, “гості до ня прийшли”, “двори на ня впали”. На Лемківщині казали “свій час має”, “має на собі”, “має праня”, “хвора”.

похрещена нею дитина буде втрачати у вазі [22, арк. 35].

Закарпатські долиняни рідних (“*істинных*”) братів / сестер у куми не запрошували. На Гуцульщині, Бойківщині та Лемківщині таких засторог не існувало. Лемки обов’язково брали рідного брата / сестру, “*жебы дітина ся годувала*” [22, арк. 51]. Негласним правилом було кликати різних “*маточок*” дівчаткам, щоб ті не “*засіжувалися в дівках*”. У долинян пониззя р. Боржава, як і на Поліссі [373, с. 333], для наступних дітей зберігали хрещених першої дитини. Тут також превалював принцип взаємного кумівства “*я в тебе – ты у мене*” з вербальною формулою “*дуфловані кумове*”. А вже у долинян Мукачівщини, як і в гуцулів та бойків, кожна дитина мала нових хрещених батьків [5, арк. 3]. Зважаючи на той факт, що на Гуцульщині одружені “*кумили*” й на весіллі, то бути кумами на хрестинах ті самі пари не могли, аби не “*розкумуватиси*”¹ [12, арк. 6]. Не бажаним у гуцулів, як і у бойків, було і взаємне кумівство, адже “*тото віддаєся: ти похрестіла, тобі віддали – і ти вже ніхто почти*” (РахВБ) [13, арк. 16]. Назагал у звичаєвості українців Закарпаття строго заборонялося одруження “*маточиних*”, бо “*маточка*” – то друга мати, а її діти – родичі [295, с. 476].

Здавна переважно запрошували одну пару кумів². Та вже на поч. ХХ ст. для дитини кликали 4-6 хрещених, оскільки традиція вимагала, аби куми деякий час приносили їсти породіллі. Гуцули вважали, що немовляті потрібно не менше 10-15 “*нанашиків*” і “*нанашок*” [95, с. 27]. Запрошував на хрестини батько (“*няньо*”) малюка. Поширеним було вірування, за яким доля духовних батьків може відбитися на дитині, тому намагалися обирати порядних, чесних та багатих людей. Народна звичаєвість засуджувала відмову від кумівства, наголошуючи: “*Дітіну мусай ид хрестови [до хресту – І. Ч.] принести*”. Тому нерідко бідні кликали за хрещених багатих “*таздів*”. На Гуцульщині існувало повір’я: “*Ск кличут на весільї кумов, на одну ногу накигаєш [взуваєш – І. Ч.] топанок [черевик – І. Ч.], а на другу думаєш, ци накигаєти. А йкишо ерстіти [хрестити –*

¹ Цікаво, що словацькі лемки на хрестини запрошували двох кумів та дві куми, при чому один кум мав бути парубком, а одна кума – дівчиною [179, с. 164].

² Угорці теж запрошували одного кума і одну куму, що зумовлювалося витратами на частування [192, с. 126].

І. Ч.] дитину, та и б́осому гіє б́ічи [треба бігти – І. Ч.]” (РахБлн, РахВдр) [12, арк. 5]. Принагідно зауважу, що коли у селі народжувалася нешлюбна дитина (“кóпыл”¹, “кóполиць”, “кóпольця”, “копыльчук”, “жалівник”², “самóсівча”), заможні односельці самі напрошувалися у хрещені батьки, оскільки існувало повір’я: “Ко [хто – І. Ч.] б́атечко / м́аточка у кóпыляти – буде честóваным, гоні́рным и богáтым!”³

У багатьох селах краю кумами ставали у різних поколіннях. Якщо батьки були дружніми “кумóвами”, то їхні діти теж “кумáлися” [150, с. 160]. Великою честю було “покумáтися” з добрими людьми. Підтвердженням цього є народні приповідки: “Котрі ся честують, тоті ся й кумують”; “Родичі сужені, а кум і кума – люблені”. Але існував й інший аспект кумівських взаємин: “Волів ногу зламати, як кумом стати”; “Прійде куміць на обідіць, лем лóжки ни буде” [123, с. 141].

До хрещення немовля одягали у сорочечку і загортали у “парнінку”. “Нанашки”-гуцулки та бойкині, йдучи до хресту, брали дитину на праву руку, аби та була вправна у роботі і не стала шульгою (“лівáчков”)⁴ [13, арк. 15; 10, арк. 23]. По дорозі у храм кумам не радили озиратись навсібіч, аби не передати дитині неувважність. У селах колишнього Угочанського комітату “м́аточки” мали з собою гострий предмет-оберіг: ніжик чи ножиці [73]. У румунів хрестити дитя несла повитуха [330, с. 809]. На галицькій частині Гуцульщини, перш ніж вийти з хати, малюка клали на застелений вивернутим кожухом поріг, після чого мати тричі його переступала [364, с. 304]. Бойки Галичини ставили під поріг черепок з вогнем і сокиру [269, с. 616]. На Наддніпрянщині разом з дитиною кума брала вузлик із “цілушкою” хліба, вугликами та глиною з хатньої печі (“печиною”) [266, с. 63]. Тож магічна складова вищенаведених дій, на мій погляд, сумнівів не викликає.

¹ Кóпыл від рум. соріл – байстрюк.

² Жалівник від жаліва – кропива.

³ У центральній частині України дівчина йшла хрестити таку дитину, беручи за пояс гроші та ніж, аби вийти заміж за багатого. Такі вірування були і у румунів та німців [266, с. 60, 62]. Польські лемки ж любили кликати за кумів людей, що самі народились “копелами” [253, с. 82].

⁴ З цією ж метою мати, перше даючи дитині груди, спочатку годувала її справа, бо як зробити це навпаки – дитя буде “лівакóм”.

Обряд церковного хрещення на Закарпатті відповідав загальнохристиянському зразку. Не можу оминати увагою той факт, що у радянські часи обряд хрещення, як і вінчання та поховання, відбувався таємно: *“Як тогды́ при комані́штах [тоді при комуністах – І. Ч.], небóго, христі́ли діті́ – ноча́ми, пряталися [ховалися – І. Ч.]. А ко ци́ був на роботі, та и зовсім ни мож было ни йти до церкви, ни христі́ти, ни нич”* (ІршНБ) [3, арк. 3]. Наслідком антицерковної політики стало проведення хрещення у домашніх умовах. Але тут розглядаємо обряд із традиційним локусом – у храмі.

Про час хрещення із священником (*“панотцьом”*) домовлявся батько. Він з кумами несли дитину до церкви, а мати залишалася *“на газдї́стві”*, оскільки їй до *“віводу”* не слід було відлучатися з подвір'я [39]. Переступивши поріг храму, куми *“удріка́ли дітину уд злых ду́хів”*. Дуже важливо для них було знати молитву *“Ві́руву”* та чітко промовляти слова відречення. Вважалося, що дитина, котру *“нанашка добре ни відрече́”*, буде вразлива до *“уро́ків”* (ВлкУжк) [22, арк. 35]. За давнім звичаєм заходили у храм через бокові двері, а виходили через центральні. *“Паноте́ць”* молився над дітям, нарікав ім'я. Після тайни Хрещення він робив запис у Метричній книзі, куди вписував дату народження, ім'я, стать дитини, інформацію про рідних та хрещених батьків. Святу воду, якою він зливав немовля під час обряду, виливали під молоде дерево (ІршЧП) [40]. У долинян Закарпаття, як і в угорців, зі священником та дяком за хрестини розраховувався *“ба́тичко”*.

Для обряду хрещення кожен з кумів готував для немовляти *“кри́жму”*¹ – 2-3 м білого полотна². У крижму завивали різне зерно: жито, пшеницю, кукурудзу, квасолю або монети. Якщо кума вклала гроші, у боржавських долинян це означало, що вона *“принесе і́сти”* кумі-породіллі [40]. Бойки зав'язували у крижму *“дору”* (Мжг). Окрім крижми, дитині дарували пелюшки, ковдрочки (*“покрі́вчыкы”*), пізніше костюмчики (*“а́нцушкы”*). На Гуцульщині – хустку для

¹ Крижма від лат. *christma* – миро, помазання. Або від пол. *krzyż* – хрест.

² Згодом її використовували як пелюшки, шили з неї сорочки, наволочки. Якщо дитинка помирала, з крижми шили вбрання або ж стелили її у домовину.

матері дитини. Під час самого обряду хрещені тримали свічки. Часто за горінням цих свічок у церкві визначали долю новонародженого. В українців та румунів Буковини обов'язковими атрибутами хрестин були великі кумівські свічки, обвиті “*кріжмою*” і прикрашені квітами, миртою та барвінком [330, с. 810].

Віра у захисну силу наданого людині імені святого вкоренилася серед слов'ян ще у давньослов'янський період. Ім'я дитині на Закарпатті обирали батьки. Мотиви найменування були пов'язані з їх естетичними та релігійними вподобаннями. П. Чучка, спираючись на матеріали “Метрики Чернечої гори біля Мукачева за 1727–1816 роки”, відзначає, що вільний вибір імені для новонародженого у краї встановився у кін. XVII – п. п. XVIII ст. [394, с. 40]. Та все ж дітей називали на честь святих, що в день народин зазначалися у церковному календарі. Вербальне формулювання було таким: “*Самó собі имня́ принéсло*” (ІршІмс); “*Йикóї дніни роді́лоси – так називáти, бо дитина буде слабу́вати* [хворіти – І. Ч.]” (РахВдр) [12, арк. 5]. При цьому існувала заборона давати ім'я відповідно до свята, яке передувало народженню. Цікаво, що у польській традиції вибір імені “назад” свідчив, що дитя не буде рости. Тому віталосся найменування “вперед”, що асоціювалося зі зростанням та розвитком [380, с. 853]. Згідно повір'я, дух святого, ім'ям якого нарекли дитину, стає її покровителем, ангелом-охоронцем.

Знаною була практика давати дітям імена діда чи баби як вияв поваги до старших, а глибинно – як релікт культу предків. Вважалося, що невдало вибране ім'я може стати причиною смерті дитини. Не бажано (“*ни я́ло*”) давати імена дітей, що померли. Власне, у родині авторки у с. Великий Раковець на Іршавщині був такий сумний досвід. Прабабуся Зеленьяк (Тодавчич) Анна Петрівна 1915 р. н. за життя народила дев'ятеро дітей. Їй дуже подобалось ім'я Маріка, тому й називала ним новонароджених дівчат. Усі три Маріки померли у віці до трьох років. Натомість деінде однакові імена давалися небажаним дітям з надією на їхню скору смерть (МукЗнц, ВлкУжк) [22, арк. 50]. А у традиції с. Довге найпопулярнішими і, що важливо, єдиними іменами для дівчат були: Анця, Марія, Гафія. Тому у випадку народження в сім'ї більше, ніж трьох дітей жіночої

статі, імена повторювались [17, арк. 11]. Експлікації такого дублювання різні – від бідності іменного репертуару та страху дати перше нове у селі ім'я до свідомого побажання смерті. Однакові імена у родині траплялися на Гуцульщині та Бойківщині. Наприклад, у с. Білин Рахівського та с. Верхні Ворота Воловецького району імена повторювались у разі відправки старшого сина до війська (“у *катуны*”)¹ чи одруження доньки.

На теренах Закарпаття зафіксовано найменування позашлюбних дітей дивними для сільської громади іменами, такими як: Никифор, Ананій, Іларіон та ін. Справа у тім, що таку дитину “*панотець*” не погоджувався хрестити, як просила мати, а обирав ім'я за календарем.

Розглянемо найпоширеніші закарпатські імена кін. XIX – п. п. XX ст. з урахуванням локальних варіантів говірок. У долинян це були: *Ив́ан, Петро́, Палко́, Мигáль, Ці́льо, Ферéнц, А́мбруш, Йо́вшка, Е́лек, Штéфан, Мі́тер, Юрко́, Марі́я, А́нця, Оле́на, Ирж́ія, На́нія, Мо́ргіта, Мо́гдуша, Ю́ла, Йога́нка, Йола́на, Те́рка*. Гуцули, крім перерахованих, мали такі: *Міха́йло, Грі́ць, Коць, Думі́тро, Парáска, Євдокі́я, Насту́не, Софі́я*. У бойків популярними були: *Гаврі́ло, Дани́ло, Пола́ня, Юлі́на, Ці́ля*. У лемків часто зустрічались: *Станко́, Га́ня, Єва, Га́фа*. В угорських селах: *О́ндраш, Ло́ці, Пі́йтер, О́лто, О́нушко, Ю́ціка, Ёржі́ке*. Тож ім'янаречення слугувало актом індивідуалізації та інтеграції у суспільство. Цей акт був своєрідною відправною точкою, з якої починалось повноцінне життя нової людини. А хрещення виступало ритуалом відокремлення від “нечистого” та включення до християнського світу.

Після обряду “*христін*” куми з немовлям, загорнутим у крижму, поверталися до хати батьків. Дорогою нікуди не заходили, щоб дитина не була “*шорóвков*”, “*поселу́ницьов*”, тобто не ходила чужими хатами. Обряди, що виконувались вдома, мали неприховано магичний зміст. Так, у селах колишнього Марамороського та Ужанського комітатів, аби дитина була “*здорóвов і серенчлі́вов* [щасливою – І. Ч.]”, до хати її передавали через вікно. Аналогічний

¹ Катúна від угор. *katona* – солдат.

звичай побутував і у польських лемків [253, с. 83]. У с. Колочава на Міжгірщині “нанашка” тут же клала немовля на підлогу і символічно біла віником. У с. Верхній Студений злегка приступала п’ятою¹ [231, с. 250]. Головною мотивацією цих дій було те, щоб дитя не було “ревлівым”. Тут бачимо магічний приклад “покарання наперед”, що мало здійснити позитивний вплив на поведінку дитини. Вікно у цих обрядах виступало альтернативою дверям, оскільки поріг у народній уяві мав семантику нечистості та вважався вразливим місцем. Але цього впливу теж вдавалося уникнути. У бойківському с. Верхні Ворота, вносячи маля до хати, під поріг кидали чоловічі штани: “*Давайте наскоро* [швидко – І. Ч.] *мечте* [кидайте – І. Ч.] *тата пуд поріг!*” [16, арк. 1]. Лемки кидали “*вўвернутый нáробы сирак* [сукняну куртку – І. Ч.]” (ВлкУжк) [22, арк. 44]. А у с. Голубине на Свалявщині під поріг ставили миску з “*гранжев*” [66].

У селах долинян, бойків та гуцулів дитину клали на стіл, а під “*парнюшок*” – шматок хліба і монети, “*обы дитинка така велична, ги стїл у хїжї, обы її любили так, ги хліб, і обы все мала гроші*” [72]. Такий самий звичай побутував у словаків та чехів [400, с. 3]. Нерідко до ручок дитині ставили святий образ. Бойки притуляли її до хатньої печі, щоб була “*мовчазна, як піч*” (ВлвВВ, МжгРзт) [88, с. 41]. Схожий звичай зафіксовано й у лемків, перечинсько-березнянських та ужанських долинян, де, торкаючись печі, примовляли: “*Взяли поганча – принесли християнча, жебы оно росло родичам на радість*” [33; 75]. А дівчинці ще й шептали: “*Трімся хїжї, ги мачка* [кішка – І. Ч.] *в студїнь п’єцу*”. У галицьких гуцулів, як тільки немовля приносили від хресту, “*хресна матка*” відрізала йому волос срібним грошем, кажучи: “*Абїс було таке шєсліве, єк срібло!*” [201, с. 5]. Тож вказані обрядодії, за законами контагіозної магії, повинні були перенести позитивні властивості речей (стіл, піч, хліб, гроші) на дитину. Великого застілля у день хрещення не влаштовували, тільки скромно пригощали кумів.

Окремо зупинюся на долинянському звичаї відвідування породіллі кумами, що відомий під номінаціями “кумовшак”², “кумціна”, “нести кумі

¹ Таку обрядодію виконували і на білоруському Поліссі [289, с. 95].

² Кумовшак від угор. *komaság* – кумання.

істи”, “*нести понуды*” або “*ити на зубок*”¹. У перший “*порзній*” день по хрестинах, а найчастіше у неділю, кума приносила породіллі гостинці: білий хліб, варену курку (обов’язково цілу, а якщо народилася дівчинка – то “*когутá*”), курячий бульон (“*лѐвеш*”, “*пóливку*”) з вермішеллю (“*лáшков*”), голубці, омлет (“*рáтоту*”), кукурудзяний пиріг (“*нáчинку*”, “*богáч*”), рис (“*рiшкáшу*”) із молоком, манну кашу (“*трiз*”), солодку випічку (“*штру́гли*”² чи “*колáчiky*” різної форми печені “*спѐред огне*”), горілку або вино [42; 74]. А у час посту – гриби чи “*паленята*” на олії (“*из оло́йом*”). У с. Тросник на Виноградівщині кума готувала 14 страв [67]. Цей похід бачило все село. Адже разом з кумою йшли її діти та кілька родичів, зазвичай 6-7 чоловік. Вони несли 2-3 пасхальні кошики (“*кошаркы*”) з випічкою, вкриті вишиваними рушниками. Інші “кулінарні дари” були у плетених сумках (“*петелька́х*”) або великих “*гатiкошарах*”, що брались на плечі [39]. Часто “*гостiну*” кумі везли на возі. Сама породілля “*ни паровáла* [готувала – І. Ч.] *нич – шо кума принесла, та з тым ся погóстити*” [3, арк. 4]. Народна приповідка з цього приводу каже: “*Кедь бы ни кум, ни кума, ни мала дiтiна, / Ни бýла бы в кума велика гостiна*”.

Закцентувавши увагу на факті, що всі страви були принесеними, і жінка особисто нічого не готувала, стає зрозуміло, що цим самим репрезентувалась її післяпологова немічність, а інакше кажучи, лімінальна недієздатність переходною постаті: “*Рада бы намъ кума порáдицю дати, / Щи ни годнѐйка изъ пóстѣлки встати*” [110, с. 28].

Коли наближались гості, батько дитини йшов кликати інших кумів на гостину. Нерідко у такі дні застілля було гучнішим за самі хрестини. Зрештою, це дозволяв широкий асортимент “*куминьих*” страв. Пригощаючи вином, господарі примовляли: “*Ану́шика* [ану – І. Ч.] *винця – та до динця!*” Наливаючи горілку, демонстративно викидали кришку: “*Кумá уллѐ кумi дѐцу* [100 грам –

¹ У поляків також відомий звичай, коли кума мусить “*через цілий тиждень кормити хвору матір всілякими присмаками, які приносить від себе*” [209, s. 176]. Аналогічно було в угорській традиції [192, с. 135].

² Штру́гли – рулети з яблуками, горіхами, сиром, повидлом (“*лѐкваром*”) чи маком, які на Закарпатті називали по-різному. На Іршавщині це “*штру́гли*”, “*кнышi*”, “*дóвгi*”, “*закручованцi*”, “*хáлы кiшлини*”; на Мукачівщині – “*бáники*”, “*рiйтешi*”; на Берегівщині – “*рудошi*”; на Міжгірщині – “*завiванi*”, “*кысли*”; на Великоберезнянщині – “*завiваники*”; на Рахівщині – “*крiвляники*”.

І. Ч.] *пáлинкы, áбо нáраз* [але одразу – І. Ч.] *зáтычку* [кришечку – І. Ч.] *гет мéче, обы́ кумá щи рóдила. Обы́ ни зáткана* [закрита – І. Ч.] *бы́ла*” [17, арк. 20].

Кожної наступної неділі з гостинцями приходила інша кума, відтак святкові застілля тривали шість тижнів (ІршВР) [42]. У таких обрядових епізодах бачимо підтвердження сприйняття цих актів на рівні сакральної події. Щодо глибинних мотивацій регламентованих кумівських відвідин породіллі, то на сьогодні вони виявилися втраченими. На теренах області звичай побутував до кін. 70-х рр. ХХ ст. До слова, у гуцулів та бойків такого звичаю не зафіксовано. Глузуючи з долинян, гуцули казали: *“Итí у гостíну і брáти у торбíну”* (РахВдр) [12, арк. 7]. Респондентка П. Шовак з смт. Міжгір’я згадує: *“Такы́х пóчестей від кумів у нас ни бы́ло, туй усі нещáсні бы́ли”* [10, арк. 5]. А от лемки Словаччини та Польщі мали подібний звичай під назвою *“родовíны”* [331, с. 314; 357, с. 135].

Розглядаючи післяродову обрядовість, неможливо оминати увагою **обряд вивóдин**. Як відомо, у традиційному народному світогляді матір з дитиною після пологів вважали нечистими. Немовля очищалося хрещенням, а жінка – обрядом *“вívоду”*, що проводився у церкві через сорок днів. Словесні формули на позначення цього ритуалу варіювалися. Гуцули казали *“йти на вívодини”*, *“вúвадки”*, долиняни – *“вы́вудки”*, *“увóжсоватися”*, бойки – *“овожjíня”*, *“оводíтися”*, лемки – *“вы́відкы́”*. Період до *“вívоду”* називали *“шестинедíлькою”*. А жінку в цьому часі долиняни йменували *“шестинедíлька”*, гуцули – *“полíжскиня”*, бойки – *“полíжниця”*, а лемки – *“полíжкíня”*.

Протягом цих шести тижнів породілля вважалась сакральною особою. Перебуваючи у стані очищення організму, вона певною мірою опинялася на маргінесі сільського соціуму. Щоб вберегти від свого негативного впливу навколишній світ, жінка мала дотримуватись установлених табу. У цей період їй строго заборонялося виходити надвір без хустки, виходити із обійстя (*“обшáря”*) та переступати межі¹ [217, old. 141]. Вірили, що при порушенні заборони град

¹ У гуцулів Галичини, наприклад, межа для *“полíжниці”* встановлювалась на рівні 35 кроків від хати [202, с. 15].

міг знищити урожай у цілому селі. Так, інформанти з с. Лубня на Великоберезнянщині запевняють, *“же велика буря б́ыла, китъ жонá ни вв́едена, полі́жкіня, вуйшла на поле”* [25, арк. 2]. У селах Мукачівщини така жінка носила у кишені ніж (МукЧин) [115, к. 319]. Крім того, у гуцулів *“полі́жкіня”* прирівнювалась до відьми і вважалась *“недóбров на перехід”*, оскільки могла накликати велику біду, а то й бути звинуваченою у смерті перейденого (РахВдр, РахВБ) [12, арк. 1; 13, арк. 15]. Як і у загальноукраїнській традиції, табу накладалось на статеві зносини з чоловіком. Також у цей період жінка фактично була відлучена від християнської церкви.

Основною метою канонічного обряду *“в́иводу”* було ввести матір з дитиною у церкву, прочитати над нею молитву, і тим самим очистити (*“у́вести”*) її від *“нечистості”* пологів. Тримаючись за епітрахиль, жінка заходила до храму і передавала дитину священникові. Хлопчика він заносив у вівтар (*“в́йтарь”*, *“о́лтар”*), де тричі обходив довкола престолу, а з дівчинкою доходив лише до *“цáрських ворі́т”* та підносив до ікони [3, арк. 5; 16, арк. 1; 42]. Тоді мати проводила деякі магичні дії. Так, вона клала дитя на поріг церкви чи перед іконостасом, щоб воно не було плаксивим, а тихим, як поріг. Аби не мати більше дітей, жінка замикала церковні двері [368, с. 277]. Х. Вовк вказував, що для цього вона повинна була пожертвувати нову завісу на *“цáрські в́рата”* [245, с. 186]. Отож, позбавившись профанної нечистоти, породілля мала право відвідувати Богослужіння та виходити за межі домашнього простору. Вона, так би мовити, ресоціалізувалася у громаді села.

Ключові моменти життя людини в усі часи супроводжувалися пригощанням їжею. Невід’ємною складовою родильної обрядовості виступали святкові гостини, що проводились на честь хрещення. Цей момент відображений у пареміях: *“Шо вто за христі́ны без гості́ны?”*; *“Бідні христини без гостини”* і т. ін. Цю гостину, так зване *“щі́ня”* (від гощення), влаштовували вже після *“в́иводу”* породіллі. Тоді жінка вже сама могла готувати та брати участь у святкуванні [43]. *“Щі́ня”* справляли тільки коли не було посту: *“Христі́ны – за любо́ї дні́ны, а щі́ня – лем коли ни́е”* [нема – І. Ч.] *гові́ня*”. Традиційно, гостями на

“щіню” були хрещені, баба-повитуха, близькі родичі та знайомі. У гуцулів Рахівщини цю гостину називали “*єрціньи*” / “*ирціня*” яке відбувалось “*коли сьи зл’агодит газда*”. Цікаво, що тут на “*єрціньи*” запрошували найменше 50-60 чоловік [95, с. 27]. А бойки всіх, хто брав участь у цій гостині, називали “*подкумками*” [109, с. 27]. Т. Легоцький писав, що у деяких селах Березької жупи усі запрошені на хрестини вважались кумами [212, old. 195]. Лемки Словаччини ж дотримувались повір’я, за яким чужі не мали приходити на хрестини, бо дитина скоро помре [176, с. 131].

Перед гостиною тричі молилися “Отче наш” і “Богородице Діво”, співали “Многая літ” та перехрестивши різали хліб. Найпоширенішими стравами, які готували на “щіня” були: заправлена квасоля (“*пасуля дзьобачка*”), картопляне пюре (“*крумплі тóптани*”)¹, “*начинка*”, “*ратота*”, м’ясний молочний бульйон (“*дзяма*”), пампушки (“*ф’анкы*”) та узвар (“*вар*”). Багаті могли собі дозволити зарізати козеня чи ягня [43]. У селах високогір’я на хрестини готували дев’ять страв [109, с. 27]. Обов’язково подавали горілку – “*п’алінку*”. На Перечинщині її жатома називали “*пуцопалінка*” – на хрестинах у хлопця, “*п’ічопалінка*” – у дівчини [252, с. 248]. Тут маємо вказівку на назви статевих органів виражені нецензурною лексикою. Загалом вважалося, що хрестини повинні бути гучними і веселими, щоб таким було життя дитини.

За столом “*маточкы*” співали пісень, щоб “*хрісня*” було співучим: “*Ой мы собѣ поспѣвайме, кумочки, кумочки, / Обы намъ ся розвивали сухі голузочки. / Отказала до мня зозуля соколомъ, / Вбы я заспѣвала у кума за столомъ*” [110, с. 28]; “*Ищѣ тотó крѣсня весело ни будѣ, / Заки крѣсна м’ати спѣвати ни будѣ*” [127, с. 21]. У хрестильних піснях (“*співанка́х*”) звеличувались кума-породілля, кум-батько та запрошені куми: “*Кумко наша, кумко, малá нивелічка, / Так ко́ло нас хóдиши, як перепелічка*” (ІршЧП) [40]; “*Коли кум кумы́ збира́в, та й на місяць*

¹ На Закарпатті побутує дуже багато назв цієї всіма улюбленої страви. Ось деякі з них. На Іршавщині, Свалявщині та Виноградівщині це “*крумплі тóптани*”, “*булі тóптани*”, “*булі тóвчини*”; на Міжгірщині – “*булі мн’яцкани*”, “*ріпа мійцукана*”; на Мукачівщині – “*крумплі мішіні*”; на Ужгородщині – “*крóмплі тóптани*”; на Перечинщині – “*крóмплі давліні*”; на Великоберезнянщині – “*гарбузы колочіні*”, “*гарбúдзы давліні*”; на Воловеччині – “*крóмплі колочіні*”, “*крóмплі мн’яцкани*”; на Хустщині – “*кумпітєры мішані*”, “*ріпа троцєна*”; на Рахівщині – “*ріпа тєрта*”, “*ріпа тóвкана*”; на Тячівщині – “*ріпа мішана*”, “*ріпа-мішанка*”, “*ріпа колочєна*”; в угорських селах – “*тйрт крумплі*”.

позира́в, / Такы́й кум красны́й [красивий – І. Ч.], як місяць я́сный, / Такі́ вы, кумо, красні, як на небі́ зві́зды ясні́ (МукЛал) [1, арк. 4-5]; *“На дворѣ́ годи́ночка [погода – І. Ч.] я́сна, / У нашого кума гости́ночка красна. / Якъ ся ни навну́є [набридне – І. Ч.] на дворѣ́ годи́на, / Такъ ся ни навну́є у кума гости́на”* [127, с. 22].

Окрема увага у цих співанках зверталась на випивку, як символ веселошів: *“У нашої кумы́ сэрег хы́жы яма, / Дай, кумо, па́линкы, бо я щы ни п’яна”* (ВлкВлс) [22, арк. 52]; *“На христінах бы́лам, па́лінку ни пі́лам, / Оні́ ни дава́ли, бо че́сти ни мали. / А я ни просі́ла, бо я ся ганьби́ла; “Кумо-кумо, дайте ві́на, та будете мати сина, / Як ми [мені – І. Ч.] дасте лем па́лінки, то лем будут одні́ дівки”* (ХусСтб) [414]; *“Ишла́ кума, напі́лася, найшла́ га́ті заві́лася, / Боже-Боже, як то фа́йно, найшла́м собі́ завива́йло”* (ВлвВВ) [16, арк. 1]; *“Ишла́ кума из гости́ны, / Ма́цавучи городі́ны [огорожі – І. Ч.]”* (МукЛал) [1, арк. 5]; *“Така мь п’яна, лёдва сто́ю, / Ишла́ быхъ́ дому́, лемъ ся бо́ю”* [127, с. 21]; *“Ой на го́рі ті́рня цві́ло, кобы́ [якби – І. Ч.] моє хры́сня жило, / Як му́ будуть віно́к вити, до́ста [удосталь – І. Ч.] буду вина́ пити”* (ІршСлц) [42]. У лемківських селах господарі закликали до розваг і веселошів: *“Го́стѣ моѣ́, го́стѣ, ни сі́дьте вы спро́стѣ, / Лем сі́дьте весéло, бы вас чу́ло сэло”* (ВлкСіл) [152, с. 236].

Під кінець гостини “баба” з тарілкою, накритою білою хусткою, підходила до гостей, припрошуючи: *“Ни шкодуйте ве́речи [кинути – І. Ч.] у миску – дитині на колиску!”* Хрещений батько кожного частував “па́линков”¹. Гості радо виголошували тости: *“Обы́ бу́зьки й да́ле хижу ни мина́ли, а на коми́но сідали!”*; *“Обы́ уп’ят до року – нівроку!”*; *“Обы́ віно́ й па́лінка в хы́жы ни пересыха́ли, а родичі́ ра́дйсть из дітінкы ма́ли!”* Зібрані гроші разом із чаркою горілки подавали матері дитини. Вона випивала, а гроші ховала за пазуху, аби дитина так любила гроші, як її молоко [211, s. 75]. Виходячи з хати, куми співали: *“Забля́яли ко́зы, во́вціѣ́, обы́ ишли́ го́стѣ́ во́тси, / А бара́нки отповѣ́ли, вбы щы ма́ло [трохи – І. Ч.] посидѣ́ли”* [109, с. 27]. Йдучи з хрестин, куми бралися під руки і йшли селом співаючи, щоб не образити господаря, який щедро їх пригощав [124, с. 212].

¹ Бойки Галичини залишки горілки виливали на стелю, аби дитина велика росла [245, с. 187; 269, с. 616].

Зауважу, що описаного багатьма дослідниками¹ на Правобережній Україні обряду роздачі “квіток” із колосків, барвінку чи калини на Закарпатті не проводилось.

Обряду “похристин” із возінням повитухи й кумів на бороні та частуванням у корчмі, як у інших регіонах України, у краї не зафіксовано. Але гостина наступного дня все ж відбувалася. Боржавські долиняни називали її “ощійнкы”, “обшійнкы”. На мою думку, лексеми походять від слова “щіня”, тобто “обшійнкы” – те, що за “щіням”. Звідси термін був екстрапольований і на позначення післявесільної гостини.

На Гуцульщині через років десять, а то й двадцять після народження дитини, батьки віддячувались кумам за “кріжму”, влаштовуючи “ко́лáчини” (вербальна формула “вертáти колачі́”). Тоді кумам вручали по хлібині (“ко́лачéві”), дарували гроші чи зерно і “чítаво гóстилися” [123, с. 111]. Подаючи “ко́лач” на рушнику, аби “ві́купити” свою дитину від “нанáшки”, мати казала: “За мо́ю диті́ну, за вашу філі́ну”. Хрещена у свою чергу теж обдаровувала своїх “фі́линят” (РахВдр, РахВБ) [12, арк. 6; 13, арк. 17]. Галицькі гуцули ж улаштовували забаву з музикою, а кожному з хрещених давали по шість “ко́лачів”, “ма́тці” дарували хустку, а “ба́тькові” – капелюх [6, арк. 7; 364, с. 305]. На Східному Поліссі побутував звичай “несці кумам пірагі”, що також полягав у обдаруванні їх хлібом [311, с. 47].

Цікаво, що “ко́лáчини” могли справлятися для кількох дітей одразу. А. Ворон, ймовірно сплутавши обряди “ерщія́” та “ко́лáчин”, писав: “...Гуцули зачекають, коли вже й п’ятий синок підросте. А тоді справляють для всіх п’ятьох рщія́. Тому не диво, а то часто буває, що той, кому рщія́ правлять, не раз вже такий великий, що може впітиси до чорної землі. Не раз тра́фиться, що днесь вечір роблять для хлопця рщія́, а на завтра він уже на весільї запрошує” [95, с. 27]. Насправді тут йдеться про “ко́лáчини”. У гуцульській традиції (на “ко́лáчини” або на “весільї”) було заведено дарувати

¹ Цей обряд описували: Ф. Вовк, З. Кузеля, П. Чубинський, В. Милорадович, Х. Ящуржинський, В. Ястребов, О. Кольберг та ін.

хрещеникові худобу¹.

Обряд пострижин на Закарпатті проводився після досягнення дитиною однорічного віку. На моє переконання, він є редукцією давньослов'янських ініціацій. Обряд традиційно виконувався батьком. Перше волоссячко зберігали. У долинянських селах Іршавщини його зашивали у подушку, клали до книжки, “*прятали*” під стріху чи балку (“*селéмено*”) [39]. У с. Чорний Потік частину першого волосся закопували під молоду тополю, а частину залишали, аби показати дитині, як піде до школи. Та його ніколи не викидали, щоб птахи (“*пóтята*”) не рознесли на гнізда, бо тоді сильно випадатиме. Якщо дитина “*перепудилася*” чи раптово (“*на́ремно*”) заслабла, цим волоссячком обкурювали (УжгВД, ІршГрб) [27, арк. 2; 42]. Лемки Великоберезнянщини ховали його у дупло плодового дерева або у вербу, “*жебы́ так росло, як вірьба*” (ВлкЛуг) [24, арк. 1]. Натомість галицькі бойки волосся хлопчика спалювали, а дівоче кидали у ріку, аби швидко росло [269, с. 617]. У гуцулів обряд пострижин називався “*рубáнням*” і проводився двічі – через місяць після народження та у рік повноліття, таким чином знаменуючи перехід в іншу вікову категорію. Тут волосся клали на пóкуть чи за образ [288, с. 382-383].

Дітей годували грудьми (“*плекáли*”) довго – три-чотири роки. У народі казали, що коли б мати годувала дитину сім років, то вона мала б силу вирвати семилітнє дерево. Про таке вірування писав також І. Франко [193, с. 181]. Для відлучення від “*ц́ьіц́ькы*” використовували сіль, червоний перець (“*попрі́ту*”), повидло (“*лéквар*”), сажу (“*чад*”), чорну вовну і т. ін. Щоб молоко (“*году́ля*”) швидше “*згоріло*”, груди обкладали горіховим чи буряковим листям (ІршНБ, Мжг) [3, арк. 4; 10, арк. 25]. Лемкині робили компреси з мила: “*Мы́длом хозяйственным ря́нду натéрли і так прикла́дували*” (ВлкЛуб). Гуцульська традиція не дозволяла відлучення у час посту та навесні, щоб у дитини не з’явилися веснянки [12, арк. 7]. Утримувались від цього й у пісні дні.

Замість пустушки (“*цу́цлика*”) дитині давали кілька крихт хліба з цукром,

¹ У гуцулів Галичини цей дарунок йменувався “*фірóвщина*”.

зав'язаних у “*ряндочку*”. Цю “*смоктунку*” змочували водою [42]. Гуцули клали туди “*кулéшу*” з цукром [14, арк. 4]. Часом до “*смоктунки*” додавали трохи молочка із молоді шкірки маку. Від цього діти спали як у “*безт'ямі*” [217, old. 142]. Є свідчення навіть про випадки смерті немовлят від маку (МукЧин, Мжг, РахРос) [2, арк. 3; 10, арк. 25; 13, арк. 19].

У підсумку зазначу, що післяпологові обряди українців Закарпаття були та певною мірою залишаються наскрізь просякнутими традиційними віруваннями та архаїчними пересторогами. Вони включали велику кількість своєрідних приписів і табу. Але кінцевою метою мали завершити соціальну адаптацію новонародженого та повторну суспільну інтеграцію його матері. Обряд хрещення доповнювався, навіть затьмарювався, великою кількістю дій, що мали магичну спрямованість (до церкви дитину несли на правій руці з ножом у кишені; до хати передавали через вікно; били віником; приступали ногою; клали на стіл із хлібом та грошима; притуляли до печі). Та все ж ключовою ціллю батьків дитини було якнайшвидше введення її “у хрест”, оскільки в разі смерті невинна душа діставалась дияволу. У зв'язку з цим відомим був обряд посмертного хрещення дітей-“*збігліят*”, перебування та концентрацію яких асоціювали із сільськими межами. Генезу таких поглядів можна пов'язати із уявленнями про “зложних мерців”.

Основна роль в охрещенні дитини належала хрещеним батькам, до вибору яких підходили дуже серйозно. Про це свідчать традиції кумівства у багатьох поколіннях та зарахування хрещених батьків до родинного кола. Особливим на Закарпатті був звичай “*носити кумі їсти*”, що фігурував як вияв шани до жінки-“*шестинеділки*” та маркував її післяпологову недієздатність. Завершальною ланкою у циклі післяродових обрядів були церковні “*виводини*” та “*щіня*”, що остаточно повертали матір до церковно-громадського життя.

Співставивши наведений матеріал, можна зробити такі **висновки до розділу:**

Головними персонажами, які розглянуті у цій частині дисертації, є жінки, тож її можна назвати F-центричною. Вагітна жінка, знаходячись у особливому

лімінальному статусі, мала дотримуватися визначених заборон, обмежень та рекомендацій. Для неї табуювалися доступні звичайним особам фізіологічні та психосоматичні дії, як-от: дивування, задивляння, лякання, тривожність. Вагітна обмежувалась у певних буденних явищах та потребах, на кшталт стрижки, носіння деяких елементів одягу, їжі чи певних продуктів у раціоні. Вона не могла брати участі у певних обрядах (хрестини, похорон, обхід церкви). Період вагітності для жінки мав проходити у постійному усвідомленні свого незвичайного стану, що також екстраполювалось на строгу регламентацію її поведінки. Усі ці табу та приписи мали єдину мету – нормальну вагітність, легкі пологи та народження здорової дитини. Слід підкреслити, що даних вказівок у традиційному суспільстві свято дотримувалися. Ці речі були тривіальними, вони проявлялись в обрядово-ритуальному наповненні повсякденного життя. Навпаки, відхилення від них вважалося ознакою девіантності.

Варто відмітити, що жінка під час вагітності, а особливо протягом шести тижнів після пологів, як і особа з менструацією, підпадала під категорію сакральних, нечистих та небезпечних істот. Серія рекомендацій стосувалася саме убезпечення оточуючих від впливу вагітної та “*поліжкіні*”. Тим самим жінка ставала невіддільною власного тіла, своєї фізіології.

Поза тим, у традиційному суспільстві траплялися випадки звернення до контрацептивів, абортів та народження нешлюбних дітей. Усі ці явища, що так чи інакше були частиною дійсності закарпатського села, засуджувались і суперечили усталеним етичним кодам соціуму.

Народження дитини було втаємниченою подією, що завжди супроводжувалась молитвами, замовляннями, містичними обрядодіями із залученням цілого ряду ритуальних предметів. Контактувати з жінкою під час пологів могла тільки баба-повитуха, її мати та в особливих випадках батько дитини. Новонароджене дитя підлягало маніпуляціям, що “*формували*” його тіло, вберігали від впливу ворожих сил та передбачали щастя у майбутньому. Відрізування пуповини і перше купання супроводжувались низкою ризикованих, часом небезпечних, ритуальних дій.

Широке застосування у родильній обрядовості мали елементи магії, спеціальні вербальні тексти, предмети з глибоким символічним змістом, на кшталт “непочáтої” води, воскової свічки, церковних дверей, царських воріт та ікон. До цього списку можна додати сакраментальні місця у хаті: поріг, піч, вікно, стіл. Так, вікно було кордоном між “своїм” та “чужим” небезпечним світом. Через свою візуальну прозорість, на відміну від дверей, вікно залишало можливість злим силам постійно “заглядати” всередину хатнього простору. Тому й не дивно, що його обкладали апотропейними знаками. Через вікно повітря запрошували на пологи та передавали дитину після хрещення.

Плацента, пуповина, “сорочка”, волосся, купіль були сакральними речами, оскільки контактували з тілом суб’єкта обряду. Віра у їхню ритуальну силу ґрунтувалася на уявленні про надприродний зв’язок між відділеними від тіла людини субстанціями і нею самою. Статус цих речей не обмежувався у часі, про що свідчить звичай зберігання деяких із них.

Узагальнюючи скажу, що сімейно-родові обряди містили у собі чимало архаїчних магичних компонентів, покликаних гарантувати благополуччя і щастя новонародженого та його матері. Їхні ремінісценції активно побутують у краї і нині. Багато з них увібрали в себе християнську символіку. Релігійний обряд хрещення вводив новонародженого до Христової церкви. Натомість святкування хрестин мало громадський характер. Ця подія, так би мовити, легалізувала появу у селі нової людини.

Підсумовуючи виклад, можна констатувати, що обряди, пов’язані з вагітністю, народженням та хрещенням дитини, у закарпатських селах відбувалися за схожим сценарієм, але мали чимало специфічних рис. Це пов’язано з тривалою генезою на міжетнічному та міжетнографічному полотні. Міграційні процеси безсумнівно сприяли трансформації родильної звичаєвості краю. Рух і синтез обрядових явищ проявлявся на всіх рівнях духовної культури. Та попри те, сімейно-родові обряди Закарпаття чітко вписувалися у загальноукраїнський контекст.

РОЗДІЛ 3. ВЕСІЛЛЯ: ЛОКАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ, СЕМАНТИКА, СЕМІОТИКА, СИМВОЛІКА

Традиційне весілля є одним із найстійкіших та найдавніших самотніх компонентів духовної культури українців Закарпаття кін. XIX – п. п. XX ст. Одруження постає центральним обрядом сімейного циклу, адже знаменує народження нової сім'ї. Навіть етимологія лексеми “шлюб” окреслює концептуальні уявлення про взаємне єднання. А давньоруське слово “слюб” на пряму демонструє своє значення, а саме: створення сім'ї з любов'ю та з тим, кого любиш.

На загальній матриці обрядової культури весілля є яскравим маркером етнічної ідентичності. Обряд пов'язаний із комплексом морально-етичних, соціально-правових та суспільно-регулятивних норм. Весільний церемоніал концентрує у собі значну кількість реліктів дохристиянської старовини, гармонійно переплетених із християнством.

Весільний обряд на Закарпатті мав досить чітку структуру. Попри локальні варіації окремих компонентів обряду, весілля ділиться на три цикли: *передвесільний, власне весільний і післявесільний*. Дотримання традицій на усіх етапах обряду мало гарантувати щасливе життя та добробут молодої пари.

3. 1. Передвесільні обряди і звичаї та їх іманентні ознаки

Знайомство молоді відбувалося під час традиційних форм громадського дозвілля, зокрема, на “улицях” / “вечірніцях” / “вечурках” / “фашанках”, на “кірбальях” (храмових святах), на “лупінках” / “пірьоскубах” / “вовноскубах” / “пратках” (зборах у сільських хатах, пов'язаних із виконанням певних робіт), у дні календарних та сімейних свят, а також біля церкви. Мушу зауважити, що на Закарпатті, як і по всій Західній Україні, на відміну від Наддніпрянщини [245, с. 189], спільної ночівлі молоді після вечорниць не зафіксовано.

Загалом народна традиція схвалювала ранні шлюби, особливо коли хлопець чи дівчина були сиротами. Готовність до подружнього життя

обумовлювалась не роками, а статевою зрілістю та фізичним розвитком людини [368, с. 278]. Тоді дівчину починали називати “уддані́ця”, а хлопця – “ле́гінь”. Зазвичай дівчата одружувались у 16-18, а хлопці – у 22-29 років по демобілізації. У традиційному суспільстві двадцятилітня дівчина вважалась “старо́в дівков”, такою що “вхо́дить у роки́”. Таку особу часто чекав шлюб із вдівцем. У краї існував негласний закон щодо можливості одруження дівчини: “Го́нна сь ся уддава́ти, кить знаєш зваря́ти [золити – І. Ч.] та́й хлі́б печі́. Бо кить ни знаєш хлі́ба спечі́, та ни вало́вшна сь¹ [ти не здатна – І. Ч.]” [1, арк. 12].

Справляти весілля традиція дозволяла лише в окремі періоди року. Заборонялось грати його у час християнських постів. Весільний сезон тривав від свята Покрови (14 жовтня) до початку Різдвяного посту (27 листопада) та у період м’ясниць (від Водощів, 19 січня, до початку Великого посту). Народне прислів’я каже: “Для то́го мнясні́ці, обі́ свальбува́ли уддані́ці”. Період весіль був пов’язаний також із календарем сільських робіт, тому вони відбувалися восени, взимку та навесні. Влаштування весілля восени, як свідчать респонденти, було зумовлене наявністю власної продукції: “Є сі́ті барані́, є м’ясо, віта́к вже є капуста на го́лубці, рі́па, і ку́ри, і яйчо́ є” (РахЛзщ) [15, арк. 9]. Не грали весілля у високосний рік, бо, за повір’ям, такий шлюб швидко розпадеться.

Сприятливі дні для весілля, як і для хрещення дитини, мали багатовікову історію, і тому так сильно вкоренилися у людському світогляді. Слід звернути увагу, що “порзні́” / “ні́сні́” чи “гійні́” / “не гійні́” дні протиставлялись у свідомості закарпатців з християнських мотивів. А отже, пересторога хрестити дитину та грати весілля у “ні́сні́” дні тижня мала під собою одне і те ж підґрунтя. Традиційно у краї “свальбува́ли” у вівторок, четвер, суботу та неділю. Вінчатися будь-якого дня дозволяли лише вдівцям.

Передвесільний етап обряду включав вивідини, сватання, оглядини та заручини. Вивідини у передвесільному циклі українців Закарпаття, як і у всіх слов’янських народів, вважались першою зустріччю представників родин

¹ Валовшний від угор. való – придатний, гідний.

майбутніх наречених. Долиняни називали цей етап “*вызвідинами*”¹, “*узвідинами*”, бойки – “*відозна́ваням*”, “*перезнавка́ми*”, гуцули – “*ві́дзнавами*”, а лемки – “*загва́ринами*”. У галицьких гуцулів це мало назву “*візнавкі*” [6, арк. 1], а у бойків – “*зальо́ти*” [134, с. 82].

“**Вызвідини**” були мотивовані наміром батьків одружити сина на вибраній ними дівчині. Про такий вибір пари йдеться у пісенних текстах: “*Люба наша мати три но́чи ни спала, / При світлому місяцьови невістку убирала*” [228, с. 240]. Когось зі своїх родичів посилали до батьків “*уддани́ці*”, щоб виявити ставлення до потенційного “*жениха́*”. Для позначення такого конспіративного здобуття інформації вживали лексему “*за́говорити*”. У такий спосіб хлопець застерігав себе від сорому через несподівану відмову в разі сватання. Результати “*вызвідин*” зачасту і визначали подальший розвиток подій, оскільки у випадку нелояльного ставлення до кандидатури “*легіня́*”, свати не засилялися. А от виявлена симпатія виступала своєрідною санкцією на сватання. “*Узвідини*” не проводились, якщо про шлюб між собою домовлялися молоді.

Першою весільною обрядодією було сватання. Долиняни та бойки називали це дійство “*сватанкы́*”, лемки – “*світанкы́*”, а гуцули – “*сва́тьба*”, “*йти у сва́ти*”. У деяких селах Мукачівщини вживався термін “*сло́во*”. Ю. Жаткович наводить назви “*спросины́*” і “*то́кма*” [124, с. 202]. Гуцули Галичини вживали термін “*ста́рости*”, бойки – “*зго́да*” чи “*змо́вини*” [262, с. 168], словацькі та польські лемки – “*вогля́ды*” або “*зальо́ты*”, покутяни – “*зла́года*”.

У традиції більшості закарпатських сіл було прийнято ввічливо попереджати дівчину про день сватання. Натомість вона готувала (“*парова́ла*”, “*лади́ла*”, “*спіхова́ла*”, “*нала́джювала*”) гостину, під час якої намагалася показати себе дуже хазяйновитою. “*Сватачі́*” звертали увагу на те, “*ци дівка трі́бна, ци валовина файно сілувати го́стьїв*” [42]. Цінувалися такі якості як ввічливість та комунікабельність (“*убле́нність*”, “*примовні́сть*”). Але найвищою

¹ Вызвідини від звідати – питати.

оцінки заслуговувала роботяща (“робітна”, “шікóвна”, “чітава”, “встіжна”, “поря́нна”) дівчина. У статті Й. Жупана йдеться, що у околиці Мукачєва “девица, заметившая сватачов, быстро зашла в хлев, взяла ви́лы и метала навоз, чтобы видели, ка́кая она работница” [127, с. 23].

Зазвичай сватати ходили у “зійні” дні – неділю, вівторок і четвер. Приходили “сватачі” вдосвіта або пізно ввечері. Як згадує респондента М. Тяско: *“Ишли́ май бйли́ увичі́рі. Но до мене сватачі́ з Чинаді́йова приишли́ ра́но. На вто, обы́ їм никó [ніхто – І. Ч.] путь ни перейшо́в з пусты́м відром, бо ни поведэ́ся”* [1, арк. 8]. Перехід дороги з порожнім відром у народній традиції краю мав насправду магічну семіотику. Він вважався передвісником невдачі. Пересторога щодо цього була присутня у всіх ключових сімейних обрядах, а також супроводжувала людину в буденній діяльності чи польових роботах. Взагалі семантика пустоти має негативний зміст.

Сватати йшов батько з сином та дядько (“шóвгор”, “у́йко”, “стры́й”) чи хрещений (“нанáшко”, “ба́тичко”) хлопця. Лиш на Гуцульщині та Лемківщині йшла і мати [14, арк. 6; 23, арк. 2]. У багатьох долинянських селах батько до числа сватів не входив. Головним між ними був “сватáч”: *“Отó мав б́йти по́старшы́й дуже говорю́чий и фі́глярны́й чиля́нник [чоловік – І. Ч.]”* (ІршЧП) [40]; *“Брехáч мав б́йти”* (МукЧин) [2, арк. 4]. Воловецькі бойки називали його “барашівникóм” [412, с. 59]. Увійшовши до хати, “сватачі́” віталися: *“Слава Ісусу Хр́істу!”* Вони метафорично розповідали, що від них втекла вівця і забігла *“іппен [са́ме – І. Ч.] до си́ї хы́жі”* [39]. Легенди та персонажі різнилися від села до села: *“Охóтник-сватáч гля́дав [шукав – І. Ч.] у коморі куні́цю-кра́сну діві́цю, сарну́, лисі́цю, ві́цю ци косі́цю”*. На Свалявщині побутувала вербальна формула: *“Дись туй у зарі́нку спря́талася молоді́ця у барві́нку”* (СвлГлб) [66]. Часто на прохання свата привести “куні́цю”, йому показували іншу дівчину, і лише згодом – майбутню наречену. На Мукачівщині, щоб зразу ідентифікувати потрібну дівчину, “сватáч” просив напитись води, подати яку мала право лише *“віддани́ця”* [127, с. 23]. З собою свати приносили хліб і пляшку горілки. З хлібом сватати йшли всі українці, поляки, чехи, серби та росіяни.

На перший план у розмові сватів виходили матеріальні питання. Тут торгувалися (“*токмілися*”) про посаг (“*часть*”, “*віно*”, “*пріданое*”): “*Ой ой, ци звідали! Шшо давуть, яку часть, де зімлю ййв дадуть*” (ІршНБ) [3, арк. 6]. І. Симоненко писав, що коли “*легінь любівся*”, батько дівчини давав стільки землі, скільки “*женіх*” просив [186, с. 125]. Посаг молоді мав велике значення і в румунській (*zesre*) та угорській (*hozománu*) традиціях. Задля дотримання етикету дівчину запитували: “*Маріко, ты любиш Івана? Пійдеш за нього?*” І справді, останнє слово було за дівчиною, хоча найчастіше вона казала: “*Як Вы, няньку, и Вы, мамко, так и я*” [53].

Домовившись, сват і “*отіць*” дівчини “*біли по руках*” та закріплювали угоду чаркою горілки (“*погáрчиком пáлиночки*¹”). Дівчина, що доти сиділа у темному “*зáкуті*” чи навіть в іншій кімнаті, мовчазливо подавала хлопцеві рушник на знак того, що вона вже “*вісватана*” (РахВБ) [13, арк. 31]. Саме тут, на думку М. Маєрчик, виражався код нерухомості та німоти нареченої як прояв її елімінативності [322, с. 113]. Це засвідчує відомий український фразеологізм “*сидить, мов засватана*”. На мій погляд, наречений наділявся ідентичними ознаками, оскільки всі розмови за нього теж вів чоловік-“*сватáч*”. Показовим тут видається те, що у селах Мараморощини “*легінь*” не заходив у хату зі сватами, а чекав вердикту надворі (ТячГар, ТячНА) [30; 56].

Загалом в українській традиції дівчина у присутності сватів тихо сиділа коло печі та колупала її [245, с. 190]. З моєї точки зору, така пасивність і мовчання дівчини могли бути не тільки обрядовими, а деколи мали цілком прагматичні цілі. Наприклад, щоб приховати дефекти мовлення чи поведінкові вади “*удданіці*”.

У більшості закарпатських сіл, погоджуючись на шлюб, дівчина перев’язувала хлопця та сватів вишитими рушниками (РахВдц, БерСвб, ВинСас, УжГДбр, СвлРдн, ВлкКст). У статті А. Ворона йдеться: “*Ручникі передає їм церемоніально: “Будьте ласкаві на дарунки. Прийміть малий дар за великий”*

¹ Пáлінка від угор. *pálinka* – фруктова горілка.

[95, с. 28]. Подекуди хлопця виділяли найкращою хусткою (“*кистеманом*”¹) (УжгКбл) [28], а сватам вручали по місці волоських горіхів у рушнику – “*слово*” (МукЛал, МукЛхв) [228, с. 235; 229, с. 223].

У селах долини р. Тур’я після закріплення згоди на шлюб парубок підносив дівчині “*колáč*”, а вона йому – рушник [190, с. 21]. Дівчина-бойкиня клала до “*тайстріни*” обранця загорнутий у рушник “*колáč*” [368, с. 280]. Описуючи весільні обряди лемків Закарпаття, А. Кожмінова вказувала: “*Дівка давала хлопцеві склянку [пляшку – І. Ч.] пáлинки, власноруч вишитий ручнік з хлібом, всередині якого було 4-5 крон*” [211, с. 52]. Тож бойки та лемки, як і словаки з чехами, вертали сватам хліб (“*дар за дар*”), але під час гостини частували не принесеним, а своїм хлібом². Тут відмічаємо взаємний обмін хлібом, що має семіотику примирення, злагодження. Після цього справа вважалася виконаною, позаяк хліб виступав знаком офіційного закріплення вербального договору. Цікавий факт, на який наштовхують ці обрядодії: на Закарпатті досі вживається дієслово “*мініти*” у значенні “*обіцяти*”. Варто зазначити, що при обряді “*сватанок*” у краї не зафіксовано пісенного супроводу, що вказувало на його виключно правову функцію.

Усе ж траплялися й випадки відмови дівчини: “*Потекла вода річечками, а я буду з дівочками*” [35]. З такої дівчини потай глумилися: “*Щи прийде коза до вóза!*”; “*Така, шио пары ййв ниє!*”; “*Нит над нії, и нич из нії!*”; “*Буде пак собі на рóзум плювати!*”; “*Буде пак дүти в гүсли!*”; “*Буде пак жáловати!*” Знаком відмови був вихід із хати або втеча дівчини: “*Кить дівка ни хóтила – поворот, и вон из хýжї*” [27, арк. 6]. Бувало, що батьки відмовляли через малолітній вік доньки, про що співається: “*Сидить тьоца на порозі, та в долоні плéще. / Сідай зятю коло мене, най донька росте ши*”. В. Керечанин наводить таку відповідь: “*Мы так досуділи, што дівка ищї дуже молода, тотó ищї дурноє, та най собі хоть лем єден рук ищї подівóчить, доки ся май не урозуміє*” [130, с. 12]. Парубка,

¹ Кистеман, кистемён від угор. *keszkenő* – хустка або від тур. *testimel* – велика хустина.

² На Поліссі хліб для сватання брали в сусідів, щоб у молодих було щасливе життя в парі [268, с. 59].

котрому відмовило кілька дівчат, глузливо називали “*соломлянім женихом*”, мовляв, одна відказала – липне до інших [87, с. 56].

У селах боржавських долинян гостина на “*сватанка́х*” мала відбутися не залежно від згоди дівчини: “*Дівка ваша – но па́лінка й так наша*” [39]. Коли батьки хотіли дуже толерантно відмовити сватам, казали: “*Дамé вам зна́ти*” [51]. Самі “*сватачі́*” теж нерідко вдавались до заміни понять. Як-от у с. Лалово на Мукачівщині вони питалися: “*Та як – сіно ци солома?*” Їм відповідали: “*Ніт, ота́ва!*” Респондентка пояснює: “*Та кить сіно, зна́чить сва́льба буде. Соло́ма – зна́чить ни хоче, ни зыйшли́ся, ни полюбі́лося. А кить отава – та ци ду́мать*” [1, арк. 8].

У деяких селах Рахівщини, зокрема у Верхньому Водяному та його околицях, під час сватання відбувалися й заручини. Мати стелила перед столом тканину доріжку (“*покрóвиць*”), одягала на дочку гуню та вовняні рукавиці. Засватані ставали на “*покрóвиць*” і давали один одному руки, які поблагословивши розривав батько. Відтак усі сідали за стіл і однією чаркою пили горілку [54]. Стіл у традиційній уяві виступав символом єдності, магічним святилищем, престолом, уособлював повагу та гостинність. А спільне пиття горілки було проявом легітимізації справи. Хочу зауважити, що класичного обряду “*но́саду*” молодих на по́куті, як у інших українських етнокультурних зонах [245, с. 191, 232], на Закарпатті не проводилося. В угорських селах Тячівщини, приміром, на сватанні відбувався обмін обручками (ТячОкр). Молоді ходили з ними аж до вінчання, коли священник знімав і надівав їх заново [4, арк. 3]. Галицькі гуцули ж після згоди на шлюб обсипали наречених пшеницею, вовною та пригощали медом, щоб були невіддільні, як мед від бджіл [328, с. 107].

Через два-три тижні після сватання на Закарпатті, як і загалом по Україні, відбувались оглядини. На теренах краю були поширені такі назви: “*обзо́ры*”, “*бзо́ри*”, “*взо́ры*”, “*обзо́рини*”, “*обзе́ранці*”, “*до́говори*”, “*умові́ны*”. Долиняни нижньої течії р. Боржава вживали ще й назву “*долáжованкы*”. У Теремле-Ріцькому межиріччі використовували термін “*обзеры*”. У населених пунктах обабіч р. Тересва послуговувалися зворотами “*ніч позира́ти*”, “*ніч*

обзерати”¹. Ужанські долиняни казали “пецарі”, “пец позирати”, а лемки – “пец ва́жити”, “угліни”, “позéраня углів”.

Під “обзóрами” розуміли похід родини молодої до молодого та навпаки. Цей обрядовий етап полягав у огляданні господарства та оцінюванні статків. У народі казали: “Йдеме нікати газдїство на́шых новїх сватїв” (ІршІмс) [42]. Лемки, прийшовши на оглядини до дівчини, заглядали в стайню, оскільки вважали, “кіть там нéхарь [безлад – І. Ч.], так буде і у хїжї невістки” (ВлкСтж). На “бзóрах” визначали кількість приданого та землі (“тéлеку”). Одна з інформанток розповідає: “Я щї дўже малá бїла, як нянько з мáмков уділили пáру гóлдїв² зимлі и все ми казали: “Олéно, йсю млáку дамé ти в часть!” (ІршЧП) [44]. Інколи молодим давали хату (“клáли їх на гáзди”) або планували спільними силами збудувати нову [15, арк. 3].

Тут обговорювались усі подробиці майбутнього весілля: витрати, кількість дружок / дружбів, гостей з обох сторін, кандидатури старости (“гóннодя”³, “старóсты”) та старшої кухарки (“сокачкы”⁴, “кїхарькы”), подарунки родичам, терміни передачі землі та худоби молодим. Кульмінаційним моментом успішних переговорів було визначення весільної дати: “Кить ся зыйшли́ – удкладáли свáльбу”; “Договóрилися, коли паровáла бы свáльба”. У селах Боржавської долини таке укладення угоди називали “удкладкы”, “дїкладкы”, “дóкладкы”. На Гуцульщині це був “глайк” [131, с. 12]. А втім, ці номени часто вживались загалом на позначення оглядин. У випадку, коли “старшина” не домовлялася, весілля скасовувалося: “Отó коли такї шїтиры-мїтиры, то прїданого мало давуть за дівков, то грóши їм мало, тогды́ всьо – розпáлася свáльба” [39]. Такі випадки висміювали: “У́дмачкы йзіли мачкы”.

Одним із головних обрядів передвесільного циклу на Закарпатті були заручини, що остаточно закріплювали згоду на одруження. У винятковій більшості сіл краю заручини зводилися до оповідей у церкві, себто публічного

¹ Можна порівняти з поліським “печоглядіни” та російським “смотримь печи” [354, с. 42-43].

² Голд – міра земельної площі, що від угор. hold – ділянка розміром 0, 57 га.

³ Гóннодь від угор. adnagu – офіцерське звання лейтенанта в Угорщині.

⁴ Сокачка від угор. szakács – кухарка.

оголошення про шлюб. Серед локальних назв: “*óголоскы*”, “*óповіді*”, “*огласки*”, “*огласки*”, “*вуголоскы*”, “*пóголоскі*”. Вони були, з одного боку, освяченням згоди наречених, а з іншого, можливістю виявити ставлення до їхнього союзу церковної громади.

“*Писати óголоскы*” молоді йшли разом із кількома родичами у “*зійнний динь*”. Священник запитував (“*звідав*”, “*звідував*”, “*просівся*”) наречених чи справді “*любляться*” та чи не мають один перед одним якогось гріха. Тоді просив стати на “*покрóвиць*” чи рушник, складав їх праві руки і благословляв на шлюб. Затим молоді обмінювались хустками [124, с. 203]. “*Огласки*” до церкви давали і лемки Словаччини, у котрих заручини також оформлялись взаємною подачею рук молодих [178, с. 194]. Та й сам термін “заручини” семантично вказує на обрядове з’єднання рук. На Гуцульщині при записуванні “*огласок*” молоді, поклявшись у вірності та любові, обмінювались обручками. Народна традиція надавала обручкам оберегового значення. У них символіка захисного кола поєднувалася із охоронними властивостями металу [240, с. 239]. Такий обмін хустками чи перснями, що засвідчував новий статус зарученої пари, йменувався “*мінянками*” [368, с. 283].

У селах турянських долинян після запису “*óголоскув*” молодий із батьками, старостою та дружною йшли до молодої на “*богрийдóваня*”¹. Під час застілля дівчина пришпилювала молодому до “*калана*”² і на груди “*богрийду*”, а старосту та дружбу перев’язувала рушниками. Сама наречена отримувала в подарунок від хлопця “*хустя*” [58].

Три неділі підряд “*панотéць*” виголошував (“*укликав*”) прізвища наречених, котрі мають намір узяти шлюб. Будь-хто впродовж цих трьох тижнів міг заявити церковному уряду про причини, які компрометують молодих. Священник казав: “*Оголошуєся пёрший раз. Молода, Марія, рожéна 1932 року, полюбіла собі Ивана, рожéного 1929 року. Хóтьять ся пйбрати. Оголошуєся перший раз. Кить кось [хтось – І. Ч.] знає якісь незгоды, прошу заявити церкви*”

¹ Богрийдóваня від богрийда, що від угор. bokréta – букет, бутоньєрка.

² Калан від уго. kalap – капелюх.

(МукЛал) [1, арк. 8]. На Воловеччині при читанні своїх “*оголосків*” дівчина виходила з храму, аби у неї “*ни сукáлася сýдина* [не бився посуд – І. Ч.]” [112, с. 202].

З початком “*оголосків*” наречені ходили до “*панотця*” на повчання стосовно подружнього життя [42]. Він давав згоду на їх вінчання лише після перевірки знання молитов та заповідей. А молоді-лемки до того ж повинні були три дні відпрацювати у господарстві священника (“*на фáри*”) [84, с. 8]. У такий спосіб вони проходили своєрідний тест на вміння “*газдува́ти*”. Перед весіллям молодята обов’язково мали висповідатися і причаститися.

Домовленість про шлюб мала бути оформленою і на рівні сільської громади. Щодо долинян від респондентки А. Мателеги дізнаємось: “*Зару́чини бы́ли такі, ош дівка і хлопчі́ще йшли на коміте́т і писáли заяву, шшо пак вісіла тáм три ть́жні*” (ІршКшн) [43]. Бойки та лемки, йдучи на “*но́тарський у́ряд*”, складали “*контра́кт*”. А. Кожмінова зазначала: “*Від попа йшли до нота́ріша, де він фіксував їх згоду на одруження. Отець молодої розписувався у документі трьома хрестиками, бо не вмів писати*” [211, с. 52]. Обов’язковим був огляд лікаря: “*Молоді йшли до до́ктора провіря́тися ци здорові. А́йно [так – І. Ч.], му́сай бы́ло. Кіть кось ни здоровый – удыйшла́ свáльба*” (МукЧин) [2, арк. 5]. Хоча у народі була іронічна паремія: “*Ни́є дівкы хворої, а жонь́ здорової*”.

Отож домовленість про шлюб остаточно оформлялась заручинами. За народним звичаєм до зарученої дівчини вже ніхто не мав права посилати сватів, вона не ходила на “*у́лиці*” та “*вичі́рніці*”. Заручені хлопець і дівчина не мали права “*дружба́рити*” на весіллі [112, с. 203]. У випадку порушення “*контра́кту*” котроюсь із сторін, потерпілій виплачувалось відшкодне у розмірі, встановленому священником та сільським “*ура́дником*” [368, с. 283]. Ю. Жаткович писав, що “*котро́е утско́чить, має платити дру́гой ча́сти или на це́рков 5-10 золоты́х*” [123, с. 101].

Слід відмітити, що у марамороських та турянських долинян заручена дівчина носила вінок з барвінку і самшиту (“*зі́мо зелéного*”, “*бляшано́к*”, “*трушпа́нку*”, “*фрішма́ну*”), а хлопець – композицію із барвінку та квітів

(“міртус”, “богрийду”, “ружічку”) на піджаці [4, арк. 3; 58]. Заручені рахівські гуцулки також носили барвінковий вінок, змащений медом і позолочений. Вони не знімали його до весілля, і навіть спали у ньому [411, с. 56]. Такі ж “царські вінки” носили дівчата на Буковині [301, с. 298].

У більшості сіл Закарпаття церковне вінчання відбувалося у день весілля. Проте в окремих бойківських селах одразу ж після “оголосків” молоді разом з батьками та кумами йшли вінчатись, після чого розходились кожен до своєї хати (ВлвБкв, ВлвНВ, МжгЛзн) [153, с. 235; 185, с. 83; 217, old. 144]. Респонденти пояснюють: “Ош бы́ як ся вінчали, ош бы́ їх и Папа вінчав, раз мусіла бы́ти свáльба, дале пак так жити”. Цей факт свідчить про те, що церковне благословення шлюбу не давало права на подружнє життя, а саме на його фізіологічний аспект. Його санкціонувало лише повне виконання весільного обряду. Такий стан справ колись був релевантний усій території України¹.

За тиждень, а часом і у переддень весілля у долинян та бойків наречений з дружбою, а наречена з дружкою ходили запрошувати на весілля. Можна припустити, що запросини були черговим пунктом легітимізації шлюбу. Текст весільних запрошень варіювався у незначних деталях. Найпоширенішим був такий варіант від імені дружки / дружби: “Просила ма́мка, просив ня́нько, просили молоді́, и я Вас дуже файно про́шу, об́и сьте бы́ли такі́ до́бри и прийшли́ до нас на свáльбу” [1, арк. 9]. У гуцулів на весілля запрошували батьки або самі наречені з дружбами. У смт. Великий Бичків та його околицях під час запросин молодий та дружба носили топірці (“балтинкі”), прикрашені кольоровими стрічками, а за “крисáнею” мали розмарин і червоні квіти [13, арк. 42; 54]. На Лемківщині на весілля запрошували два хлопці – “звачі́”, котрі носили з собою “колáч”, обвитий “пара́дним ручникóм” та кольоровим папером. Якщо “звачі́” не заставали нікого вдома, чіпляли на двері паперову смужку, таким чином сповіщаючи господарів про свій візит [250, с. 81].

¹ Етнологи фіксували таке явище на Рівненщині, Житомирщині, Київщині, Чернігівщині, Черкащині, Сумщині та Харківщині [286, с. 96].

Доцільно зазначити, що запросини молоді часто відбувалися зранку у день весілля. Так, наречена ходила по сільським хатам і “*кликала на свáльбу*” переважно хлопців. Річ у тім, що народна традиція не дозволяла дівчатам самим йти на весілля. Їх відпускали лише після запрошення та в супроводі “*легіня*” [43]. Весільних дружок та вінчальну куму запрошувала собі молода, а дружбів і вінчального кума – молодий. У долинян Іршавщини “*дружбовáти*” / “*дружчити*” обов’язково мали неодружені діти хрещених (“*мáточчині*”). А на Гуцульщині та в угорських селах за перших кумів брали подружжя (РахЛзщ, ТячОкр) [15, арк. 8; 4, арк. 3]. Традиційно справою молодого був пошук музик (“*зудáкiв*”, “*бáнды*”): “*Чія свáльба – того й бáнда*”. Тобто ключовими на цьому етапі були саме вподобання молодих.

З огляду на вищесказане, узагальню, що передвесільна обрядовість Закарпаття увібрала в себе як традиційні українські елементи (розповіді про куницю на сватанні, обдаровування сватів рушниками, проведення оповідей у церкві), так і обряди, притаманні сусіднім народам: словакам, румунам та угорцям (взаємообмін хлібом та обручками). Народний звичай регламентував усе: період вечорниць, шлюбний вік, час та день весілля, поведінку під час сватання, “*óголокiв*”, заручин, фінансові зобов’язання сторін та навіть зовнішній вигляд заручених. Найпоказовішою обрядодією на цьому етапі було сватання. Воно проходило під своєрідним флером таємничості. Цю атмосферу доповнювали обов’язкові алегоричні словесні формули. Дарування хліба та рушника виступало невербальною формою позитивної відповіді. “*Óголоски*”, контракт та заручини були закріпленням згоди на шлюб і привселюдним оголошенням цієї події. Успішний результат сватання, оглядин та оповідей був передумовою для розвитку наступних обрядів весільного циклу.

3. 2. Власне весільний обряд та його традиційна функція

Насамперед зауважу, що на Закарпатті побутувало кілька лексем на позначення весілля. У долинян та бойків зафіксовано назву “*свáльба*”, менше “*свáдьба*”. На Лемківщині зустрічався номен “*свáйба*”. Гуцули вживали терміни

“весіля” / “весільї”. Щодо лексем на позначення наречених на Закарпатті відомі такі: “молоді”, “молодіята”, “молодінята”. Дівчина – “молода́”, “молодіця”¹, “млада”², “наречена”, “пані-молода́”, “кньигіня”. Хлопець – “молодїй”, “женїх”, “младїй”, “нареченїй”, “пані-молодїй”³, “кньизь”. В угорців молода це “мэньассо́нь”, а молодий – “ві́легінь” [27, арк. 8]. Батьків молодих на Лемківщині називали “свайбя́нїй ня́ньо” та “свайбя́на́ ма́ті”⁴ [47]. У долинян усі весільні гості позначалися збірним іменником “свальбаши́”, у гуцулів – “весі́льні”, а у лемків – “свайбя́ні”, “свальбо́ві люди”. На весіллі усі звертались одне до одного “сва́ту” та “сва́хо”. З цього приводу є навіть приказка: “На сва́льбі всі свато́ве, а на христї́нах усі кумо́ве!”

Власне весілля починалося з обрядового вечора напередодні, що проводився окремо у молодої і молодого. Традиція прощальних вечорів належала до загальнослов’янських компонентів українського весілля. Ці дійства виступали актами символічного відмежування від неодруженої молоді. Долиняни називали їх “гуска́ми”, “косї́цями”, “ві́нками”, “віно́чками” та “го́лубцями”, гуцули – “ві́нкоплета́ми”, “заво́динами”, бойки – “загра́ванками”, закарпатські лемки, як і словацькі, – “загу́діванками”. Бойки Галичини казали “дру́щини”, а галицькі гуцули – “зачі́наньї”.

Цікавість викликає термін “гускы́”. На мою думку, дійство називалось “гуска́ми”, оскільки цілий вечір там була музика, яку “гулі́ гуда́кы”. А слово “густї́” / “гусляти” на Закарпатті означає “трати”. Цікаво, що перший танець у боржавських долинян грали “на́пусто”, під який ніхто не танцював. Воловецькі “гуда́кы” грали під вікном аж три такі мелодії (“но́вты”) [86, с. 17]. У селах Турянської долини перший танець молодої з друзками та батьком називався “чорту́в тано́к” [190, с. 22]. Це була жертва нечистому, аби “на́к ти́хо сидї́в” [163, с. 139]. Інакше кажучи, маємо приклади обрядового замирення темних сил

¹ Лексема “молодіця” лише у долинян вживалася на позначення нареченої. А інде цим терміном називали молоду заміжню жінку.

² Млада від поль. młoda – молода.

³ Гуцули називали молодого пані, а не пан, що від поль. panie.

⁴ У лемків Словаччини та Польщі дійовими особами весільної драми також були “свадебный отец” і “свадебна мати” [331, с. 315].

та уникнення конфлікту з ними протягом весілля. А щодо музикантів, то народна традиція здавна наділяла їх певними магічними властивостями та зв'язками з потойбічним світом.

Непрошеними на “гускы́” приходили хлопці і дівчата, щоб досхочу потанцювати (“*наиграти́ся*”). Молодь прикрашала подвір'я, а головне ворота, гілками берези чи сосни, влітку ще й квітами. Наречена не брала участі у приготуванні до весілля, що знову ж таки вказує на код недієздатності та її переходною немічності [322, с. 91].

На “гускы́” кликали голосистих жінок (“*свашо́к*”), котрі співали весільних пісень – “*латкали*”. Ю. Жаткович зауважував, що “*латкання тут розхóдиться от прóстого спі́ваня, ош його викóнують тихым и смúтным тоном*” [124, с. 204]. Респондентка А. Павлюк з с. Росішка на Рахівщині пояснює: “*Латкати – то прощатися з дівочтвом*” [13, арк. 38]. Припускаю, що такі архаїчні жалісні наспіви мають багато спільного з оплакуванням молодої, пов'язаним з її відходом у інший “чужий” світ. Дійсно, чимало весільних пісень вказують на нелегку долю жінки у родині свого чоловіка. Проте сама лексема “*латкати*” поширена не на всій території Закарпаття. Виняток становлять більшість сіл боржавських та марамороських долинян, де загальноживаним є дієслово “*співа́ти*”. Інформанти зауважують: “*Тотó туды́ [це туди – І. Ч.] у Вирхóвині латкали май [більше – І. Ч.], а у нас не, у нас просто співа́ли тай усьо́*”.

У с. Імстичово Іршавського району та його околицях на “гуска́х” збиралася “*фа́мілія*”, “*цімборы́*” та сусіди молодих. Увечері до нареченої приходили молодий із “*цімбора́ми*”. Метою їхнього приходу було отримання весільної сорочки для нареченого, тому їх називали “*сорочкаша́ми*”. У двір їх пускали лише після “*итáмплика па́линочкы*”. Побутувала традиція “*прятати*” молоду. Не отримавши відповіді про місце схованки дівчини, хлопці обшукували все “*обша́ря*”, а потім ще й викупували її у брата. У с. Довге ховали сорочку [20, арк. 1]. “*Сорочкаши́*” чи “*шорóчини*” відбувались у більшості сіл боржавських долинян не залежно від обрядів з вінками. Долиняни с. Драгово на Хустщині ховали молоду, підміняючи її старою жінкою чи малою дівчинкою [48]. Деколи

гуляння затягувалися аж до ранку. На Бойківщині та Лемківщині у переддень весілля молода також дарувала нареченому власноруч вишиту сорочку [10, арк. 33; 22, арк. 59]. У багатьох селах долинян, бойків та лемків цю сорочку молодому несла мати разом з свашками та родичами дівчини [186, с. 126]. У с. Нове Давидково на Мукачівщині на “зускі” до нареченої галасливою ходою з піснями та стуканням кришок (“фиделок”) йшли переодягнуті в комічних персонажів родичі молодого та свашки. Вони обдаровували родину молодої і обов’язково вручали фартухи та рушники “сокачка́м” [5, арк. 2].

У бойківському с. Буковець Воловецького району, як зазначав М. Парлаг, “загра́ванки” у хаті молодої і молодого відбувались у присутності їхніх старостів, свашок та музикантів. Тут посеред хати розстеляли “гунча”¹, на якому в парах танцювали 7-10 річні хлопчики, аби у молодої народжувалися тільки хлопці [153, с. 236]. У с. Липовець Хустського району “зускі” теж розпочинались танцем малих дітей [31]. Тут же дружки давали букетики своїм друзбам. У долинян Виноградівщини цей звичай називався “значіти хлопців” (ВинСас) [73].

На Гуцульщині молодий з друзбами прямував до майбутньої дружини. Хлопці зі сторони молодої затинали в одвірки навхрест два топірці, роблячи своєрідну перепону для нареченого. Після легітимізації він заходив до хати, де його голови тричі торкались обрядовим “колачём”. У той час дружок та інших дівчат накривали хустками. Завданням молодого було виявити серед них свою наречену [95, с. 30]. Після цього він допомагав зробити молодій весільну зачіску (“уплетіньи”). Цей обряд полягав у вплітанні вовни, барвистих стрічок та барвінку до коси дівчини [32]. Обрядове розчісування і заплітання молодої проводилось також на Свалявщині, де це робила старша дружка (СвлГлб) [66].

У переддень весілля випікали обрядовий хліб з діркою посередині, який у долинян називався “пéрец”², “кручэ́ник”, “верчэ́ник”, “вініць”, “упаленик”, “дарунік”, а у гуцулів – “кола́ч”, “мі́дяник”, “дірка́вець”. Бойки називали його “колачо́м”, “кручэ́ником” чи “верчэ́ником”, але поряд з ним випікали інші

¹ Гунча, те саме, що гуня – верхній плечовий зимовий одяг із овечої вовни.

² Пéрец від угор. регес – скручена булочка, крендель.

обрядові хліби для дарування: “керечун”¹ чи “ощипок”. У лемків це був “колáč” або “крайчун”, що свідчить про зв’язок із різдвяною обрядовістю. Тісто для обрядових хлібів замішувала мати чи бабуся когось із наречених, тільки не вдова² [39]. Місили його на свяченій воді (ВлкУжк). Але маю зауважити, що коровайних обрядів, на кшталт центральноукраїнських, на Закарпатті не зафіксовано. Повсюдною вимогою при замішуванні весільного хліба була ритуальна тиша, що мала сприяти його доброму викисанню. Воду після миття рук і корита виливали під квіти (ІршЛсч) [77, арк. 5]. Відтак до корита сипали жито і цукерки для обсівання молодих. Мати вкладала у тісто монети (СвлКрц) [51]. Подекуди до “*néreца*” вмішували боби, щоб у молоді народжувались хлопці (ХусІза) [62]. Спостерігали за тим, аби хліб добре спікся та не підгорів. Коли він заламувався, передбачали смерть комусь із подружжя. Якщо розломився – це до розлучення. Тріснув чи підрізався – на багатство. Етимологія назв весільного хліба “*кручэник*” / “*верчэник*” корелює з мотивами скручення чи зверчування, тобто міцного поєднання долі наречених. Стосовно гуцульської, бойківської та лемківської назви, то аналогічно “*koláč*” йменувався весільний хліб у чехів та сербів.

Доцільно розглянути обрядове значення весільного хліба, що наділявся лише позитивними аксіологічними характеристиками. Чи не кожен крок молодих на весіллі супроводжувався присутністю хліба. Він завжди стояв на видному місці. Його брали з собою, коли йшли сватати дівчину. Взаємне обдаровування хлібом на сватанні символізувало договір між родами. Не обходились без хліба й обряди вінкоплетіння: барвінок різали через хліб, до хліба, вінки клали на хліб, зберігали на хлібі. Біля хліба одягали молоду. У селах боржавських та марамороських долинян молода йшла на вінчання, тримаючи на руці хліб, перев’язаний вишиваним рушником. Під хлібом молоді йшли вінчатись, під ним повертались до хати. На Гуцульщині вінчальні куми держали

¹ Керечун від угор. Karácsony – Різдво.

² На білоруському Поліссі тісто місила хрещена мати, у сербів – вагітна жінка, щоб наречена була плодovitою. У болгар замішувати починав дівир, а продовжувала зовиця [273, с. 248].

його над плечима подружжя у церкві. У боржавських долинян позаду “*молодінят*” хліб тримали дружки і дружби. А у лемків на рушнику всюди за “*свальбóвыми людьми*” “*колáч*” на рушнику носила “*придáнка*”. Хлібом батьки благословляли та зустрічали молодих, під ним тричі проходила уся весільна хода. Його розривали і пригощали присутніх, що символізувало причетність до обряду всього колективу. Таке спільне споживання хліба семіотично означало зближення “своїх” і “чужих”, визнання нового статусу подружжя та перерозподіл життєвої долі. На Гуцульщині “*колачі*” дарували гості. У с. Нове Давидково на Мукачівщині молода, йдучи на весілля до молодого, несла у рушнику “*вініць*” для свекрухи [5, арк. 1]. З хлібом батьки заводили наречених за стіл. У хаті його вішали над молодими. Власне кажучи, усе весілля відбувалось під символічним благословенням обрядового хліба. Така неодмінна присутність хліба у весільній обрядовості спонукає до паралелі з поховальною, де обов’язковою була наявність хліба-“*панахíды*”.

Центральним сакралізованим атрибутом ритуалу було весільне знамення. Ним у більшості сіл Закарпаття виступав “*курагóв*”¹. Етимологічно лексема походить від праслов’янського “*χορογυ*”, звідки також старослов’янське “*хоржгва*” та давньоруське “*хоругъвь*”. Припускається запозичення від германського “*hrungo*” – посох, палиця [122, с. 204]. У марамороських долинян “*курагóв шіли*” дружба та старша жінка, котрі потім виконували з ним ритуальний танець [48]. Тут на довгу палку прикріплювали білу та червону хустку (одну з них обшивали по периметру вінком), пучок барвінку, дзвіночок, та різнобарвні стрічки (“*пáнтликы*”) [124, с. 205]. У долині р. Терєбля на вершок “*курагóва*” кріпили дубову гілку з листям – символ міцного здоров’я, барвінок – символ вічної молодості, часник – символ чистоти, монету – символ багатства, дзвіночки – обереговий атрибут, символ радості, віночок – символ сонця та чесності молодої [30; 368, с. 284]. А терєсвлянські долиняни на верх чіпляли ще й два малі “*колáчикы*” (ТячКрв) [60]. У селах Боржавської долини “*курагóв*”

¹ У більшості сіл “*курагóв*” чоловічого роду, а подекуди на Мараморощині та Бойківщині жіночого: “*курагóв*”, “*курагóвля*”, “*курагóвця*”.

виготовляли дружки з дружбами. Тут для нього вирубували тонкий стовбур ліщини, який оздоблювали за допомогою обдирання кори по спіралі (ІршЧП) [40]. Його прикрашали різнобарвними носовичками (“шириночкáми”), квітами та гілочками самшиту (“пудспáнку”, “крішпáну”) [42]. Аналогічним, але обов’язково з берези, був “курагóв” на Берегівщині [69].

Перечинсько-березнянські долиняни робили “кірагóв” із “ціфрóваної” палки, червоного і білого “кистемéна”, яблука та пір’я [58]. Міжгірські бойки на палицю “навішували білу скáтирть, велику червону платíну [хустку – І. Ч.] з рóйтами [бахромою – І. Ч.], а дáле май мáлу, а пак ищí май малу́, и бирві́нок” [10, арк. 13, 32]. “Курагóв” був атрибутом старости-“гóннодя”, старшого дружби / “вінчáльного кúма” / “пéршого кúма” чи “бáтичка” / “нанáшка”. В угорських селах Закарпаття теж виготовляли “веуфíй бот”, який носив великий староста (“нóдьвівфíй”), оскільки на весіллі був ще й малий староста (“кíшвівфíй”) (УжгВД) [27, арк. 7]. Під час весільної ходи “курагóв” підкидали за допомогою спеціальних рухів.

У бойківських селах Воловеччини також виготовляли весільний прапорець. До держака прикріплювали шматки білої та червоної тканини, квітчали барвінком і різнокольоровими стрічками. На верх “пράпорчика” кріпили дзвіночок (“спіжй́в”), червоне яблуко та колоски вівса [211, s. 52]. Лемки називали це знамення “зáставою”¹, назва якого буквально вказувала на заставання обличчя молодих. Складалася “зáстава” теж із хусток, стрічок та барвінку на вершку (ВлкЛуб). Чоловік, що носив її, звався “застáвником” [25, арк. 3]. За своєю формою та набором прикрас закарпатські “курагóв” / “пράпорчик” / “зáстава” схожі до цих весільних атрибутів в угорців, румунів, словаків, поляків, хорватів, сербів та болгарів.

У гуцулів Рахівщини, як і у всіх гуцулів загалом, для старостів молодого та молодої виготовляли весільне “дереви́це” – вершок ялиці з вітками парної кількості. Його оздоблювали кольоровими вовняними нитками, стрічками,

¹ Зáстава від словац. zástava – прапор.

позолотою (“*позліткою*”), дзвіночками, барвистим пір’ям [15, арк. 7; 368, с. 288]. Весільне “*деревице*” можна вважати аналогом “світового дерева” (*arbor mundi*), що зустрічається у міфах усіх народів світу. Слід згадати сюжети про дерево у східнослов’янському фольклорі, де за його допомогою герої дістаються неба чи потойбічного світу. Тож дерево символізує дорогу та перехід з одного світу в інший. Вічнозелена ялиця уособлювала вічну молодість і красу. Варто вказати і на паралелізм з новорічною ялинкою, що семіотично означала початок нового року, в той час як весільне “*деревице*” супроводжувало створення нової сім’ї.

До того ж підкреслю, що на Закарпатті ніде, крім Рахівщини, “*деревице*” не вбирали. А у селах великобичківських гуцулів, що межували з долинянськими, поширення набув його семантичний відповідник – “*курагів*”. Цілком ймовірно, що використання гілок хвойних дерев у якості прикрас для воріт по всій території області мало аналогічний з “*деревице*” символічний зміст. Усе весілля проходило під чільним покровом “*курагова*”, “*прапорчика*”, “*застави*” чи “*деревиця*”. Вони були найімпозантнішими семіотичними атрибутами весільної забави¹. Пишнота їх компонентів свідчила про бажання якнайкраще презентувати весілля та вберегти наречених від злих очей та “*уроків*”. Вдається відмітити, що об’ємність і багатокomпонентність знамення зростає прямо пропорційно зміні рельєфу: в долині “*курагів*” більш скромний. Досліджуючи ж гірські місцевості, фіксуються пишні “*курагові*” та “*застави*”, не кажучи вже про гуцульське “*деревице*”. Цей факт опосередковано свідчить про високий ступінь консервації традиційної культури горян, що у такий спосіб авансували більшу захищеність молодої пари. Знамення завжди несли на чолі весільної процесії. Основною функцією цього атрибута було затуляння обличчя молодих, що вважалися на той час вразливими, ледь не сакральними істотами.

У структурі власне весільних дійств на Закарпатті особливе місце займав барвінковий обряд. Він широко побутував у Карпатах, на Поділлі і Подністров’ї [234, с. 56], та й загалом у всіх європейських народів. В Україні

¹ Деякі дослідники навіть приписували цим знаменням фалічну символіку [346, с. 380].

вінкоплетіння зафіксовано ще з передісторичних часів як вшанування сонячного культу весни [245, с. 238]. Вічнозелений барвінок був обов'язковим атрибутом закарпатського весілля і символізував молодість, міцність шлюбу та вічність кохання. Тому часто його збір становив окрему церемонію, що була складовою ритуального комплексу прощального вечора.

У с. Довге Іршавського району “на бирвінок” у переддень весілля йшли молоді, батьки, куми, староста, “цігани-гудакы”, а пізніше “трійсті музики”¹. З собою у сумку (“тáшку”) брали червону квітчасту хустку (“чаллену ружáту ширінку”, “рййтóванку”), обрядовий хліб-“кручэник”, свячену воду, дві білі “жеболовки”, дві монети, пару ножів та “алдомáш” для “газдыні”. Зазвичай барвінок рвали у родичів чи сусідів, що мали неодружених дітей, “обы и на них имілося”. Мати кропила куш свяченою водою, а молодий хрестив його “кручэником”. Беручи “бирвінок” через хустинку, він за допомогою монети тричі “рубáв” кілька стебел і клав у один кут (“сэгелет”) “рййтóванкы”. Молода виконувала ті самі дії, але барвінок клала у протилежний по діагоналі кут “ширинкы”². Там робились вузли. Після цього староста клав “кручэник” посеред хустки і запрошував “кумóвийв” різати барвінок ножем. Коли барвінку було вдосталь, староста зав'язував “ширинку” вільними кутами навхрест. Відтак господині обійстя зі словами подяки вручали “склянку варéнкы” [41]. Вузлики з барвінком “молодінята” тримали у руках і так йшли додому.

Як стає зрозуміло, довжанський барвінковий обряд наскрізь просякнутий християнськими мотивами: барвінок кропився свяченою водою, три рази перехрещувався хлібом, хустка з барвінком перев'язувалася навхрест. Монети у барвінковому обряді символізували багатство та достаток. А ніж, поряд з практичною функцією, був апотропейним засобом.

Удома молода запрошувала дівчат на “вінкы”. Окрім вінків, із барвінку робили також кропило (“сятілко”). Барвінком тут, як і в усіх долинян, бойків, та лемків, прикрашали (“припарáжували”) вікна [16, арк. 4; 43; 62]. Готові вінчальні

¹ Трійсті музики – це музиканти з скрипкою (“гусями”), контрабасом (“бáсами”) та бубном або “цімболами”.

² А у сусідньому с. Приборжавське першим барвінок різав малий “ницьольованый” хлопчик.

віночки нанизувалися на “ширінку” з “кручénником” і вручалися нареченим. Після цього молодь виходила на подвір’я і бралася за руки (“имáлася в карі́ку”). У колі на землі лежав старий піджак (“рékлик”), під який символічно клали гроші. Староста оголошував: “Заі́груєме молодých!” – і закликав музик грати мелодію “увіванця”. Тоді починали танцювати, кóпаючи при цьому піджак. “Оті́ць” молодої кропив усіх свяченою водою, а мати посипала пшеницею, монетами цукром та барвінком [297, с. 901]. У с. Керецьки на Свалявщині мати символічно би́ла “рékликом” усіх дівчат та хлопців, щоб ті поодружувались [51].

У с. Сільце та його околицях віночки “молоді́нятам” готували хрещені “маточкы́”. Барвінок зривали через ритуальний хліб-“верчénник”. А брали його далеко у лісі, де не чути “когутá” [388, с. 382]. При цьому шукали два молоденькі буки і зв’язували їх гілки докупи, аби любов молодих була міцною [44]. Щоб почати плести вінки, молода з молодим зубами витягували по три гілки барвінку [17, арк. 7].

У с. Іза на Хустщині проводився обряд “ві́нкы”. По барвінок до схід сонця йшли дружби з дружками. Принісши до хати молодої, його висипали на стіл з двома “стру́ками” кукурудзи та хлібом [62]. У с. Лалово Мукачівського району по барвінок ходили малі діти – “барвінкаш́і”. У с. Залужжя теж ішли “неві́нні діточкы́”. Великий вінок з барвінку тут, як і у сусідніх селах Іршавщини [55], плели на ворота (“кану́ру”, “лісу”) [8, арк. 1]. Респондентка М. Тяско розповідає: “Уночі́ як свáльба ся минé, як чілядь уже спить, дружбóве краду́ть тот віно́к и вішають там, де фáйна дьй́вка, обы́ ся удала́” [1, арк. 9].

Барвінкорубання у с. Колочава на Міжгірщині проводилось у переддень весілля. По барвінок йшла молодь на чолі з “нанáшков”, котра несла на рушнику заквітчану хлібину. Вона починала “рубáти” барвінок монетою через вовняну рукавицю, а продовжували молоді. Після цього вони танцювали на вирубаному кущі барвінку. Вінкоплетіння проводилось у молодої, де посеред стола лежав хліб. “Нанáшка” встромлювала у нього ніж, до якого прив’язувала нитку і так плела віночки [194]. “Ві́нкы ві́ти” у Міжгір’ї починали з розмотування вовняної нитки від кута до кута кімнати по діагоналі. Відміряну нитку використовували

всю до кінця. Готові вінки змащували олією та ставили на холодний камінь, щоб блистіли і довго не в'янули [10, арк. 8, 35].

У гуцульському с. Богдан та його околицях дівич-вечір також включав “*вінкоплéти*” чи “*ві́нки*”. Вінок для молодих та дружбів плели з барвінку, до якого пришивали монети, а також різноманітні блискітки, “*пацюркі*” та дзеркальця [32]. А у с. Верхнє Водяне та смт. Великий Бичків його плели з барвінку, розмарину та живих квітів [54; 13, арк. 37]. Використання розмарину тут свідчить про долинянські впливи. У вінок обов’язково вплітали кілька зубців часнику, що служив оберегом від посягань нечистої сили¹. На столі була також сіль. Використання дзеркалець та блискіток, на моє переконання, було теж не випадковим, адже ці речі у народній уяві мали здатність відбивати все лихе. Плести вінок починали двоє малих дітей, щоб молоді любилися, як діти. Готові вінки клали на хліб, загортали в хустку і ховали до вінчання. У деяких селах їх нанизували (“*сильіли*”) на свічку, що була у “*колачéві*” [131, с. 12]. Нареченій до того ж робили велику корону з тканини та штучних квітів (“*богáрду*”) [13, арк. 37]. Варто відмітити, що гуцульські шлюбні вінки різнилися від вінків долинян, бойків та лемків тим, що були багатшими та вищими [411, с. 57]. Зате найбільшою пишністю відзначалися вінки бойків.

Особливим був вибір локусу для збирання барвінку. У селі були жінки, котрі вирощували барвінок як на “*свáльбу*”, так і на похорон неодружених та дітей. Брала його там, звідки ніколи не давали “*на смирть*” [16, арк. 4; 40]. У народній уяві весь кущ барвінку ставав мертвим, якщо з нього хоч одну гілочку взяли для померлого. Два сорти барвінку “*живóго*” і “*мертвóго*” зафіксовано і у традиціях гуцулів та бойків Галичини [245, с. 237]. Важливо, що по барвінок на Закарпатті йшли до господині, що проживала обов’язково нижче хати молодого чи молодої, щоб нести його вгору. Хоча у лемків, навпаки, по “*зілля*” йшли вгору,

¹ Галицькі гуцули “*шили*” вінки також у переддень весілля. Як зазначає М. Тафійчук з с. Бúковець Верховинського району: “*Вінкі для кнезя і кнегіні шіли із сукна, обвийзували барвінком, позлітков, зашивáли тиеніцу, щоб молоді були багаті, та чифурочку часнику, аби не наврóчили*” [6, арк. 3].

“обы́ дгóрі йшли молоді”. Вони різали його “пуд сонце”, тобто у тій “заку́тині”, де скоріше світало [22, арк. 59].

Незмінним залишається той факт, що у більшості закарпатських сіл вінки плели не на “гуска́х” чи “загудóванках”, а зранку у день весілля. Хоча, думаю, що раніше барвінкові обряди були частиною дівич-вечора, а вже з часом, у процесі оптимізації та скорочення сценарію, були перенесені на день шлюбу. Так, у бойківському с. Верхні Ворота “бирвінок” вранці різав хлопчик на хлібі-“о́щипку” та монетах, а у смт. Жденієво він ще й протягував гілочки через обручки молодих [16, арк. 4]. Процедура була дуже схожою і у бойків Старосамбірщини [99, с. 5, 16]. Бойки Міжгірщини складали на хлібі навхрест чотири стебла барвінку, а “рубáв” їх наречений у вовняних рукавицях. Місце, де ріс барвінок, поливали горілкою (“зорівкою”) і посипали вівсом, що у цій обрядодії мало концептуальне значення відтворення життя [412, с. 80]. До хати барвінок передавали через вікно.

У с. Імстичово Іршавського району як до “молоді́ці”, так до молодого вранці у день весілля приходили хрещені “маточкы́”. Основним їх завданням було звити віночки для своїх “хрєсникі́в”. Кожна “ма́точка” приносила з собою по кілька стебел розмарину (“розма́ринкы”) та дві “ширинкы́”: першу – для покриття голови молодої, другу – її матері. На стіл обов’язково клали свячену воду та хліб. В’ючи вінки, стебла розмарину¹ зв’язували білими нитками, обвивали білою стрічкою, але обходилися без вузликів. У барвінкових піснях повсюдно фіксуємо звернення до небесних сил та божественних посередників: “Ой пой, Боже, до нас, / Бо туй у нас горáзд. / Ой пой, Божя Мати, / Вінкы́ почина́ти. / И ти, Бóжый крї́жу, / Ни обы́дї́ нашу хы́жу” [42]. Слід зауважити, що у сусідньому с. Великий Раковець “маточкы́” плели вінки у себе вдома і приносили їх у “ширинці́” на куску (“дарáбі”) хліба [39]. У селах пониззя р. Латориця звиті вінки клали на “кистемéн” з “верчéником” і, тримаючи його за чотири кінці, тричі з танцем обходили стіл [368, с. 287]. Обряди вінкоплетіння в

¹ Барвінок тут не використовувався взагалі.

угорців Закарпаття також відбувалися у день весілля. По барвінок вони відправляли 4-5 хлопців. У вінок вплітали розмарин, стрічки і ставили його до хліба-“*пéреца*” разом із “*пáлинков*” [191, с. 128].

Прерогатива плетіння вінків на Закарпатті належала свашкам, хрещеним матерям чи дружкам. Але повсюдно існувала заборона плести вінки вдовам, а на Воловеччині ще й вагітним жінкам: “*Не беруть таку жону, что есть в другомъ станѣ, бо тогды въ молодой будуть близнята*” [112, с. 212]. У с. Липовець Хустського району вінок з барвінку рано-вранці у день весілля плели дівчата [31]. У бойків с. Верхні Ворота брат когось із наречених приносив пагінець солодкої яблуні, щоб любов молодих була солодкою. Старша свашка згинала його кільцем, у розколотий кінець якого вклала монету і “*дарáбчик*” хліба. Затим вовняною ниткою доплітала барвінок, колоски та квіти. Готовий вінок солили, аби молоді одне до одного були “*присóлені*” [112, с. 212].

У день весілля вінки плели і на Лемківщині. У барвінок вплітали чотири головки часнику, колоски вівса, китиці з ниток та монети [33]. По барвінок ходила молода з дружками та обов’язково “*придánка*”¹, котра несла хліб. “*Зілля*” зрізав малий хлопчик до хліба через “*жеболо́вку*” [22, арк. 10, 60]. Багато де до різання барвінку першим залучався саме малий хлопчик (ВлкУжк, ВлвВВ, МжГРчк, СвлКрц, РахВдц). У лемків верхів’я р. Уж, зокрема в сс. Верховина Бистра та Волосянка, готові “*вінци*” ставили на усіяну зерном і цукром, встелену барвінком та накриту червоним “*хустям*” дерев’яну миску (“*упалáчку*”). “*Придánка*” з дружною тричі виконували ритуальний танець, тримаючи “*упалáчку*” з вінками на голові, а інша жінка кропила усіх “*пáлинков*”² [23, арк. 4]. Тримаючи над молодою вінок (“*кору́ну*”), староста “*красно́ дякував*” батькам за добре виховання дочки. Її родина цілувала вінок на знак розставання з дівчиною [84, с. 15]. Свашки із дружками, як і у бойків, розплітали молодій волосся, що символізувало прощання з дівоцтвом. “*Старóста*”, благословивши “*кору́ну*”,

¹ Придánка – помічниця “*старóсты*” на лемківському весіллі: “*Це жона, шо йде попри молоду: тітка, вуйчина, стрійна, нанáшка молодої*”. Хочу зауважити, що важливу роль на угорському весіллі також мала “*ньóсойоассóнь*” – сваха, одружена жінка, родичка молодого, зачасту “*шовгоріня*” (УжГВД) [27, арк. 8].

² Аналогічний обряд був і у галицьких бойків, лише тут з вінками на голові танцювала мати [279, с. 243].

одягав її “*нарéченийй*”, котра стояла навколiшки на гунi. Свої вiнки отримували дружки, а кожен iз присутнiх крiпив до одягу по листочку барвiнку. Затим “*млада*” з дружками йшли дивитись на лiс, щоб бути красивими та мiцними [23, арк. 5]. Тi самi обряди вiдбувалися у нареченого, лиш замисть вiнкiв у мисцi були “*покрiйды*” / “*фаргóвы*”, призначенi для молодого та дружбiв. До речi, барвiнок, що залишався, пускали за водою там, де зливалися два потоки (ВлкУжк) [22, арк. 11, 59]. За законом iмiтативної магiї доля “*нарéчених*” таким чином мала злитись у одну спiльну.

Та все ж ритуально найважливишим моментом на цьому етапi було благословення шлюбних вiнкiв батьками i родичами. Процедура рiзнилася вiд села до села, але без “*выдка́зування молоды́х*”, “*удпрóшування*”, “*прика́зования вíнкiв*” чи “*прóщiв*”, тобто обрядових вибачень, подяки родинi та отримання настанов на сiмейне життя, жодне весiлля не обходилося. Також обов’язковим було “*заiгрована*” чи “*затанцьóвувания*”. Традицiйно затанцьóвувалися “*курагóв*”, вiнки, молодi та й загалом цiла “*свáльба*”. Такi моменти завжди супроводжувалися обсiванням.

Щодо символiки вiчнозеленого барвiнку, то вiн уособлює вiчнiсть кохання, а вiдтак i шлюбу. На це вказує кiльцева форма вiнка. Присутньою є i символiка плiдностi. Доцiльно зауважити, що барвiнок належить до афродизiакiв, себто речовин, що пiдвищують лiбiдо. Разом з тим, тут домiнує семантика зеленого кольору – кольору життя. У ходi етнографiчних експедицiй Закарпаттям мною фiксувалися вербальнi формули з такими варiацiями: барвiнок “*рвáли*”, “*зривáли*”, “*рiзали*”, “*рубáли*” чи “*брáли*”. А вiнки “*вiли*”, “*плелi*” та “*шили*”.

Стосовно тлумачення поняття “*вiнок*”, то вiн виступає еквiвалентом дiвочої цноти, адже значення фрази “*загубити вiниць*” є загальновiдомим. Цей момент яскраво висвiтлюють барвiнковi наспiви: “*Вiнку мiй зеленéнький, я тя шановáла, / От злóго словéчка я тя варовáла* [берегла – I. Ч.]”; “*Ой висока полонiна бóбики зродила, / Котра файна дiвчинóнька, вiнок загубiла*” (Рах) [137, с. 198]; “*Ой идéмо Васи́лині рубáти барвiнок, / Бо вiно́чок доноси́ла в честi без ширiнок*” (МжтКлч) [194]. Власнi роздуми щодо вiнкоплетiння приводять до

певної паралелі зі звиванням пташками свого гнізда. Користуючись методом екстраполяції, можна перенести це природне явище на обряд виття вінків, що можуть виступати корелятом сімейного гнізда молодої пари.

Традиція уподібнювала шлюбний вінок мученицькому, бо подружнє життя передбачає самопожертву та небесну винагороду за служіння ближньому. Водночас вінок є атрибутом воскресіння і безсмертя. Його призначення добре відоме ще з історії стародавнього світу, де вінок на голові кодував певний рівень влади, статус у суспільстві чи привілейоване становище його носія. У весільному обряді він позначав особливий авторитет молодих як головних персонажів дійства.

Характеристику весільного одягу опускаю свідомо. Але услід за О. Курочкіним зазначу, що образ нареченої відповідав усім критеріям найбільш складного та утаємниченого персонажа шлюбного спектаклю [310, с. 46]. Та й увесь весільний обряд, на думку Г. Левінтона, був F – центричним [312, с. 216]. Незвичайність та містична загадковість молодої візуально передавалася через вбрання білого кольору. До того ж мотив таємничості узгоджується з етимологією слова “nevesta” / “невеста” (від стсл. вѣсть – відомий), тобто “невідома”, “незнайома”¹. Аналогічну семантику має лексема “невістка” – чужа для усього роду чоловіка. Процес одягання, розчісування нареченої виступає маркером її недієздатності. Білий колір, як відомо, має семантику чистоти, а також постає ознакою лімінальності. Він фігурує у всіх основних сімейних обрядах (пелюшки дитини, весільна сорочка / сукня, смертна сорочка). Тому семіотика білого є синкретичною, позначає нову іпостась та зміну сутності одягненого.

Показовою релевантною ознакою молодих була надмірна одягненість. Бойки, лемки, перечинсько-березнянські та марамороські долиняни йшли вінчатись у верхньому зимовому одязі (“*гунях*”, “*нѣтеках*”) навіть улітку² [36; 45;

¹ Видатний чеський славіст Л. Нідерле вважав, що одним із етимологічних значень терміну є “та, яка не пізнала чоловіка” [335, с. 188]. За іншою версією, якщо зіставити з лит. *vaisà* – плодючість, то буквально це “не запліднена, яка не зачала” [120, с. 60].

² На білоруському Поліссі теж не залежно від пори року вінчались у шубах [289, с. 169].

112, с. 203; 190, с. 30]. У гуцулів Закарпаття такого звичаю не зафіксовано, хоча галицькі гуцули “до ві́нчєня” йшли у “гу́лях” – безрукавних сукняних плащах. Гуня виступала магичною ритуальною мантиєю, що символізувала таємничість та захищала від посягань злих сил. М. Маєрчик вважає цей одяг ознакою кокономорфності [322, с. 194]. Цілком ймовірно, що одягання фати як додаткового шару матерії і стало наслідком трансформаційних процесів. Поза тим, я переконана, волохата гуня мала бути гарантією багатства та достатку майбутньої сім’ї.

Неабияка увага приділялась апотропеїчним засобам, що мали вберегти молодих від усякої нечисті. Так, боржавські долиняни одягали наречену в коморі. Відомо, що “звык” ховати молоду від сторонніх очей має дуже глибокі традиції. Аби на неї не дивились “злі́ о́чи”, знизу на плаття “закáпчували” шпильку (“бóмбушку”, “бро́щівку”) або втикали кілька голок. Богданські гуцули у пазуху молодій клали хустку із сіллю та зубчиком часнику [294, с. 34]. У взуття нареченим кидали кілька зерняток свяченого маку. А молодій у “топáнки” ставили гроші. Багато де дотримувались звичаю, за яким у вбранні “молоді́ці” мало бути щось нове, старе та чуже (МукЗвд, ПрчТР) [5, арк. 2; 57]. Одягаючи наречену уникали вузлів, аби та відтак мала легкі пологи [176, с. 130].

Гуцульська традиція передбачала ще й окремий обряд захисту молодих. Тут стара жінка обчирала молодих осиковим прутиком, мастила часником та кропила свяченою водою, шепчучи: “Щоби до вас ни мали мóци погані очи, босоркúн і босоркáні, як ни мають мóци взь́итиси до сих діл”. Відмовивши це, спльовувала на землю, брала трохи грані, сипала туди ладан і обкурювала молодих. Весь вміст лопатки висипала під поріг, клала туди шматок заліза та “живого срібла”. Виходячи з хати, пара мала на те наступити [95, с. 31]. У с. Лазещина, молодим під поріг ставили косу і давали “гартувáти вáтру” – гасити у молоці “грань” [15, арк. 9-10]. Сіль під порогом сипали бойки Міжгірщини, “обь́ ся ни б́или на свáдьбі” [10, арк. 15]. Тож такі магичні атрибути, як свячена вода, сіль, мак, часник, осика, “живе срібло”, залізо, шпильки, голки,

гостре лезо та “*грань*” наділялися великою силою, оскільки мали символічну конотацію оберегів від різного роду нечисті.

У букет нареченої ховали зайву квітку, щоб дружки не могли порахувати їх кількість (ІршЧП) [40]. Молода пильнувала, аби хтось не вкрав із букета жодної “*косічки*” (ВинПдв) [61]. Дуже уважали, аби хтось не роз’єднав листки барвінку на вікнах (ІршКшн) [297, с. 900]. Місцями у день весілля ховали віник, бо якби його хтось украв, то молоді розлучаться (ВинКрл) [72]. А у с. Тур’я Ремета казали: “*Кіть украдуть мітлу – молода втікне на друге село*” [57]. У цьому звичаї бачимо приклад обрядового субституювання жінка-мітла¹. Стежили також, аби між молодих нічого не кидали та не проходили між ними (ВинЧрн) [68]. Боялися ворожінь, зокрема того, щоб хтось не “*вер*” глини з місця, де гризлися собаки чи коти [72]. Підозрілих людей взагалі не підпускали близько до молодої пари, бо були такі, що могли кинути між них прутик, яким розігнано вужа та жабу (ВлкУжк) [22, арк. 42]. Внаслідок таких дій молоду сім’ю зруйнувала би “*постійна грызотня*”. У народному світогляді викристалізувалась віра у те, що ворожіння мають найбільшу силу в часі важливих життєвих подій, як-от: народження, одруження та смерть. Тому гадалося, що вчинення дій зловорожого характеру на весіллі дійсно гарантуватиме справдження намірів. Адже наречені, зважаючи на свій проміжний (медіативний) життєвий стан, були надто вразливими.

Переходимо до розгляду обрядів, що передували вінчанню. У долинянських селах пониззя рр. Тересва та Тересва староста виводив молодого з хати за хустку. Один із дружбів на одвірках символічно малював ножем хрести. При тому перший дружба, затуляючи обличчя нареченого, весь час тримав над ним “*курагівлю*” [132, с. 12]. У селах верхів’я р. Боржава після батьківського благословення староста ставав посеред “*хьїжі*” на “*нєтек*” і вів молодого за “*ширінку*” на двір. Мати освячувала дорогу аж за ворота. Воду, що залишалась, виливала “*за путьом*”, куди йтиме процесія² [41].

¹ Варто відмітити, що на думку деяких дослідників, віник є умовним відтворенням весільного дерева [333, с. 147].

² Можливо, це пережитки стародавнього звичаю “*лиття в честь землі*”, що існує також у Хорватії [245, с. 258].

У гуцульському с. Ясіня староста, тримаючи “*деревице*”, брав за руку молодого, а молодий дружбу і т. д. Тоді ланцюжком пританцьовуючи (“*рокотаном*”), усі присутні тричі обходили стіл, приказуючи: “*Тай дай, Бóже, дóбрий час! Як у людій, так у нас! У щасливу годину́ розвéслим родину́!*” [15, арк. 10]. Далі старостою рецитувалися ритуальні “*про́щі*”: “*Ньиньку́ и мамко́, и ти, дорога родинó! Може я чим перед Вами прогріші́в, ни послухав Вас. Отпусті́т мені сесі гріхи и благослові́т на сесю далеку дорогу*”. Батьки відповідали: “*Най Бог благослові́т!*” [83, с. 44-45]. Відтак молодий з друзьбами сідали на коней чи на “*уко́сичені підводи*” та їхали по молоду. Галицькі гуцули по “*віредах до вінчине*” проводили ідентичний обряд “*віводу*”. У вищеописаних діях помітні рудименти давньої дохристиянської форми шлюбу з триразовим обходженням ритуального місця. Загалом обряди проводів молодих сповнені пережитками родових традицій.

Я схильна вважати, що таке символічне прощання корелює із смертю, оскільки у поховальному обряді існували аналогічні відкланювання покійного від своїх родичів. У весільному фольклорі зустрічаємо: “*Прощайте óчка чóрнья, прощайте лічка рум’яні, / Прощайте ко́сы золотья, послі́дньый раз я ві́жу вас*” [40]. Доказом цьому, на мій погляд, є ще одне цікаве явище, а саме надання дітям в одній сім’ї однакових імен. Серйозним аргументом для цього, поряд із загибеллю, мої респонденти називають одруження старшої доньки чи сина, що йшли у інше село (“*на віді́к*”) [14, арк. 3; 16, арк. 1]. Тобто весілля теоретично прирівнювалось до смерті сестри чи брата, і нормою життя було назвати їхнім іменем новонароджену дитину.

У винятковій більшості долинянських, гуцульських, бойківських та в усіх лемківських селах Закарпаття після отримання вінка наречена не йшла до церкви в супроводі своїх гостей, а чекала приходу молодого (ХусЛип, ХусДрг, ТячРП, СвлКрц, БерНР, УжгАнт, РахБгд, Мжг, ВлкЗбр, ВлкУжк, ВлкЛуб).

Зустріч весільної ходи нареченого від села до села мала свою специфіку. Боржавські та марамороські долиняни цю процесію у двір молодої просто так не пускали. У с. Керецьки Свалявського району прохід перегороджували легкою

колодою (“*пáвзинов*”) [51]. На Мараморощині до воріт приставляли заборонний знак “*чу́ву*” – дубову палицю з жмутом соломи на кінці. Зустрічали ходу староста та родичі молодої. Дружби з молодим, імітуючи бійку, вривались на подвір’я. Зламавши “*чу́ву*”, представники двох сторін обмінювалися “*пувлі́тров*” [48; 76]. Йдучи по молоду у с. Іза на Хустщині, староста з нареченим несли їй дарунок – хліб-“*кныш*” та зерно в хустці [62]. У навколишніх селах для “*молоді́ці*” несли горіхи, яблука, листя дуба та стручки кукурудзи. У с. Сокирниця перед відправкою на вінчання молоді перекидували через хату “*пéрець*” та пляшку зі свяченою водою [132, с. 12].

Звичай зачиняти ворота був поширений і у бойків, лемків та гуцулів. Наближаючись до “*воро́тниці*” молодої, хлопці стріляли вгору з самопалів [153, с. 242; 331, с. 322; 83, с. 45]. На Бойківщині співали: “*Ідут свати во́рохом, стріляють по́рохом, / То шро́том, то пиєні́цьов, за крáснoв молоді́цьов*”. А лемки жартома застерігали: “*Панове свато́ве, помáлы стріляйте, / Солом'яне сéло, лем го не запáльте*”. Обрядова стрілянина, на моє переконання, була пережитком прадавнього звичаю умикання нареченої. У бойків на воротах прибулих зустрічала заборонна “*ворі́на*”. А замість молодої “*уберу́т там хлопця ци бабу хоть-яку стару́, а як молодь́й прійде, та вьведут йому́*” [10, арк. 34]. Після підміни нареченої та жартівливої суперечки між старостами молодих “*во́йсько*” пускали у двір. Молода з матір’ю тричі обходили сватів, а кухарка усіх їх обсипала зерном і кропила свяченою водою. Тоді традиція вимагала застілля: “*Розширяй, свáтку, хатку, пуца́й [пускай – І. Ч.] нашу чиля́дку*”. Молода перелізала через стіл та сідала біля нареченого [112, с. 225]. Аналогічний звичай був поширений на всіх теренах Закарпаття. Перелізання через стіл мало гарантувати молодим постійний достаток. Наречені-бойки, до прикладу, лізли через стіл торкаючись (“*кьіваючися*”) колінами хліба. Тут через стіл лізли також усі дружки та дружби. У лемків це пояснювали так: “*Нарéчена ни йшла на до́вкола – їв стіл пробира́ли та так лізла, жебь́ї ї ся нич ни їма́ло*” [22, арк. 60]. Але припускаю, що ця дія у далекому минулому могла мати суто утилітарний характер, бо в когось елементарно не було можливості обійти стіл.

На Гуцульщині весільну “*дружину*” чи “*буяр*” молодого теж не впускали у двір. Староста нареченого вимагав золота. Їм пропонували опудало, потім інших дівчат, а під кінець – молоду (“*золото*”) [81, с. 34]. Після цих торгів у с. Богдан дружби викупували, а дружки пришивали віночки їм до “*крисань*” та обв’язували топірці (“*бартки*”, “*клюваки*”) ряснобарвими стрічками (“*пáнкликами*”). Молода прикрашала топірець молодого [32]. Відтак слідував обряд викупу, що, на мою думку, символізував плату за утрату сестри та її збережене дівоцтво. Існує гіпотеза про побутове юридичне значення купівлі-продажу дівчини, за якою гроші платилися роду за втрату робочої сили [363, с. 56]. Молодий викупував наречену в її молодшого брата. Далі наречені “*вкльика́ли*” на ліжник, і для обох них повторювалися ритуальні “*про́щі*” з обходженням стола та благословенням на шлюб. Дружба ставив на поріг “*ба́ртку*”, яку вони, виходячи з хати, переступали [95, с. 31]. Осідлавши коня, молода дивилась на чотири сторони світу через “*кола́ч*”, аби бути щасливою. Кінь у обрядах переходу виступав ритуальним перевізником між двома світами.

У ряді сіл долини рр. Боржава та Латориця, а також в угорських селах після батьківського благословення та “*заі́грованя*” молодий посилав дружбів за молодою, а вона – дружок за молодим. Часто дружки йшли до молодого наввипередки: “*Так шпáрили, шшо адé. Шпацір’овáли, об’и вхóпити собі фáйного, ч’иношного* [гарного – І. Ч.] *дру́жбу*”. Респондентка із с. Лалово усміхаючись згадує: “*Кóтра дру́жка хóтила, об’и її був дру́жба, бо може буде й женихóм, та скоро-скоро прибі́жить уд ньóму, приши́є бо́грийду на ре́клик и всьо. У́же ни́де* [ніде – І. Ч.] *ся ни д’іне*” [1, арк. 10]. Бувало і таке, кажуть старожили, що дівчата відмовлялися “*дру́жчити*”, якщо їм не подобався дружба, а то й утікали з весілля [44]. У с. Кушниця Іршавського району після невеликої гостини-сніданку в молодого (“*пóранку*”, “*фр’и́штуку*”) за молодою йшли кум та дружба з “*курагóвом*” [43]. У селах долини р. Тур’я по молоду йшли троє людей (“*ра́достників*”), що несли чоботи для молодої та “*колачі́*” [190, с. 30]. Цікаво, що у багатьох долинянських селах “*дружбóве*” із музикантами йшли зустрічати хрещених батьків аж додому (ІршНБ, ІршЗрч, МукЛал, ХусІза, БерСвб) [3, арк.

9; 53; 1, арк. 11; 69]. А у сс. Іза та Керецьки із музикою йшли навіть за “*пéршым кúмом*” [62].

У с. Чорний Потік на Іршавщині маленький (“*ніціцькый*”) хлопчик виводив наречену з хати за вишиваний рушник. При цьому двоє людей тримали над дверима два хліби-“*верчényкы*”. На воротах мати посипала доньку цукром, пшеницею та грошима, щоб її життя було солодким, ситим та багатим [82, с. 62]. Коли молода виходила зі свого двору, тричі крутилася та озиралася, аби діти були схожі на її сім’ю (“*вéллися у її фáмілью*”) (ІршІмс) [42].

До слова, наречена-бойкиня йшла на вінчання, підперізуючись чоловічим поясом (“*гáчником*”), щоб у неї народжувалися самі хлопці¹ [112, с. 203]. На Лемківщині “*млáдйй*” за пояс вкладали хлопчачу шапочку (ВлкУжк) [22, арк. 59]. Також у пазуху їй клали дзеркало, “*жебы діти красні*”. А у селах перечинсько-березнянських долинян, щоб не мати дітей, дорогою до церкви молода вкидала до водойми чи колодязя замкнену колодку (ВлкЛют) [231, с. 258]. Тут же дівчина несла молодому сорочку зі зв’язаними рукавами, щоб він її ніколи не бив [190, с. 30]. А подекуди у боржавських долинян та воловецьких бойків наречена, шиючи сорочку для майбутнього чоловіка, зашивала у комірець (“*ошійник*”) клаптик матерії чи нитку з сорочки мерця і примовляла: “*Товды бы съ [би ти – І. Ч.] на ня руку зняв, коли сись на свою здойме*” [184, с. 146]. Наведені обряди напряму підпорядковані законам контагіозної та імітативної магії.

У супроводі дружок і дружбів молоді окремо (“*пóвкреме*”) відправлялись до церкви. Між іншим, навіть тоді, коли “*жених*” приходив по дівчину. Хоч би як, та звичасвий етикет не дозволяв молодому вести наречену під вінець, себто йти поряд із нею. Це дозволялось тільки після вінчання. Бідні до церкви йшли пішки, а багаті їхали на прикрашених “*возáх*” чи “*кочігах*”. Треба сказати, що при можливості молодих звикли (“*сохтуváли*”) вести різними дорогами. Коли процесії наближалися одна до одної, два старости віталися та торкалися знаменнями, ніби примирюючи два весілля [3, арк. 8]. Тоді ж починали

¹ Словацькі лемки з цією метою перев’язували молоду батою. Також не дозволяли заколювати волосся шпильками, щоб не народжувати дівчат [176, с. 131].

“токмітися”, хто зробить перший крок назустріч. У випадку, коли обоє молодих виявлялися упертими, їх зіштовхували (“здручували”) [42]. Добрим знаком було, якщо вони робили крок одночасно. У цьому випадку вважалося, що сімейне життя такої пари буде мирним та злагодженим.

Обряд вінчання (“вінчанкы”, “присяга”) був обов’язковим, оскільки життя у парі без санкції церкви вважалося гріховним. Невінчану пару не сповідали, не мирували і не причащали у церкві, їй навіть не святили паску [359, с. 81; 368, с. 290]. Бабуся авторки Й. Добра згадує: “Такіх, шио жили навіру, ни пуц’али до церкви. У нас в Имстичові пійп ни хотів иті й прятати [хоронити – І. Ч.] чоловіка, бо тот навіру жив” [17, арк. 39].

Повінчатися намагалися до обіду: “Вінчатися сперед полудня зв’ікли, обы молодятум так ишло діло у гору, як сонце” [123, с. 109]. У лемків перед вінчанням свашка передавала священнику подарунок – живу курку і рушник, а дружби платили йому за ключ від церкви [211, с. 55]. Під ноги молодим у храмі стелили білий рушник (“обрус”) або прядиво з конопель (“колоннійв”), щоб були багаті. Весільний рушник, як і сорочку нареченому, за традицією, мала вишити молода.

“Панотець” давав нареченим свічки, на голови ставив віночки і одягав їм обручки (“жовковини”). Під час вінчання молоді давали клятву вірності, ставлячи два “перста” на Євангеліє – “божілися” [39]. Траплялись досить курйозні випадки, як от у смт. Великий Бичків, де одна жінка божилась, кажучи: “Так ми, Боже, помози, любити тебе до самого узмерку”. Щоб не казати “до смерті” [13, арк. 47]. Хоча поряд з тим, “божба” у народі вважалась страшною справою і того, хто побожився нечесно, “постигне неотмѣнно кара, захворѣе або и помре” [164, с. 127]. На Мараморощині священник проводив обряд покриття, кладучи нареченій на голову чепець, поверх нього білу хустку (“примітку”), а на неї вінок¹ [76]. У такий же спосіб турянські долиняни “вінчик” клали зверху на білу хустку (“біловіня”) [190, с. 30-31]. А у бойків поверх “біліла” молодій

¹ “Примітка” клалася так, аби спадала на очі, навіть закривала їх. Очевидно, цей акт мав апотропеїчні мотиви.

одягали чоловічу “клеба́ню” з вінком¹ [156, с. 3]. Обряд покриття голови нареченої санкціонував її перехід до громади жінок та під владу чоловіка.

Зі своїми особливостями проходило “ві́нчиньї” на закарпатській Гуцульщині. У с. Лазещина під ноги молодятм стелили один ліжник, а іншим оповивали їх докупи на порозі церкви [15, арк. 7-8]. Гадаю, таке ставання, огортання та сидіння (під час розбирання молодої) на ліжнику символізувало захист наречених, тобто було додатковим шаром протекції від контакту із зовнішнім світом, який наділявся невідомими, зачасту недобррозичливими впливами. Після вінчання “панотéць” зв’язував руки молодих “рантухóм”² і тричі обводив навкруг тетраподу перед вівтарем. На виході з церкви наречені дивились крізь “кола́ч” у небо, щоб побачити своє щастя. Інший “кола́ч” вони розривали та розділяли усім присутнім. Жителі с. Богдан вважали, кому з подружжя залишиться більша його частина, той довше житиме [32], тоді як у загальногуцульській традиції розламування “колачі́в” передбачало головування когось із них у майбутній сім’ї [146, с. 35]. Семантично обряд розламування круглого “колача́” пов’язаний із розриванням родинного кола та вириванням із нього молодих. Не можна оминати увагою і той факт, що у більшості сіл Закарпаття існувала заборона різати весільний хліб ножем.

Релігійна тайна вінчання так чи інакше доповнювалась різноманітними обрядами народної магії. Направду, християнське і язичницьке тут поставало у тісному синкретизмі. Варто лише сказати про обряд “бо́жїня”. Часто перед тим, як покласти руки на Євангеліє, молоді сперечалися, чия рука буде зверху. І, як слушно зауважував П. Богатирьов: “В самый торжественный момент религиозной церемонии жених и невеста совершают магические действия” [231, с. 199].

¹ І. Ігнатенко згадує про цей обряд як такий, що позбавляв наречену плодючості [285, с. 159]. Підтвердження такої думки знаходимо й у Г. Кабакової, а саме: загортання новонародженої дівчини у пелюшки з чоловічої сорочки та одягання шапки на молоду – призведе до бездітності. Як казали на білоруському Поліссі: “*Так мужчиной и останеця*” [289, с. 98, 173].

² Ранту́х – широкий відрізок домотканого полотна, прикрашений вишивкою, квітами та барвінком, що після вінчання носила на шії наречена-гуцулка.

У більшості долинянських сіл після вінчання центральні двері храму закривали на замок, а наречених виводили через бокові, щоб не верталися [186, с. 127]. Навіть з церкви їх вели іншою дорогою, аніж туди прямували із хати. Це символізувало поривання зв'язків молодої з рідним домом, оскільки звична дорога мала забутися. Тут простежуємо семіотичні ознаки неповернення. Адже народна приказка гласить: “*Ни верта́йся, бо ни поведéся*”.

Неабияка увага в ході обряду вінчання приділялась прикметам. Входячи до храму, молода, щоб старшувати у сім'ї, намагалась наступити на ногу майбутньому чоловікові, а виходячи, першою зробити крок за поріг. Кожен з подружжя поспішав (“*пилувáв*”) ступити на рушник першим [40]. Падіння вінка, обручки чи весільного хліба було передвісником нещасливого шлюбу, а то й смерті. За силою горіння вінчальних свічок прогнозували життєву перспективу подружжя: якщо вони сильно палахкотіли, пара буде постійно сваритись (“*сважа́тися*”, “*ва́дитися*”). Горіння полум'я рівно догори віщувало життя у злагоді, в сторони – віщувало розлуку. У всякому разі, недобрим вважалося згасання свічки – це був знак смерті¹. В основі такої мантики, як вважає У. Мовна, лежить архаїчне ототожнення душі та життя з вогнем, а свічка як його носій виступає мірилом земного буття. Свічка в обряді вінчання символізувала очищення вогнем, що практикувалось у архаїчних обрядах ініціацій. В іншому ракурсі свічка була символом людського життя, а її згасання – синонімічне смерті [329, с. 330, 334]. Доцільно наголосити, що вінчання не могло відбутися у разі “нечистості” молодої: “*Кить молодá має на собі, товд́ы ни вінча́вуть їх. Она́ ни має права да́же в церкву зайти. Ни дай Боже! Страшн́ый гріх!*” [1, арк. 10]. Воловецькі бойки спостерігали за обличчям нареченої: рум'яна – значить тілесно невинна, бліда – то грішна [112, с. 203].

По вінчанні молоді йшли реєструвати шлюб (“*у сільськый у́ряд божи́ти*”, “*до нотáріша*”, “*у канцеля́рню*”, “*на жені́тву*”). Їх супроводжували два свідки.

¹ Такі самі забобони існують у Франції та Німеччині [245, с. 256].

Секретар уряду оформляв шлюб і видавав документ, у якому розписувалися молоді та свідки [298, с. 299].

Після вінчання закарпатське весілля продовжувалось за кількома сценаріями. На Свалявщині, Іршавщині, Виноградівщині та Перечинщині процесія прямувала до дому молодої. Згідно повір'я, на цьому шляху молодятam “ни валóвшно” зупинятися, а іншим – переходити їм дорогу. Коли у селі було більш ніж одне весілля, то слідкували (“гадкували”), аби “молодіці ся ни стрітили”. Інакше обидві не матимуть щастя. Горе передбачали молодим, якщо у день їхнього одруження у селі був похорон. Проте велике щастя передвіщала зустріч із жидом.

У сс. Плоске, Неліпино, Тибава на Свалявщині влаштовували зустріч на воротах (“нидо́пуск”, “прові́рку на докуме́нти”). Зустрічала молодих та гостей мати у вивернутому кожусі (символ багатства) та у чоловічій шапці (символ могутності) [306, с. 405]. Приспівуючи, вона обсівала молодих зерном: “Та́кі бы сьте́ бага́ті, / Як гу́ні косма́ті”. Два свати високо тримали “круче́ник”, під який староста за хустку проводив молодих та усіх “свальбаши́в” [124, с. 207].

У селах верхів'я р. Боржава, як і у бойків, “круче́ник” тричі притуляли до голови наречених, котрі його розламували й усіх пригощали (ІршКшн, ІршДвг) [41]. На Мукачівщині була своєрідна забава “ко до́сягне вку́сити верче́ник” (МукРмч) [18, арк. 1]. У Міжгір'ї, перед входом у хату, молоді “заі́гровали свáльбу” на гуні або вовняній ковдрі [10, арк. 14, 35]. На Іршавщині ворота (“ліса”) у молодої теж були закриті, а саме перекладені “руді́нов” чи “ля́цьов”: “Ворі́тця, ворі́тця, ля́ця сме́реко́ва, / Пусти́ мене́ ма́мко, я вже Ива́нко́ва” (ІршЛсч) [77, арк. 7]. По обидва боки стояли “соко́товы” з числа родичів нареченої. Після жартівливих словесних перепалок слідувала весільна гостина, яка традиційно починалася з молитви “Отче наш”, благословення усіх страв та урочистої пісні “Многая літ”. Святкове меню мало чим різнилося від того, що було на хрестинах (“щі́ню”). Молодим подавали солодке молоко з хлібом і

“*ра́тоту*” в одній мисці та із однією ложкою на двох¹ [186, с. 129]. З усіх продуктів молоко наділялося певною апотропеїчною символікою та широко застосовувалось у народній медицині, а яйця, як відомо, семантично означали зародження життя. Поряд з тим, у цьому обряді латентно виражена еротично-репродуктивна символіка. Не випадково нареченим-бойкам подавали багато варених яєць, “*обы́ бы́ли хло́пці*” [412, с. 148]. А у с. Шаланки на Виноградівщині молодятам подавали маленькі голубчики, загорнуті у один великий лист, аби мали “*рака́ш діті*” [42]. У селах Турянської долини їм давали яйця, варені у “*репля́чу*”, щоб трималися “*в’є́дно, якъ репля́къ гунѣ*” [190, с. 31].

У долинян с. Імстичово батьки та хрещені з пляшкою горілки і тарілкою “*на́чинки*”² стояли на воротах та запрошували кожного гостя випити “*пога́рчик па́линочки*” [39]. У с. Сіль на Великоберезнянщині, де зафіксовано долинянсько-лемківський обрядовий комплекс, після обрядів у церкві весільна хода теж ішла до молодої, де її зустрічали кухарки. Одна з повним відром води переходила молодят, інша обсівала усіх зерном. Відтак дружби знімали з голови вивернуті до цього “*клеба́нки*” і рахували спіймані зернятка, жартома бажаючи аналогічну кількість дітей молодим [45].

Вартим уваги є народне уявлення, що стосується можливості наречених впливати на долю неодружених дівчат. Якнайшвидше вийти заміж було мрією кожної. Так, друзкам під час весільної гостини радили довго не сидіти за столом, бо можуть засидітись у “*ста́рых дівка́х*” (ІршКшн)³ [43]. Не слід було сидіти на “*у́гол*”. Дівчата змагались за першість сісти на місце молодої, коли та йшла до танцю. А перед відправкою на вінчання, кожна з них намагалася переступити поріг першою після нареченої, щоб наступною піти під вінець. У церкві “*кньи́гіня*” тричі торкалася столу-аналогою, що символізувало її бажання, щоб дружки виходячи заміж не були “*лука́ві*”, тобто безплідні (РахБгд) [32]. У с. Смереково на Великоберезнянщині після вінчання молода скидала вінки зі

¹ Це не дивно, оскільки весільний стіл тоді накривали з розрахунку одна тарілка на двох гостей [3, арк. 9; 67].

² Начинка – кукурудзяний пиріг, зазвичай притрушений м’ясом.

³ У с. Чорнотисово на Виноградівщині гадали, що так вони напропорчать молодій, аби та часто “*кво́чила*”, тобто мала багато дітей [68].

своїх дружок, щоб ті швидше знайшли собі пару. У с. Люта з цією метою дружки торкалися молодого, коли він уперше заводив наречену до своєї хати [231, с. 258]. Дружка-бойкиня, щоб самій незабаром (“невобавкы”) вийти заміж, хапала вінок молодої, коли ту виносили з власної хати, і біла ним дружбу (ВлвБкв) [153, с. 245]. А випадковий дотик дівчини до “курагóва” передбачав їй скоре весілля (ПрчЛмш). Подекуди хрещена мати чи дружка знімала з молодої вінок і почергово клала на голови усім незаміжнім дівчатам (ХусДрг, ПрчТР) [48; 57]. Про передачу естафети одруження дружці йдеться у співанці: “Камарáтко¹ моя, пéкне² ті дякую, / Свій вінок зелененький, я ті го дару́ву” (ВлжВлс) [98, с. 8]. У с. Чорний Потік Іршавського району, відправляючись на вінчання, молода перелізала через стіл і кидала на незаміжніх дівчат білу скатертину, щоб вони швидше “повідда́лися” [44]. Такий звичай зафіксовано і у лемків Словаччини [178, с. 198]. Припускаю, що саме ці явища пізніше трансформувалися у танець із дружками під фатою та кидання букету нареченої. Наведені обрядові чинності мали на меті тактильний контакт із особою, її одягом чи одержання атрибуту. Тут завжди велася боротьба за першість. Адже перший контакт із сакральним концентрував найбільше сили. Відомо, що для середньовічної Європи було звичним відривати шматок вінчальної сукні нареченої, щоб разом з ним перейняти успіх і швидко вийти заміж [388, с. 384]. Априорними тут виступають закони контагіозної магії. Тож, як бачимо, весільні обряди, головню орієнтовані на молоду пару, інтегрували у собі й ті, що стосувалися неодружених учасників дійства.

У більшості гірських районів Закарпаття по вінчанні молоді з гостями прямували кожен до своєї хати. Така дислокальність весілля свідчила, що вінчання не давало права жити подружнім життям. Цей дозвіл наречені отримували лише після цілісного виконання весільного обряду. Особливо яскраво це прослідковувалось на прикладі гуцульського, лемківського, частково бойківського та весілля марамороських долинян.

¹ Камарáтка від словац. kamarádkа – подруга.

² Пéкне від словац. pekné – дуже.

У гуцульських селах Закарпаття перед приходом молодого за молодою у поріг втинали навхрест дві “*барткі*” [95, с. 32]. Ходу нареченого тричі пропускали під обрядовим “*колачém*”. При цьому кожен підстрибував і діставав головою до хліба. Після триразової підміни молодої починалось частування [54]. Хоча при весіллі тривалістю у три дні, як-от у смт. Ясіня, по вінчанні йшли до хати того з подружжя, де житиме молода сім’я [368, с. 292]. Наречених обсівали пшеницею, огортали ліжником та пригощали молоком із медом¹. Молоді сідали під образами, ховаючись за “*дерéвце*”. На початку застілля наречена частувала гостей “*колачém*” з медом [15, арк. 8-9]. У відповідь вони “*вінчувáли*”: “*Аби вам вік такий солодкий був, як сесь колач!*” [83, с. 70]. Наступного дня за схожим сценарієм весілля відбувалось у хаті іншого з молодих.

На Лемківщині молодята відправлялись на весільну гостину окремо (ВлкСтр, ВлкКнг, ВлкУжк). Під вечір молодий з гостями та музикою вирушали по молоду. На воротах у всякому разі стояв заборонний знак, а весільна процесія, імітуючи боротьбу, вривалась на подвір’я. Наречену, як годиться, ховали, про що йдеться у співанці: “*Чого ви ту пришли́, нащо ви ту ста́лі? / То, що ви хочете, ми від вас схова́лі*” [98, с. 17]. Після обрядових підмін свашка насипала молодим у пазухи вівса, щоб мали добрий урожай [211, s. 57]. А у с. Мирча “*свайбяна́ ма́ті*” поклавши нареченим до плечей хліб, вела їх у хату [47]. Староста наливав “*па́линки*”, яку вони не випивали, а виливали через плече: “*Котро́є май восо́ко у́ляло – та ото́ буде кома́ндувати в сім’ї*”². Молодий запрошував свою дружину на “*кріввий та́ниць*”, щоб гості могли переконатися, що вона не “крива” [84, с. 23]. Вінок нареченої знімали у її “*хві́жі*”, співаючи: “*Га́нько наша, Га́нько, що тобі́ ся ста́ло? / Же тобі́ дівóчков ходить навнува́ло?*” (ВлкЗбр) [33].

У бойківському с. Верхні Ворота молода виходила з комори лише після обдаровування її родичів старостою молодого, що символізувало примирення та договір між родами. Щоб піти з хати, “*во́йсько*” нареченого вимагало передати

¹ У бойків Галичини мати, зустрічаючи дітей, давала їм на кінці ножа меду, мазала ним чоло, шоки і підборіддя [245, с. 258]. Пригощання молодих медом на Підгір’ї мало назву “*давати долю*” [7, арк. 1].

² Аналогічний звичай зафіксовано і у закарпатських та галицьких бойків [10, арк. 15, 37; 134, с. 93].

їм молоду як викуп, інакше грозилося забрати її силою [368, с. 294]. Тут знову ж таки бачимо натяк на викрадення дівчини. Коли наречена входила у хату, то ставала на гуню і староста знімав з неї вінок. Потім зв'язував руки молодих, і так утрюх вони виконували ритуальний танець [86, с. 19]. Затим наречені йшли до комори, де їли з однієї миски. Цей обряд був символом вічного єднання. А така ізольованість молодих свідчила про їх лімінальні ознаки, що притаманні й іншим обрядам переходу. Про це у своїй праці пише М. Маєрчик [322].

У долинян Мараморощини наречена не їла і не пила до приходу молодого, а поряд із нею сидів “німій” у комічному вбранні чоловік, котрий звільняв це місце лише за винагороду (ТячВУ, ХусДул, ХусМнс, ХусЛип) [76; 49]. В. Керечанин зазначав: “При ній сидів “німий” в одязі на виворіт, у шапці з пір'ям та кропивою, і награвав на “скрипці” з кукурудзяного бадилля” [132, с. 12]. У с. Драгово зять обов'язково дарував тещі чоботи [48]. Відмічу, що у с. Верхній Студений на Міжгірщині мати нареченої взагалі нічого не їла на весіллі, “обьі молоді ся ни гръзли”. А у с. Ужок Великоберезнянського району матерям обох молодих заборонялося співати, бо “нак плакати буде рудина” [22, арк. 60].

На Закарпатті було кілька варіантів відходу весільної ходи нареченого з нареченою до свого дому. Так, у лемків с. Ставне дружби, інсценуючи акт насильства, дружби брали молоду під руки, швидко виносили її з хати, аби та не встигла озирнутись. Інакше майбутні діти будуть схожими на її “файту” [84, с. 26]. Символічно це означало крадіжку молодої, а відтак і поривання зв'язків з рідною домівкою. У с. Велика Уголька та його околицях молодий над вхідними дверима ножем вирізував хрест, щоб дівчина більше туди не поверталась [76]. З тією ж метою її вели до нареченого другим шляхом (ХусЛип) [31]. Гуцули ж, збираючись до “кньізя”, проводили традиційні дівочі “прощі” та “вівід” із хати. Молодий дарував братові дружини свою “бартку”, а гості “крали” щось із її дому, називаючи це приданим молодої (РахЯсн) [83, с. 74-75].

Після недовгого спільного застілля у молодої на Іршавщині, Свалявщині та Виноградівщині весільна хода у супроводі музик прямувала до молодого. Підійшовши до його дому, свашки латкали: “Утворйй [відкривай – І. Ч.], мамко,

ліску, / Ведé ти син невістку, / Утворяй, мамко, і ворота, / Бо невістка із золотом”. Весілля у молодого боржавські долиняни називали “р’озыграми”.

У долинянських селах колишнього Марамороського комітату після долання зачиненої “н’орти” прибулі пригощались ложкою меду від матері молодого, “об’ї молоді ліпнули до ся”, обсівались зерном і проходили під “круч’еником”. У с. Драгово ним торкались голови молодих, щоб ті мали вдосталь хліба. У с. Дулово “н’ерец” кидали на горище, аби там завжди було багато зерна [49]. На Міжгірщині щоб дістати до двох “оципків”, зв’язаних повісмом, гості підстрибували. Відтак повісмо розривали, вважаючи, що воно принесе успіх під час риболовлі (МжГСнв) [231, с. 256]. За законом симпатичної магії ознаки людських почуттів мали передатись на прядиво: “Як чоловік любить свою жінку, так і риба буде братися за повісмо”.

На Лемківщині дві жінки у вивернутих “сіраках” та “клебанках” обсівали “свальб’овых людей” вівсом та цукром. Ті, підставляючи капелюхи, пророкували багатство тому з гостей, у кого зерен буде найбільше (ВлкВБ)¹ [22, арк. 60]. У с. Сіль на воротах чекали кухарки, котрі під ноги молодим виливали відро чистої “кирнічної” води, що була символом міці та здоров’я² [45]. А наречені з Турянської долини обов’язково йшли до колодязя (“стуйні”) для ритуального “мытя”³ [190, с. 37]. Тут актуалізувався концепт переходу через воду, що ніби маркував зміну статусу лімінальних осіб.

У хаті свого чоловіка молодій радили переступити поріг першою чи стати на ногу молодому. Але ступати на поріг парі категорично заборонялося. На Мараморощині при цьому його обставляли хлібом, сіллю та “гр’анню”. Лемки кидали перед порогом “гунча”, щоби “уроки ся ни їмали” та аби молода не увійшла в голу хату [23, арк. 7]. Якщо у родині хлопця незадовго до весілля була смерть – наречена лізла у хату через вікно. Цього звичаю дотримувались у разі одруження з удівцем⁴ [231, с. 270]. У с. Драгово Хустського району свекруха

¹ Такий звичай мали і чехи [363, с. 39-40].

² Аналогічний обряд переливання дороги молодим відомий і на Полтавщині [107, с. 138].

³ Більше про обряд згодом.

⁴ У німців також відомо про цей звичай [267, с. 52].

зустрічала невістку на порозі, пригощала молоком і, давши їй до рук по хлібині, вела до хати [48]. У с. Великі Ком'яти на Виноградівщині вона годувала дівчину супом (“*дзямов*”), що стояв на куті печі, аби невістка, як кішка, що там завжди сидить, трималася хати [36]. Ці обрядодії були нічим іншим, як актами прилучення до нової сім'ї. Контагіозна магія мала сприяти адаптації невістки у господарстві. Так, у різних селах вона заходила у хлів, сідала на яслі, годувала тварин хлібом, символічно доїла корову, брала за роги вола чи за хвіст коня.

Неординарними були магичні обряди з символікою плідності, що мали на меті благополучне народження дітей. У с. Лисичово Іршавського району молода за порогом розбивала сире яйце примовляючи: “*Як ісе́ яєчко́ ся розбі́ло – так обь́ я ді́ти лє́гко рóдила!*” [43]. На Хустщині казали: “*Обь́ м так лє́гко рóдила, ги ся ку́риця легко знє́сла*”. На Великоберезнянщині свашка розбивала яйце ще на порозі церкви після вінчання (ВлкСмр). У лемків Словаччини з цими ж намірами свекруха кидала яйце молодій через пазуху, а та мала розчавити його правою ногою [178, с. 199]. Закарпатська наречена-лемкиня біля вівтаря розв'язувала на собі всі вузли, а, кладучи руку на Євангеліє, пошепки мовила: “*Ся́та Євхарі́стія ма́ті, дай ми лє́гко ді́ти ма́ті*”. З цією метою, бувало, наречений переносив її через поріг храму на руках [272, с. 82]. На Мукачівщині, зайшовши у двір молодого, наречена, аби мати легкі пологи, штовхала і розливала відро з водою (МукЗлж, МукЛхв) [5, арк. 3]. Тут бачимо чіткі риси імітативної магії. При першому посаді у молодого наречена присідала стільки пальців, скільки хотіла мати дітей¹. А у с. Бедевля Тячівського району при обсіванні зерном молоді підставляли жмені: кількість упійманих зерен дорівнювала кількості майбутніх дітей [368, с. 294]. У одній із весільних співанок фігурувало таке побажання: “*Наша мла́да округла, / Кибы́ скоро огру́бла*” (ВлкУжк) [22, арк. 26]. Повсюдно бажали “*діточо́к, як на ні́бі зірочо́к*” чи “*як у кє́ртику квіточо́к*”. Побажання багатства та багатодітності добре видно у дещо непристойній формулі вітання, зафіксованого П. Богатирьовим: “*Во́лики рогáті, коровкі́ ді́йка́ті, овє́чки*

¹ Цікаво, що у традиції галицьких та буковинських гуцулів присідання пальців асоціювалося із небажанням мати дітей [291, с. 30].

воунáті, у кáждой кутіні по дітіні, хлопчыкы ху...ті, дівочкі пиз...ті, а на печі нігде лечі [немає де лягти – І. Ч.]” (МжГВБ) [231, с. 256].

У тячівських долинян мати молодого зустрічала наречених у гуні, чоловічій шапці з “галузою” дуба чи довгим гусячим пером та люлькою (“ніпов”) в руках [49]. Усі ці “чоловічі” речі мали магічну семантику, оскільки, за законами подібності, передвіщали народження самих хлопців. У с. Верхнє Водяне на Рахівщині мати одягала на невістку овечу шапку, щоб та народжувала кучерявих синів [54]. Подекуди її спеціально відводили до стайні, аби торкнулася до бика (ТячВУ) [76]. У бойків молоду до хати заносив на руках дружба, при цьому під порогом були чоловічі “гáті” (ВлвБкв, ВлкВВ) [153, с. 246]. Як і повсюди, їй на коліна садили хлопчика, щоби “велóся на хлопці”. При цьому у с. Присліп дівчина мала ще й погладити його геніталії [231, с. 257].

Перший “офіційний” візит невістки у хату свого чоловіка крив у собі неабияке магічне значення. До прикладу, у бойків Воловеччини невістці заборонялося “кыватися” до грядки з одягом, бо це грозило смертю членам сім’ї [412, с. 146]. Тут актуалізовано негативний вплив від контакту з чужою, чомусь завжди недобррозичливою, особою та недопускання її до хатніх речей. Хоча, як виявляється, не завжди невістка і була лояльно налаштована на співжиття. Бувало, що, переступивши поріг, вона заглядала у піч зі словами: “Юй, яка велика яма, впала би в ню моя нїнішня мама” (ТячШЛ)¹ [368, с. 269]. З цього приводу Ю. Жаткович відзначав, коли молода боялася, що матиме злу свекруху, то клала у пазуху яйце, а ступаючи через поріг, пускала його. Розбите (“изкажéноє”) яйце гарантувало, що “свéкра у малый час умрé” [123, с. 108]. Дівчина-бойкиня з цією метою стрибала з порогу і додавала “на чію голову” [108, с. 111]. Показово, що аби уникнути непорозумінь із свекрухою та навіть зжити її зі світу, невістки вдавалися до специфічних магічних дій. А про їх ставлення до матері чоловіка колоритно свідчать “сколомыйкы” із с. Кушниця:

¹ Галицькі гуцули ж наполегливо радили “кнегінї”, вперше зайшовши у дім чоловіка, дивитись на святі образи, тільки не на піч, бо діти будуть “хаблénї” [9, арк. 1].

“У мойім городочку зилинінькый явір, / Зоувіці¹, ги бісіці, а старá², ги дьявіл”;
 “Ой ци прійду я до тебе, любá моя свéкро, / Та імлю тя за рúчину, та повéду до
 пéкла. / Повéду тя до пéкла, обы сь там сидíла, / Та вбы сь з мéне молодóї
 кровіцю ни піла” [43].

Після недовгого пригощання наставав час для “дарóваня”. У селах долини
 р. Боржава староста, накривши тарілку “ширінков”, піднімав її і викрикував:
 “Тупір будемé даровáти нáшым молодým!” [39]. На Гуцульщині гостей
 частували по черзі: “Прóсить пáні-молодій і пáні-молóда, абí сьте були ласкáви
 на пропíй!” Гості випивали “горівку”, ставили у “погáр” гроші і відповідали:
 “Ласкáви сьмо, най буде до вас і Біг ласкáвий. Приймíть малий дар за великий!”
 [95, с. 32-33]. У лемків дарували у “кошáрик”, випивши “пóгарча палінки” [23,
 арк. 7]. У марамороських долинян цей обряд мав назви “склáдчина”,
 “склáдованка”, “змíтованка”. На Бойківщині – “склáдка”, “мéтанка”.

Застілля на Лемківщині продовжувалось до приходу пізно вночі батьків та
 гостей нареченої з посагом (“приданців”, “приданів”, “пропіців”). Підходячи до
 хати, вони співали: “Вийди, свахо, вийди попід білу стíну, / Прийшла до тя сваха
 на першу гостíну”. “Пропіці” привозили на возі “пíслань” нареченої та “дары́
 для сватóвів” [25, арк. 3]. Молода дарувала свекрусі сувій білого полотна
 (“бáлиць”), свекрові – сорочку, братам – рушники, а сестрам – вишивані рукави
 до сорочок та хустки. Староста оголошував, кому що дарувалося – “перекáзував
 дары́”, “робíв перéказы” [368, с. 295]. Свекор дарував невістці вівцю, показуючи,
 що тепер вона нова “газдыня”. Така “дарівщина” символізувала об’єднання та
 замирення двох родів. Свекруха, отримавши дар, брала дружбу до танцю, а всі
 приспівували: “Мати сýна годувáла, жебы́ з бáльцьом танцювáла”. Відтак на
 полотні в’язала вузли, аби діти “зав’язувались” і би́ла ним дружбів, щоб це були
 хлопчики. А дружбам приговорювала: “Через тýждінь, через два, жебы́ у тебе
 бы́ла молода”³ [22, арк. 61].

¹ Зоувіця – сестра чоловіка.

² Старá – свекруха.

³ У бойків Львівщини під час цього танцю свекруха кидала тканину на піч, кажучи: “Мéчу бáлиць межи гóрці
 [каструлі – І. Ч.], би ся родили самі хлопці” [254, с. 174].

У міжгірських бойків, несучи посаг на ношах, “*пропóйці*” йшли галасливою ходою: “*А мы йдеме у пропóйці за молодóв дівков, / Та будеме попивати медок із зорівков*” (МжГІзк) [412, с. 261]. У селах Ужанської та Турянської долини “*пропу́йці*”, крім приданого та подарунків, приносили “*колачі*”, яйця і “*пáлинку*” [190, с. 38]. Разом із дарами, у селах долини рр. Терєбля та Терєсва для гостей привозили “*молодiчину вичiрю*” / “*одданiчину вичiрю*”, що традиційно включала фаршированого півня [60]. Після демонстрації усіх дарів починалася спільна гостина.

Тут на часі ставав один із найдраматичніших обрядів – зняття шлюбного вінка нареченої. У боржавських долинян, як-от у с. Кушниця, свашки відводили молоду до комори (“*кліти*”) і там знімали з неї вінок, “*лєнты*” та всі прикраси, розплітали косу, закручували волосся і одягали чепець (“*чепáк*”) [186, с. 129]. У с. Підвиноградів фату (“*шлáєр*”) знімала “*мáточка*”, а дівчині давали ложку меду, щоб не сварилася зі свєкрухою [61]. Після зняття вінка молоду зав’язували у хустку (“*ширiнку*”, “*кистемєн*”), що виступала показовим соціально-культурним маркером. Обряд покривання голови засвідчував перехід особи зі стану дівоцтва до жіноцтва. Попри це, головний убiр мав ознаки універсального апотропея, ажде покрита голова була більш стійкою до зурочень та ворожiнь.

На Мараморощині з нареченої знімали “*примiтку*” і вдягали вишиваний чепець. Дружба плiв їй “*зáплiтки*”, одягав червону хустку і зав’язував на потилиці “*по-невiстóньськi*”. Затим під бороду в’язали ще одну барвисту хустку. Тоді співали: “*Убєру тя, молодiцьо, у бiлу ширiнку, / Та вкажi ми через тiждiнь, ци май добре дiвков*” [49].

Турянські долиняни дєсь опiвночi теж “*чiпчáли млáду*” – молодий знімав з дружини вінок з “*бiлiлом*” і зав’язував у червоне “*хустя*”. У цей час на її колiнах сидiв хлопчик. Подекуди “*чiпчáня*” проводила свашка, що мала самих синiв. А дружина, будучи на колiнах у чоловiка, намагалась присiсти йому руки, щоб він не смiв їх на неї пiдняти (ПрчЛмш). “*Ружiчку*” наречного молода ховала собi за пазуху [327, с. 170]. Згодом вдягала на нього ще одну приготовану нею сорочку і

“запунькала гомбиці¹”, аби не думав про інших жінок [190, с. 38]. М. Маєрчик з цього приводу пише, що в ритуальному хронотопі одяг часто виступав корелятом тіла, а отже, вдягаючи жінка створювала “тіло” свого чоловіка² [322, с. 61].

На Лемківщині обряд покриття молодої йменувався “чипкованя”, “чипковати молоду”, “контятти молоду”. Спочатку їй з волосся робили “контть”, потім вдягали “чипиць”, а зверху парадну хустку (“ряшенку”, “дуплованку”). Респондентка М. Русин з с. Волосянка згадує: “Дали їй тот чипиць на голову, і затягла ї свекра у хустя червене з квітками” [23, арк. 8]. З молодого також знімали “покрійду” / “фаргіву”.

У бойків Міжгірщини під час обряду “чипчаня” чи “молодичаня” наречена сиділа на сідлі. Староста топірцем знімав з неї вінок, після чого її завивали у “платіну”. Та у більшості бойківських сіл, знявши “біліло”, на дівчину клали “чипиць” і тоді хустку. А згодом “чипиць” знімали та завивали у дві хустки (“мальій кистемён” / “молодичю” і “платіну”). Завивали наречену зазвичай її мати або чоловік, а у самому Міжгір’ї це робили “нанашкы” [10, арк. 37]. Молода-бойкиня з Воловеччини у цей час сиділа на подушці, щоб легко народжувала, або на вивернутому кожусі, щоб була багата³. Знявши “богрийду” молодого, вона танцювала з усіма нежонатими хлопцями, кладучи квітку їм на груди. А молодий, тримаючи “біліло”, перетанцьовував з друзками. Далі слідував “кухарський таниць”. Кухарки танцювали з “палинков” і пригощали гостей голубцями з великої “варіхы” (ВлвВВ) [16, арк. 5].

У гуцульських селах кульмінаційний обряд “розшиванє пани-молодої” проводився теж у молодого. Вона сиділа на ліжнику. Знімати “уплетіньи” починала “вінчана кума”, а продовжував молодий⁴. Його намотували на “кнлизеву бартку”, щоб він більше не женився [15, арк. 2]. Нареченій заплітали

¹ Гомбиця від словац. gombík чи угор. gomb – гудзик.

² Цікаво, що в гуцульських селах Закарпаття на позначення одягу вживається лексема “лудина”, у чому також вбачаємо субститування людського тіла.

³ На території галицької Бойківщини “почіпини” проводила сестра або свашка. Наречена сиділа на сідлі, коновці, ярмі чи мішку із зерном [142, с. 120]. На словацькій та польській Лемківщині молода сиділа на відрі води, накритому подушкою та кожухом [331, с. 327-328; 357, с. 153].

⁴ У галицьких гуцулів молодий зривав “упліткі” зубами [364, с. 313].

нові жіночі коси, приплітаючи трохи вовни і повісма: *“Приплітаю ти вівну і повісма, аби ти хтіли бути на дворі вівці, а в загороді роділись коноплі”*. За іншими даними, щоби чоловік не бив і був до жінки м’який, як вовна. За третім разом молодий завивав дружину у *“фустку”* з тороками (*“ройтами”*), а дружба у той час бив топірцем у сволок. Вважали, що число зарубин передбачало кількість дітей у пари [95, с. 33]. Молода знімала *“косіцю”* та вінок із *“крисані”* молодого. Шлюбні вінки традиційно зберігали за святими образами.

У селах, де на весіллі був *“курагів”*, наприклад у с. Верхнє Водяне на Рахівщині, після завивання молодої починали його розшивати. При цьому дружба все ним *“поківував”*, аби чути дзвіночок. Вважалося, що тоді про діла невістки *“полетить вздовж села вістка, як голос звона”*. Вихопити дзвінок мав молодий, а відтак гості пили з нього горілку [54]. У с. Водиця розшивання робили дуже акуратно, щоби не розірвати довгу нитку, яку мали отримати молоді. Розрив нитки свідчив про можливе розлучення пари [80, арк. 12-13]. Після цього гості просили молодих станцювати танець *“ци ни хрмі”*. На кінець весілля молода розламувала *“колачі”* і, вмочуючи у тарілку з медом, частувала всіх гостей [95, с. 34].

“Свальба” у сс. Драгово та Липовець на Хустщині завершувалась *“розшиваньом курагівлі”*, палицю від якої віддавали молодим. Кожен намагався вхопити її першим, щоби старшувати у сім’ї [31]. У с. Липча держак з *“курагіві”* закидували на горище (*“пуд”*), аби народжувались хлопці, а у с. Горінчово молода потім використовувала його як кужіль [132, с. 12]. На Лемківщині *“заставник”* мав дуже пильнувати свою *“заставу”* ціле весілля, бо *“каждый”* хотів забрати її для танцю. По весіллі *“заставу”* часто кидали у *“загородіць”* неодруженим дівчині чи парубку. Та сам факт її зникнення вважався негативним для весільного дійства (ВлкУжк) [22, арк. 60].

Одним із традиційних елементів весільної забави виступав танець молодої. У долинян, бойків, лемків, а також в угорських селах краю він відбувався наприкінці весілля. Більшість боржавських долинян називали його *“мэньоссоньтáнц”*. На Свалявщині, Воловеччині, Великоберезнянщині та

Перечинщині це “вукручуваний”, “шорóвий”. На Ужгородщині – “гайна́ла”¹, “рядовый”. Міжгірщина, Хустщина і Тячівщина йменувала танець лексемами: “золотый”, “молодичый”, “молодичин / одданічин / выдданічин таниць”. У лемківських селах – “хустковий”. Хоча зустрічались у краї й інші номінації: “продажньый” (ІршКшн), “кручений молодичин” (ХусГрн), “рібізлі-таниць”² (Бер), “мень” (МукЗвд), “чепіць” (МукВВ), “продається молода” (ІршКлм).

У всіх куточках Закарпаття танець проходив за схожим сценарієм. Староста оголошував: “Продається молодá! Чія молодá?” Бажаючі потанцювати із нареченою кидали у накритий рушником кошик або тарілку гроші й казали: “Моя молодá!” Тоді староста виголошував: “Продана молодá!” чи “Уйкова молодá!” Кожен танцюючий мав право замовити собі “новту” у музикантів. “Зайгровали” з молодою практично всі гості, допоки молодий не вигукував: “А тинір моя молодá!” Гроші за цей танець належали виключно їй. У описаному обряді вбачається відгомін давнього звичаю справжнього продажу дівчат.

Вартий уваги ще один особливий звичай, іманентний закарпатським бойкам, лемкам та гуцулам, а саме ритуальне руйнування печі. Це дійство відбувалося у кінці весілля та мало ознаки девіантної поведінки. Все робилося жартома, ніби ненавмисно (“ненáроком”). Але доходило до того, що піч зранку була у максимально розбитому стані. У Міжгір’ї “піч розбирали, як свáдьба ся кінчала, сміховали усяко” [10, арк. 38]. У с. Ставне на Лемківщині дружба топірцем рубав піч, бо “треба дати роботу молодій” [84, с. 27-28]. У с. Ужок “пец máло розламували, а она мала вто шіковно замастити” [22, арк. 12]. У гуцульському с. Богдан комічний персонаж “залога” ще до прибуття молодого з молодою “встигав наробити бешкету у його хаті: розвалити піч, поперекидати стільці”³ [83, с. 85]. Таке ритуальне пошкодження печі мало на меті показати вправність нової господині. Та глибший аналіз дійства наводить на

¹ Гайнала від угор. hajnal tánc – танець на світанку.

² Рібізлі від угор. ribizli – смородина. Асоціативно назва вказувала на побажання молодій стільки щастя, як ягід на кущі смородини.

³ На білоруському Поліссі теж існував цей звичай: “Пьяная родня мужа разбивает комын и печурку ... и требует, чтобы честная молодая починила его” [289, с. 185].

думку співставлення печі та жіночого організму, а відтак приходимо до паралелі порушена цілісність печі / втрачена дівоча цнота. Відмічу, що З. Фрейд відносив піч до вагінальних символів. Символіка печі у побутовому звичаєвому дискурсі проявлялася у її щоденній затребуваності та залученні до багатьох обрядів. Так, піч – найдорожче, що було в хаті, уособлення домашнього вогнища. Тому її руйнування ототожнювалось зі зміною усталених норм життя, тобто встановленням нових правил невістки, котра якраз і мала відновити піч. Описані дії можна охарактеризувати як весільне шаленство, сповнене дивними пристрастями.

Для першої шлюбної ночі молодих відправляли на хлів із сіном або на горище. Гадаю, що така ночівля, як і символічне присідання на яслі та доїння корови нареченою, була просякнута символікою фертильності, адже містила в собі уявлення про успішне продовження роду молодих. З іншого боку, сам по собі статевий акт у народній уяві був явищем осквернюючим та нечистим, тому лише далеко від усіх пара могла почувати себе розкутіше та здійснити те, чого вимагала традиція.

Зазначу, що на відміну від Південно-Східного етнографічного регіону¹, на Закарпатті, як і у Карпатах, на Поділлі та Півдні України [234, с. 92], обряд “комори” з пісенним супроводом “вакхично-еротичного змісту”² був відсутнім. Власне кажучи, у весільному обряді Закарпаття не зафіксовано привселюдної перевірки нареченої на цноту. У коморі, що семантично була пов’язана із таємничістю, проходили інші обрядові чинності, на кшталт одягання / розбирання / завивання молодої, прийняття їжі молодими, зберігання вінків. Однак свідчень про ритуальну дефлорацію нареченої там немає.

У селах бойків та лемків вранці відбувалося ще одне дійство – обряд умивання (“*мыт’я*”), в якому наявний відгомін архаїчного сприйняття джерел та колодязів. Зранку молоді йшли “*мытис’я*” до потічка чи до найближчого колодязя (“*студні*”), а рідні співали: “*Наша Маріка новутніця, / Не знає, де*

¹ Обряд добре описав ще у 1651 році французький інженер Гійом Левассер де Боплан [141].

² Цит. за: Х. Вовк [245, с. 201].

кирніця. / Треба юй указати, / Де має воду брати”. Руки і лице молодята витирали об сорочку один одного: “*Мылися діти, мыли, / Чей бы білі были. / У пазушкы ся утерали, / Обы ся честовали*”¹ [124, с. 208]. Таке обтирання повинно було забезпечити їхню подружню вірність. У рамках дійства бувало, що молоді обмащувались сажею. Семантично це могло бути своєрідним очищенням після шлюбної ночі. Припускаю, що даний обряд містить уламки прадавніх ініціацій. Адже перехід через воду є одним із основних концептів маркування зміни соціального статусу. Зауважу, що такі ритуальні вмивання були характерні для усіх обрядів родинного циклу: обряд “злівки” при пологах, “перша купіль” дитини, миття покійника та вмивання живих після похорону. До речі, сучасний термін “обмити” також корелює з новизною. А у випадку сімейних обрядів, новою є і дитина, і новостворена сім’я, і новопреставлений.

Після “*мытя*” молода приносила відро води і кропила усю хату, що символізувало очищення та освячення єднання родів. Присутні розкидували по хаті соломку, а вона як справжня невістка мала усе прибрати і віднести під ноги худобі [153, с. 247; 211, с. 59]. Обряди кроплення водою, прибирання та годування домашніх тварин містять інтегративні коди, тому, за А. ван Геннепом, належать до постлімінальних, оскільки залучають чужинку до хатнього вогнища.

Підсумовуючи виклад етнографічного матеріалу, зазначу, що власне весільний обряд українців Закарпаття був найбільш насиченим у обрядовому і смисловому плані. Напередодні мали бути готові вінчальні вінки, хліб та знамення, що були семіотичними маркерами весілля. Барвінковий обряд, виступаючи весільним прологом, належав до чітко регламентованих дійств. Важливе значення приділялось вічнозеленому барвінку, що бував двох видів: “живий” та “мертвий”. Вважаючи молодих надто вразливими персонажами, велику увагу приділяли їхньому захисту від нечистих сил. Саме тому фігурувала ціла низка апотропеїчних засобів (святина вода, сіль, мак, часник, осика, “*живе срібло*”, залізо, шпильки, голки, “*грань*”). Магічні дії виконувались перед

¹ Аналогічний обряд побутував і на галицькій Бойківщині, польській та словацькій частині Лемківщини [138, с. 149; 381, с. 159; 224, с. 102; 143, с. 38].

походом до церкви та навіть під час самого вінчання, у чому виражений синкретизм християнського та язичницького світосприйняття. При виконанні обрядових переходів молодого мали місце дії, що корелювали з подоланням різноманітних перешкод та символічних меж. Ними виступали зачинені ворота, сторожі біля них та заборонні знаки (“*пáвзина*”, “*рудíна*”, “*ворíна*”, “*чу́ва*”, “*ля́ця*”). Зустріч та відправка весільної ходи свідчила про залишки архаїчних умикань. Образ нареченої як нового члена сім’ї був вельми неоднозначним. З одного боку, її зустрічають обіймами та пригощанням, намагаються всіляко прилучити до хатнього вогню, а з іншого – вона чужа та небезпечна особа, котра бажає смерті не лише свекрусі, а й усій чоловіковій сім’ї. Велика кількість обрядодій закарпатського весілля спрямовувалась на забезпечення багатства, плідності та народження хлопчиків. Кульмінаційним був момент завивання молодої, що засвідчував її перехід до стану жіноцтва. Відтак обряд пошкодження печі символічно підтверджував остаточну втрату цноти, а з нею і молодечої свободи дівчини. Ритуали стосовно першої статевої близькості молодих у краї не практикувалися.

3. 3. Післявесільні звичаї як заключний етап обряду

Після власне весілля слідували обряди, які тісно з ним пов’язані, а тому творять довершену та гармонійну композицію весільної обрядовості. До післявесільних на Закарпатті належали: “*пóправки*”, “*помі́ванки*”, “*помі́ванці*”, “*пóглады*”, “*пóгостинкы*”, “*удгосткы*”, “*відгóщованя*”, “*відгостки*”, “*поглóдини*”, “*посвальбóваня*”, “*пропóі*”, “*ушійнкы*”, “*обшійнкы*”, “*перéгрызкы*”, “*полокáти зубы*”, “*істи ку́рицю*”, “*ку́риця*”, “*кумська гостина*”, “*відвідини*”, “*колáчини*”. Закарпатські угорці використовували назву “*віссагівнaк*” чи “*цукіпогар*”¹. Ці обряди проводились на другий день або через тиждень по весіллі. У більшості сіл до їх проведення молоді не відвідували свою рідню та

¹ На галицькій Гуцульщині казали “*об’їдиниці*”, на буковинській – “*вид’їдини*”, а на Підгір’ї – “*доїдки*”.

батьків дружини. А там, де гостини відбувалися наступного дня, молоду тиждень не пускали додому, “*обы пак ни йшла в лишанкы*” [10, арк. 17].

“*Поправкы*” на другий день після весілля відбувалися у молодої чи у молодого, залежно від того, де пара залишалася жити. Сюди запрошували старостів, дружок, дружбів, хрещених та найближчих родичів. Подекуди у цей день відбувалися шалені розваги, як-от у с. Чинадієво Мукачівського району, де гості крали молоду, возили її на возі і продавали [2, арк. 12]. На Виноградівщині самі наречені переодягались у циган і розважали всіх “*крадіжкою курей*” [73]. У селах боржавських та ужанських долинян тоді привозили “*приданое*” / “*пуслань*” молодої: шафу, скриню з одягом, подушками, ковдрами, тканими доріжками та рушниками. Також у цей день сім’я дівчини передавала обіцяну “*часть*”, тобто худобу чи землю.

На Бойківщині під час “*відгощованя*” розшивали “*курагов*”. Палицю від неї розламувати молоді. Кому діставалась більша частина – той мав бути у сім’ї старшим. У с. Річка “*курагов*” ламали старші дружба і дружка. За кількістю частин передбачали кількість дітей у подружжя [415]. У цей день молода дарувала “*ручник з колачом свекрі і свекрові, тай бабі і дідови, якшо были*” (МжГ) [10, арк. 11].

Щоправда, у більшості сіл, як відзначав М. Тиводар, на “*поправках*” не виконувалось практично ніяких обрядів. У долині р. Тересва молоді лиш розламували “*крученик*”, що протягом весілля лежав перед ними на столі. Більший його шматок передбачав довше життя [368, с. 296]. Боржавські долиняни за розриванням хліба визначали, хто буде “*газда у хыжи*” [43]. Затим весільний “*перец*” роздавали всім присутнім. Гуцули пригощали гостей “*колачем*” з медом [15, арк. 12]. А у с. Дулово на Тячівщині молоді самі розносили шматки “*даруника*” по хатах рідних [49]. Бойки низ “*колача*” віддавали музикантам, а гості намагалися принести отриманий шматок своїй худобі [412, с. 171]. Цей звичай на сьогодні дещо трансформувався і, замість хліба, молоді розділяють весільний торт.

Та “*по́правкы*” не всюди були завершальним актом весільного обряду. У деяких селах Свалявського району після “*по́правок*” наступного дня влаштовувались “*поправчиня́та*” чи “*поправча́та*” (СвлКрц, СвлБрз). Це була “*гості́на*” для рідних та кухарок. Бойки Воловеччини також справляли окремий “*куха́рський динь*”, себто пригощання і обдаровування кухарок [16, арк. 6]. У с. Малий Раковець на Іршавщині це була “*кі́харська*”. У селах Турянської долини “*сокачки́*” влаштовували гуляння з переодяганням, інсценуючи весілля [57]. У с. Керецьки гостей смішили “*страшні́ молоді*” [51].

На Гуцульщині у першу неділю по весіллі подружжя йшло до храму, де “*паноте́ць*” проводив обряд “*ві́воду*”, подібний до того, що призначався породіллі. Наступного дня молодий із батьком брали “*горі́вку*” та йшли до свата по “*ві́но*”, обіцяне дочці на заручинах. Після отримання приданого починалися “*до́ста мо́цні набу́тки*” [81, с. 56-57]. У першу неділю після весілля гучно “*го́стилися*” і лемки. Цього ж дня молодій вели корову та несли “*скопи́ць*” – дерев’яну дійницю [84, с. 32].

Через тиждень після “*ві́воду*” у гуцулів відбувалися “*кола́чини*”. Це була перша гостина, яку готували самі молоді, аби віддячити батькам за усі турботи. На “*кола́чини*” приходили батьки нареченої, старости, дружка та дружба. Також сходились ті гості, котрі не змогли бути на весіллі, а також ті, що обіцяли в дар худобу. У цей день вони приганяли подаровану “*маржі́ну*”¹ і фактично презентували її новоствореній сім’ї. Молода одягала “*тайстринкі́ з колача́ми*” усім чоловікам, а жінок перев’язувала рушниками [83, с. 88]. Будучи схожими на мінівесілля, завершувались “*кола́чини*” бенкетом і танцями. Гуцули Галичини сюди запрошували весільних “*ба́тька*” та “*ма́тку*”, котрим молоді дарували по 12 “*колачі́в*” [364, с. 314].

Отже, епілогом весільного обряду виступала гостина, на позначення якої було багато лексем. Суть завершальних обрядів зводилась до розподілу весільного хліба, передачі посагу нареченої, руйнування весільної атрибутики та

¹ Маржі́на від угор. *marha* – худоба.

театралізованих дійств за участі кухарок та близької родини. Головною метою тут була подяка провідним учасникам обряду.

Дослідивши локальний спектр весільної обрядовості українців Закарпаття, можна дійти таких **висновків до розділу:**

Особливо важливу роль у сімейному житті закарпатців відігравав шлюб. У досліджуваній період шлюби здебільшого укладались за домовленістю “старшини”, рідше – через кохання між молодими людьми. У народному світогляді утворення нової сім’ї завжди пов’язувалось з весіллям. Щоправда, самé тільки церковне вінчання чи реєстрація шлюбу не давали права на подружнє життя. Його санкціонувало тільки повне виконання весільного обряду. І це у той час, коли, за матеріалами Х. Вовка, у традиції Наддніпрянщини було дозволено спільну ночівлю засватаної дівчини з її майбутнім чоловіком [245, с. 190, 234].

Велика кількість табуйованих і магічних дій, йменування сватів “охотниками”, молодих “кньизём” і “кньигінею”, весільної процесії молодого “во́йськом” чи “дружіною”, а гостей “бу́ярами” – усе це свідчить про те, що чимало складових традиційного весілля на Закарпатті сягають архаїчних часів. У зв’язку з цим варто згадати про збори до походу; вривання поїзду молодого у двір нареченої, що нагадувало взяття штурмом фортеці; сутички та опір з боку її роду; ритуальні ховання і крадіжки молодої; мирові угоди та викуп; винесення нареченої з рідної хати та занесення у дім чоловіка на руках. Ці явища є чіткими ремінісценціями давньослов’янських традицій викрадення (“умикання”) дівчини, про які писав ще Г. Левассер де Боплан у своєму “Описі України...” [141]. Обрядове закриття входу на подвір’я молодої було присутнє у всіх варіантах закарпатського весілля. Важливо зауважити, що такі інсценування боротьби двох родів за право власності на дівчину активно побутують і у сучасних варіантах обряду.

Молоді, котрі у день весілля були переходовими персонажами, знаходячись “на межі”, фактично грали роль присуджену традиціями предків. Водіння за хустку, перелізання через стіл, ізольована трапеза у коморі, ховання за “курагóв” чи “деревице́”, передача дарів через старосту – це маркери

недоторканості лімінальних осіб. Вони були формою сепарації наречених від зовнішнього світу як потенційно демонічних чи маргінальних осіб.

Та більшість обрядових ролей на весіллі усе ж належала жінкам. Центральний образ нареченої, образ її матері, свекрухи, хрещеної, свашок, дружок, кухарок своєю значимістю затьмарювали молодого, батька, свекра, хрещеного, дружбів та навіть старосту. Жінки готували їжу, пекли обрядовий хліб, плели вінки, “*латкали*”, одягали та завивали молоду. З позицій матріархату оцінював весільне дійство В. Охримович. Дослідник виокремлював два типи жінок учасників весільної драми: жінка-володарка та жінка-невільниця [338, с. 97]. До першої категорії у нас належать: мати нареченого, мати нареченої, “*придánка*”, “*ньóсойоассóнь*”, свашки та кухарки. Другу представляє сама наречена, головна героїня дійства, що підкоряється свекрусі. Вона – найбільш складний та утаємничений персонаж.

Узагальнюючи, скажу, що відмінності у сценаріях, черговості, ритуальній насиченості весільних обрядів свідчать про мозаїчність етнографічних груп Закарпаття, спричинену культурними взаємовпливами. У чотирьох етнографічних груп краю превалююча увага приділяється різним обрядам. Наприклад, у бойків це барвінкові обряди. У гуцулів – ритуальні прощі. У лемків – ранішні умивання молодих. Тип весілля ужанських та перечинсько-березнянських долинян за обрядовим наповненням є близьким до лемківського. Весілля долинян верхів’я рр. Латориця, Боржава, Ріка та Теремля має бойківські елементи. Крайні західні села Рахівщини мають значні вкраплення долинянських традицій. Але загалом надзвичайна кількість ключових компонентів закарпатського весілля збігається чи є подібною до тих, що репрезентують весілля не лише всіх українців, а й інших слов’янських та неслов’янських народів, таких як словаки, чехи, поляки, румуни, угорці, болгари та греки. Усе це засвідчує європейську спільність традицій.

РОЗДІЛ 4. ПОХОВАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНІ ОБРЯДИ У ДІАХРОНІЇ

У кожному історико-етнокультурному районі населення має своєрідну обрядовість. Це стосується і обрядів, пов'язаних із проведенням людини в останню путь. Французький культуролог Ф. Ар'єс назвав сучасну культуру такою, яка боїться смерті і всього, що з нею пов'язано [225, с. 16]. Та цього не скажеш про світосприйняття людини традиційного суспільства.

Поховально-поминальна обрядовість українців Закарпаття – це доволі різнобічний комплекс ритуальних дій, магічних заходів і вірувань, що корелюють зі смертю, похованням людини та вшануванням її пам'яті. У цьому комплексі зінтегровані різнорідні явища прадавньої обрядової традиції та елементи християнства, що є надзвичайно органічним, делікатним симбіозом звичаю та культу.

У багатогранній композиції поховальних обрядів і звичаїв виділяються окремі цикли: *передпоховальні, власне поховальні та післяпоховальні, тобто поминальні*. Вони базуються на народних уявленнях про душу, смерть і потойбіччя. Душа у віруваннях народу – це невидима субстанція, що належить до іншого (“*того*”) світу. Тіло є земним помешканням душі. Покидаючи його, душа виходить через рот або ніс у вигляді пари. Призначенням душі вважається досягнення раю. Але на цьому шляху перешкодою часто стають гріхи, вчинені за життя: “*Ишла бы душа в царство, но грѣхы ни пуцавуть!*”

Уявляючи душу та її посмертні дії, народ виробив чіткий сценарій її поведінки. Коли тіло лежало у хаті – душа сиділа на вікні, під час похорону – літала довкола труни, як тіло поховали – сідала на хрест. Грішну душу на цвинтар б'ючи гнали чорти [168, с. 177]. А її уособленням, як гадали бойки, була літаюча над тілом муха [10, арк. 39]. За іншими варіантами душею була пташка, іскра чи зірка.

Смерть сприймалась як розлучення душі з тілом. Її уявляли сліпою жінкою у білому чи чорному одязі з косою в руках (МукЛал) [1, арк. 12]. За повір'ям, людина помирала тоді, коли “*ййв догоріла свічка*”, “*з неба впала її зірка*”,

“*кінчилися сужені Бóгом рокі на сьйв [цій – І. Ч.] грішнів зимлі*”. Тож бачимо, що міфологічним уявленням про потойбіччя властивий синкретизм, зумовлений архаїчними та християнськими віруваннями.

Квінтесенцією поховального обряду була турбота про душу і тіло померлого, а також бажання приділити йому максимум уваги востаннє. Тут виконувалося чимало дій, орієнтованих на забезпечення повноцінного функціонування тіла мерця у іншому світі. До мертвого певною мірою ставились як до святості: біля нього запалювали свічки, хрестилися, молилися, покривали голову. Вважалося, що без цих обрядових чинностей покійний міг би мститись живим та негативно впливати на членів родини, односельців і навіть свійських тварин [368, с. 297]. Показовим видається амбівалентне ставлення до померлого – його тіло було священним і водночас оскверняло. Саме ці антагоністичні риси, слідом за М. Еліаде, вважаються основними для визначення категорії сакральності [396, с. 243].

4. 1. Передпоховальні ритуали та їх специфіка

Передпоховальна обрядовість українців Закарпаття охоплює звичаї, пов'язані з наближенням смерті, та ритуальні заходи, спрямовані на підготовку покійного до похорону, сповіщення односельців про смерть і вияв останніх почестей мерцеві. У народі не прийнято боятися смерті, тому літні люди готувалися до неї заздалегідь (“*завчасу*”). Звичним було вирощувати дерево собі на труну чи хрест. Таке явище, вочевидь, було реліктом звичаю прижиттєвого виготовлення домовини, який описував ще П. Чубинський. Хоча, маємо свідчення про непоодинокі випадки зберігання труни на горищі серед закарпатців навіть у ХХ ст. [17, арк. 29]. Інформанти розповідають про “*сусік*” – шафу із речами на випадок смерті, та вишивання рушників собі “*на смірт*”. Відчуваючи скорий кінець і згадуючи тяжко прожиті роки, казали: “*Кой [коли – І. Ч.] бы жыти, та йти бы гныти*”. Про нікчемність власного життя зітхали:

“Мене лиш у адьйв¹ та устрілити”; “Мене вже лиш у Кодышэру²”. Неминучість смерті усвідомлювалась людьми і передавалась у пареміях: “Нич ни учініме [зробимо – І. Ч.], усі там будеме”; “Ко ся де діє – до умрэ”; “Уд смёрти щи ся никó ни всокотів”; “Ко ся рóдив – мусить умёрти, лиш ни всім кáзано коли”; “Де чілядь – там сміртъ, де худóба – там шкóда”; “Кить бы люди ни вмирали, вже бы нéбо пудпирáли”; “Бог чиянника створів, Бог і віку вкоротів”.

М. Тиводар зазначав, що колись старим і немічним людям, які ставали тягарем для родини, допомагали померти, вивозячи їх за село (“на хітарь”) і залишаючи напризволяще [368, с. 298]. Респонденти Й. Добра та П. Добра з с. Імстичово згадують давню легенду про те, як син відвіз батька саньми “на хітарь”, тобто на сільський “гатáр”, межу³. Услід синові старий сказав: “Бері з собóв сáни, обьі тебе пак бьіло на чóму привéзти!” Син схаменувся і вирішив (“досудів”) забрати батька додому: “И мене будуть везті? Но та я вас, няню, ни ссажáву – доміі вас вéзу!” [17, арк. 1]. Про цей архаїчний звичай у селах Закарпаття писали В. Гнатюк, Л. Дем’ян та Ф. Потушняк. Сьогодні про нього нагадує лише словесний зворот “вéзти на хітарь”. Схожа традиція, до речі, існувала також у інших слов’янських народів [303, с. 262].

У сільській місцевості Закарпаття рідко вдавалися до лікувальних засобів, особливо якщо мова йшла про літніх людей. В крайньому разі звертались до сільської знахарки (“ворожїлі”). У селах колишнього Марамороського комітату, бачачи, що людина дуже хвора, “обливáли церкóвні дзвóны”. Виливши з нового “горняти” воду на дзвони, слід було зібрати її знов у посудину та вкинути туди трохи землі з-під церковного порогу. Цією водою зливали і поїли хворого. З “лікувальною” метою хворій людині давали пити воду з “глинов дев’яти гробів” [123, с. 113]. Подібні обряди практикувались і бойками Галичини [135, с. 165].

Таких ритуалів зафіксовано немало, проте зачасту життя людини було в Божих руках. Священник Ю. Жаткович зауважував: “Русин дуже рідко кліче

¹ Адьйв від угор. ágyú – гармата.

² Кодышэра – назва урочища з цвинтарем у с. Імстичово Іршавського району.

³ Хітарь, гатáр від угор. határ – межа.

дóхтора ид звóрому, бо як Бог дасть, так и буде, и што му сужено, вто го не обыйде” [123, с. 127]. Деякі відомості про звичаї лемків Словаччини подибуємо у В. Свистуна: “Якщо хто захворіє, то лікаря не кличуть, з тою надією, що коли йому Бог дозволить віздоровіти, то і без лікаря віздоровить, а коли має вмерти, то вмере” [179, с. 164]. Коли хворий уже не міг їсти, йому варили курку, “обый прийшов до сілы”. З цього приводу старі люди часто жартували: “Курцию треба было різати, як им [я – І. Ч.] був здоровый, а тинирь ми нашо вже!” Якщо все ж вдавалося вилікуватись, то хвалячи певний метод чи лікаря, приказували: “Кобы ни ..., та уже бы ми гуси на грóбі пáсли”; “Уже бы ми грїб зелéный”.

Високий рівень смертності у п. п. ХХ ст. був спричинений епідеміями. Респондент П. Дочинець 1913 р. н. згадує, що багато людей гинуло від черевного тифу (“тífусу”), дизентерії (“чаллéної”), дифтерії (“зáдавкы”) та холери (“корéли”). Поширеною хворобою були “болячкы” (ймовірно, рак). Малі діти помирали від скарлатини (“нéтечу”) та коклюшу (“сóмарського кáшлю”) [43]. Коли людина помирала наглою і несподіваною смертю, у народі казали: “Гутта го / ї вбїла”. Точного значення цього поняття немає. В одних селах “гуттою” називали серцеві напади (інфаркт, інсульт), в інших – удушення димом. Факт раптової смерті репрезентували також приказки: “Удáрив грóмик у сись дóмик”; “Так, гибы го з пушкы вбив”; “Смирть ни трубїть, коли губїть”.

Побажання смерті дуже яскраво виражалося у лайках-прокльонах закарпатців, які часто були неусвідомленими. Із особисто записаних наведу такі: “Смірть бы тя стяла!”; “Богда́й тя смéртойка взяла”; “Здох бы сь!”; “Закляв бы сь ся!”; “Згорів бы сь Богда́й!”; “Зарва́в бы сь ся!”; “Слиз бы сь ся!”; “Скаменів бы сь!”; “Прапа́в бы сь!”; “Богда́й прапа́в бы сь наохтéма!”; “Прапанн́я бы ти!”; “Кров бы тя заля́ла!”; “Корéла бы тя йзі́ла!”; “Гутта бы тя вбїла!”; “Зима́¹ бы тя вбїла!”; “Ві́гер² бы тя вбив!”; “Нево́я³ бы тя побїла!”; “Нево́я бы тя бо́жа вбїла!”; “Ку́ля бы тя вбїла!”; “Щез бы сь из лиця́ зимлі!”; “Зимля́ бы тя

¹ Зима́ – гарячка.

² Ві́гер – параліч.

³ Нево́я – епілепсія.

пріймклá!"; "Зимля бы тобóв бйла!"; "Зимля бы ты ни прйняла!"; "Найв бы сы ся сырóй зимлйци!"; "Богдай бы ты червакы или камай скорше!"; "Червакы бы ты точйли!"; "Ру́кы бы ты з грóба стырчáли!"; "Богдай ты свйчки вуха грйли!"; "Сóнце бы ты спалйло!"; "Небесá бы ты сокрушйли!"; "Звйзды бóжй бы ты пóбили!"; "Грйм бы ты вбив!"; "Галйба¹ бы ты бйла!"; "Галйба бы ты йзйла!"; "Идй до мары²!"; "Марá бы ты взйла!"; "Бóжа сйла бы ты вбйла!"; "Хрест бы ты вбив!"; "Душйв бы ты нечйстый!"; "Анцйяш бы ты ни вхóпив!"; "Дйдко бы ты пóбив!"; "Идй до сто чóртйв!"; "Идй до дйуга!"; "Идеш на фрáца³!" Як видно з наведених даних, попри прямй прокляття, у лайках фйгурували хвороби, природнй стихйй та явища, похороннй атрибути та апелювання до Бога й дйавола.

Коли бачили, що людина у скорй часй помре, кликали священника. Йдучи до помираючого, *"панотéць"* нйс на шйй Причастя, а паламар (*"церкйвнйк"*) йшов з кадилом. Дорогою вони нй з ким не вйталися й не розмовляли [368, с. 298]. Отець сповйдав хворого, причащав й здйснював тайну Єлеопомазання (*"Илйй"*). Не обходилося тут без забобонйв. Розгортаючи *"Євáнгелйе"*, священник дивився скйльки *"червóного письма"* на сторйнци. Якщо дуже мало – людина невдовзй спочине [123, с. 113]. Пйд час *"Илйю"* засвйчували сйм свйчок. Задмухуючи йх, спостерйгали за димом: пйде вгору – хворйй ще житиме, у дверй чи вниз – помре. Аналогйчно дивилися за кадйнням. Також вйрили, що *"чильянник"*, котрй пережив сйм днйв пйсля цього тайнства, житиме далй (ТячКрв, ИршМР) [60]. А тому, хто одужував, до кйнця життя заборонялося ставати на землю босонйж, оскйльки стопи змашувалися свйтим елеєм.

Знаком скорой смертй були постййнй прохання людини покласти йй на землю чи вйдвезти *"додому"* (МукГнд, ИршНБ). Адже розумйння смертй реалйзувалося через бйнарнй опозицйй: низ / верх, вдома на землй / вдома на небй. **Поняття "смертельно хворйй"** на Закарпаттй представляли такй номйнацйй: *"смёртив пáхне"*, *"уже є на смертй"*, *"уже є на добйваню"*, *"уже му тры дны з*

¹ Галйба – носилки для труни.

² Марá тут те саме, що галйба.

³ Нечйстый, анцйяш, дйдко, чорт, дйуг, фрáц – дйавол.

нішньым”, “там уже ни довгі дны”, “дуже заголесів”, “болить го пуд смирть”, “уже му смирть за ухом”, “єннов [однією – І. Ч.] ногів на тій світі”, “ступив на тот світ”, “туді ся направи́в”, “уже му лиш туді”, “збі́раться на тот світ”, “нікати на тот світ”, “че́кати благої смёрти”, “ві́дить собі шириню”, “нич из нього”, “никуды́шньый”, “блудіть”, “дуже є бідов”, “конат”, “ніко́ ся вже ни на́діє”, “а, уже Ілій му був”, “ужé му нич ни помóже”, “туй діла ни буде ниякого”, “там уже ниє́ живота́”, “скóро му удмі́рявуть два мі́тры”.

Почувши звістку про тяжкохворого, сусіди та близькі йшли прощатися. При таких останніх зустрічах звикли пробачати і просити вибачення за образи: *“Я ти прощаю, най ти Пан Бог простіт”* [108, с. 111]; *“Коли штось ма́сте, ни несіть из собов, всі мы грішні, переба́чте”* [129, с. 133]. Прощення було необхідне, аби нівелювати колись спересердя сказане: *“И по смерті на тій світі ти біды́ найду”*; *“Буду на тя з того світа жа́ловати”*. Людина, відчуваючи *“последньий час”*, виголошувала свою останню волю щодо розподілу майна, одягу *“на смі́рть”* та місця поховання¹. А. Годинка наводить *“співанку”* помираючого: *“Ой умру́, умру́, жити да́ле ни буду́, / Поклі́чте ми тоты́ лю́де, што я их люблю́. / Попóви я дам чоты́ри во́ли, абы мин’ удкончі́ли фа́йн’ прово́ды. / Дяко́ви лішу сл’пу́ кобы́лу, абы мин’ переспіва́в ц’лу́ псалты́рю. / Церкунику́ дам полотна́ на стан, абы мин’ усе дзвоні́в и не переста́в”* [104, с. 117].

Народна традиція свідчить, що чесні і справедливі люди мають легку смерть, а лихі помирають важко. Респондентка М. Тяско стверджує: *“Кить до́вго ся му́чить – ото́ за свої діла́, авать [або – І. Ч.] ни отпусти́ла му гріхы́ дру́га чілядь”* [1, арк. 12]. У випадках надто довгої агонії, коли людина не могла спокійно померти, її ставили посеред хати на долівку², розстібали *“го́мбиці”* та розв’язували вузли на одязі, забирали пір’яні подушки³, відчиняли вікна і двері.

¹ У народній традиції було прийнято залишати місце на кладовищі поряд із рідними.

² Натомість бойки Турківщини вірили, якщо людина там помре, то *“сім літ зимля того́ тазді́ ни буде роді́ти”* [135, с. 161-162].

³ Вважалося, що лежачи на них людина буде довго мучитись. Наприклад, лемки-старожили переконують: *“Та́кі заго́ловки забирали, бо гва́рили, же пак тяжко ко́нат”* (ВлкУжк) [22, арк. 6].

Такі маніпуляції функціонально спрямовані на усунення перешкод для виходу душі з тіла та дому. Доречно згадати, що аналогічні акти імітативної магії здійснювались під час пологів. Тож можна говорити про тотожність архаїчного сприйняття народження та смерті, як стану переходу з одного світу до іншого.

Біля конаючого забороняли кричати та голосно плакати (“*ревáти*”), аби не відволікати душу¹. З метою якнайшвидшого припинення передсмертних страждань долиняни колишнього Угочанського комітату кликали на молитву дев’ять “*удовіць*” (ВинГуд, ІршВлх) [52]. Бойки Галичини, щоб допомогти конаючому мирно померти, переодягали його у “*чисте шмáтя*”, несли у чужу хату, мили вікна, аби міг залетіти ангел [135, с. 161].

Унікальними є свідчення респондента С. Молдавчука з с. Лазещина. Як виявилось, не так давно на Гуцульщині практикували архаїчний спосіб допомоги помираючому – вбивство диким звіром. Тут до “*слабóго*” запрошували господаря, котрий тримав удома рись. Звіра впускали у кімнату. За лічені секунди рись прокушувала хворому шию, і він стікав кров’ю [15, арк. 13-14]. Зрозуміло, що *unus testis nullus testis* (з лат. один свідок – не свідок), і це твердження я не абсолютизую, оскільки воно потребує глибших досліджень. Можливо, це поодинокий випадок, а, може, колись загальнопоширена практика, що в наші дні стала легендарною оповіддю. Врешті, припускаю, що це міг бути прадавній метод евтаназії. Та назагал у світогляді закарпатців було переконання, що кожна людина мала “*свóйив смéртив умéрти*”.

Щоб більше наблизитись до проблематики дослідження, наведу лексичні варіанти номінацій основних категорій. Потойбіччя в умоглядних позиціях українців Закарпаття було сакраментальним поняттям, місцем, де спочивають душі померлих. Загробний світ у народі йменували словами: “*тот*”, “*тамтóт*”, “*дрўгый*”, “*іншый*”. Про перебування людини у потойбіччі казали: “*Увійн / она вже на всьйв прáвді, а мы щи на крївді*”. Цей вислів вказував на суд Божий, де наставала розплата за всі земні діла. Долиняни, бойки та лемки покійника

¹ Назагал у народній традиції голосно плакати дозволялось лише жінкам та дітям, чоловікам належало стримувати емоції.

називали “миртвіць”, “мриць”, “мерліць”, “покуйник”, “миртвѣй”, “умертвѣй”, “помѣршый”, гуцули та лемки – “покійний”, “небіжчик”, “небѣг”, “небущик”. Стан мертвого тіла позначався лексемами: “студѣное”, “готѣное”, “застѣлоє”, “заковѣзлоє”, “заціпінілоє”, “закав’язлоє”, “закочанілоє”, “задубілоє”, “*ги дѣщка*”, “*ги дуб*”, “*ги кочан*”, “*ги дзіндзиць* [бурулька – І. Ч.]”, “*ги кїстка*”, “*як камінь*”, “*як глина*”. До зневажливих належать: “*мѣрша*”, “*здыхляк*”, “*здыхиль*”.

У традиційній культурі мала місце **евфемізація поняття смерті**. Зокрема на Закарпатті часто вживаними були фразеологічні евфемізми як із позитивною, так із негативною семантикою. Лексему “померти” репрезентували такі номени: “*Богу душу уддати*”, “*представитися на Божый суд*”, “*пїті на праведный суд*”, “*пїти у зїмлю*”, “*пїті на тот світ*”, “*переселїтися на тот світ*”, “*попрощатїся из сим свїтом*”, “*заспати навїкы*”, “*заспати вїчным сном*”, “*уповїсти* [сказати – І. Ч.] *амїнь*”, “*уджїти своє*”, “*проширїти (комусь)*”, “*дуба врїзати*”, “*дуба дати*”, “*упокѣйтися*”, “*спочїти*”, “*сконати*”, “*минути*”, “*удытї*”, “*кїнчитися*”, “*капнути*”, “*концї уддати*”, “*фїркнути*”, “*унестися*”, “*угынути*”, “*изгїбнути*”, “*здѣхнути*”, “*слїзтися*”, “*заковѣзнати*”, “*закочанїти*”, “*закусїти зубы*”, “*вѣричи копытами*”, “*задрати лабы*”, “*прѣстерти кочѣлі*”, “*вустертися*”, “*скопїтитися*”. Завуальовано подана семантика висловів, що мають зневажливо-жартівливий фамільярний характер: “*ужє ни будє людї наїдати* [людей гризти – І. Ч.]”, “*ни будє вжє зелєну топтати*”. Експліцитно саркастичним характером позначені: “*давнѣ му там бѣло бїти*”, “*давнѣ му бѣло здѣхнути*”. Момент смерті співвідносився з поняттями: “*кампец*”, “*кампец-долѣврес*”¹, “*амба-крїшка*”, “*амїнь*”, “*конїць*”, “*усьѣ*”, “*душѣ го лишиїла*”, “*свїчка му догорїла*”, “*склѣли му рѣкы*”. Факт поховання передавався фразами: “*ужє го удспївали*”, “*ужє му уддзвонїло*”, “*ужє го управили* [провели – І. Ч.]”, “*ужє го спрїтали* [поховали – І. Ч.]”. Темпоральні обмеження життя представлені у ідіомах: “*ни дочєкав Великонне / Рїздвѣ*”, “*ни будє вжє паску їсти*”, “*ни будє вжє буїли садїти*”, “*ни будє вжє стручя* [качани кукурудзи – І. Ч.] *ламати*”, “*тот*

¹ Долѣврес від лат. dolores – страждання.

уже удробів / удходів / ізів / удмучив своє”, “тому вже нич ни треба”. З жалем покійного згадували: “а, сарака [бідолаха – І. Ч.], нажився доста”, “набідувався небіжчик”, “дуже бідов був, прощійн бы”, “а, сараку, кількі рокы [скільки років – І. Ч.] увійн уже у зимлі”, “йой, увійн ици легіньом пійшов / она ци дівков пійшла”. Принагідно зауважу, що у наші дні евфемізація діє як певна традиція, як данина колись живим виявам духовності мовного колективу. А побутування грубої лексики та фразеології, що семантично суперечить поважному контексту поховального обряду, є проявом давніх традицій сміху над смертю.

Згадуючи померлого, гуцули додавали слово “небіжчик” / “небіжка”, а лемки – “небуґ” / “небоґа” (етимологічно “який не має своєї частки на цьому світі”). Тут проглядається прямий зв’язок із лексемою “небо”, що вказує на переселення душі до небесного світу. Долиняни та бойки при згадці про покійного обов’язково вживали багатослівні евфемістичні конструкції: “прощійн / прощєна бы”, “прощійн / прощєна най будє”, “царство му / ийв небєсноє”, “най з Бóгом спочівать”, “най Бог дасть легко души”¹. Слід думати, що такі вислови на адресу небіжчика були скеровані на уласкавлення та уникнення його гніву. Адже у народній уяві призивання імені мерця могло потривожити його спокій на “тїм світі”. Натомість додавання подібних примовок-побажань імпліцитно нівелювало ймовірний негатив та авансувало прихильність потойбічних сил. У зв’язку з цим нагадаю, що на галицькій частині Гуцульщини таке задобрення проявлялося навіть у загальноновживаних номенах “покіїничок” та “пóхоронок”. Згадуючи доброго небіжчика, тут казали: “Дай йому, Боже, царство тай лєжку глінку”. А у бойків Галичини мовили: “Богóйко би му дав там легóйки”.

Своєрідні традиції виражалися у приготуванні до відходу в інший світ. Людині у передсмертній агонії до рук ставили воскову, бажано стрітенську, свічку. Коли свічка догорала, клали “хрєщик” чи молитовник (МукГнд, ІршКшн) [37; 43]. Деінде свічку ставили поряд із тілом у склянку з пшеницею (ІршЧП) [44]. На Гуцульщині це мала бути “громовіця”, і якщо вона згасала, вдруге її не

¹ Цікаво, що у випадку помилкового вживання одного з таких виразів щодо живої людини або поширення чутки про її смерть, вважалося, що вона буде довгожителем: “Будє довго жити, раз го заживо похороніли”.

засвічували, аби не накликати ще одну смерть (РахЛзщ) [15, арк. 13]. До функцій свічки входило освітлення дороги для душі на *“тому світі”*. Впадають у вічі майже повсюдно клішовані формули мотивування: *“обьі ся відко бьіло”*, *“обьі відів, кудьі йти”*, *“жебьі ни блудів темнотами”*. Свічка була втіленням ритуального вогню і символом перетворення. У світоглядних концепціях католицизму вогонь вважався засобом очищення грішних душ у чистилищі на шляху до раю. Про культ вогню свідчить давній звичай кремації [239, с. 429]. Світло у народній уяві було семантичною антитезою темряві та злим духам. А свічка, на парадигматичному рівні осмислення, завдяки короткочасності горіння, була еквівалентом земного життя та перманентним нагадуванням людині про його скороминущість [329, с. 331]. Увесь час біля тіла горіли дві чи чотири свічки у *“погарáх”* з пшеницею та свічка-*“трóйця”* (ТячОкр, ІршНБ, ВлкЧрн) [4, арк. 4; 3, арк. 10; 64]. Число свічок мало бути парним, аби небіжчик не шукав собі пари (РахБгд) [85, с. 57]. Загалом у домі померлого світилося цілими ночами, поки його не поховають. Звичай освітлювати хату з мерцем притаманний усім українцям, румунам, болгарам, сербам та білорусам [139, с. 191; 198, с. 190].

Членам родини заборонялося мити померлого. Тому, поки тіло не *“задубіло”*, кликали тих, що миють (*“налажéных на вто людí”*). Народна традиція відносила цих людей до спеціалістів сакрального та приписувала їм *“золоті рúкы”*. В. Конобродська доводить, що уникнення прямої номінації цієї *“професії”* свідчить про тенденцію до евфемізації обрядового тексту і виступає запобіжним магічним заходом [303, с. 130].

Ці люди приносили з собою дерев'яне чи бляшане корито (*“трупáрню”*), яке зберігалось на цвинтарі або у церкві [43; 17, арк. 14]. Мили мерця щонайменше через дві години після смерті, даючи час на пробудження [3, арк. 10]. За звичаєм жінок мили та одягали жінки, чоловіків – відповідно, чоловіки, а дітей – хрещена мати (*“мáточка”*, *“нанáшка”*)¹ [15, арк. 13]. За такі послуги людей пригощали. Кожен мав скуштувати хоча б одну страву: *“Ни гíнно*

¹ Х. Вовк вказував, що у деяких місцевостях Гуцульщини мили ще конаючу людину [245, с. 207].

[не можна – І. Ч.], *обьї нич у рот ни взяти*” (ІршВР) [389, с. 201].

Обмивання тіла покійника було зумовлено не тільки практичними потребами, але й морально-етичними та естетичними нормами. Власне кажучи, ритуальне вмивання було необхідним і для душі, адже їй належало очиститись від гріхів. До цього причетне і кроплення тіла священником, і залишення у хаті води для мерця, про що йтиме мова далі. Мотивацію миття тіла розкриває приказка з Перечинщини: *“Жебї земній леп не нюс из собов у Божій Вертєн”* [252, с. 251]. Тож, як зазначав Ф. Потушняк, головною функцією води у цих маніпуляціях було очищення – пурифікація [162, с. 360].

У народній уяві мертво тіло деякий час після смерті наділялося певними ознаками життя. Це проявлялось у його здатності легко піддаватися миттю та спорядженню. Вірили, якщо покійного попросить людина, котру він любив за життя, то той обов’язково послухається. Респонденка з с. Лалово М. Тяско, котра, за її словами, *“перемїла пів селá”*, стверджує: *“Глáвное з тїлом говорїти, та онó подаєся”* [1, арк. 13].

Вода після контакту з мерцем аналогічно ставала “мертвою”. Виливали її десь у *“низахїдньое місто”*. Тут простежується збіг із традиційною формулою виливання води від *“першої купелї”* дитини. Існувала непохитна віра у те, що хто ступить у *“миртву вóду”* – сильно занедужає чи навіть помре. Впливати на людей така вода переставала, якщо через неї перелетіло *“нóтя”* або проповз *“червák”*. Корито перевертали догори дном і залишали, допоки небїжчика не відвезуть із обїйстя (ІршКшн) [43]. У деяких селах його намагались якнайшвидше віднести до церкви чи на цвинтар, боячись, що інакше в хаті знову буде покійник. Водночас на галицькій частині Бойківщини та Гуцульщини, як і у поляків та німців, був поширений звичай розбивати начиння, в якому була вода для вмивання мерця [139, с. 193-194].

Використані атрибути (*“брїтву”*, *“грїбїнь”*, *“мыло”*, *“рянды”*, *“обруся”*) клали до труни або десь у глухому куті закопували у землю. Ставлячи ці речі у домовину, вірили, що вони можуть знадобитись небїжчику в потойбїччі. Допоки

труна не була готова, тіло ставили на “доцкы” з сіном, що лежали на табуретках¹. У ясінянських гуцулів для цього використовували стіл – “валубу” (РахСтб, РахЯсн) [63]. А долиняни Перечинщини виготовляли спеціальну конструкцію – “ослу́н” (ПрчТР).

Труну замовляли у сільського столяра, котрому давали “мірку” з розмірами тіла покійного. Він майстрував її як у неділю, так і у свято. За таку роботу ніколи не бралися гроші, бо “ни слобійнно”. Бойки при виготовленні домовини замість цвяхів використовували дерев’яні чопи, щоб померлий, вилізаючи з гробу, не поранився (ВлвРзт) [196, с. 62]. Натомість бойки та гуцули Галичини колись вирізали у домовині маленьке віконце, аби душа могла навідувати тіло [291, с. 169; 308, с. 151; 245, с. 209].

Вартує звернути увагу на локальну номінацію цього головного атрибуту поховальної сфери. Загальнопоширеною щодо труни на Закарпатті була назва “гриб”. Бойки та долиняни вживали номен “деревіще”. Старожили пам’ятають давній іронічний наспів: “Ой, кобьі ми жонá умéлла, а твѣйй чоловѣчѣще, / Мы бы тотó спаровáли в єнно́ деревѣще” (ВлвВВ) [16, арк. 7]. У деяких селах Міжгірщини та Свалявщини, поряд з іншими назвами, побутувала лексема “дѣрево”. У сс. Березники та Лисичово зафіксовано назву для труни дитини “деревице”. У с. Нове Давидково вживали назву “дубовіна”. На Лемківщині та у перечинсько-березнянських долинян зустрічаємо лексеми “труна”² і “ла́да”. В ужанських долинян окрім цих фігурували назви “копоршѣв”³, “корпошѣв”, “покоршѣв”. На Гуцульщині поряд із номеном “домовіна” вживалось “копиршѣв” [113, к. 33]. Стосовно лексеми “деревіще”, то Х. Вовк вказував на її походження від давнього способу видовбування у дереві [245, с. 208]. Щодо семіотики труни, то вона виступала прообразом останнього помешкання, про що свідчить наявність вікон у давніх трунах гуцулів.

¹ Бойки кілька стебел цього сіна ховали, аби при необхідності обкурити хворого з родини та відігнати дух мерця [129, с. 135; 108, с. 170].

² У гуцулів Галичини кажуть “тру́нва”.

³ Копоршѣв від угор. koporsó – труна.

Щоб довершити готовність труни, у ній робили “*постеліня*”¹. На дно клали стружку (“*піловіну*”, “*гимбліньні*”) чи сіно. Затим усе застеляли широким білим простирадлом. Переносячи властивості живого тіла на мертво, покійного не ставили на голі дошки, гадаючи, що йому буде твердо лежати. Подушку (“*парнюх*”) набивали отавою, соломною, вовною – тільки не пір’ям [14, арк. 7; 43]. Встановити причину цієї заборони так і не вдалося. Інформанти вказують: “*Томо́ни валóвшно!*” [2, арк. 7; 39]. Проте, я гадаю, пір’я могло уявлятися як субститут свійської птиці, і його поховання могло спричинити мор худоби. А з іншого боку, використання цінних у хаті пір’яних подушок було просто нераціональним. Цікаво, що на Гуцульщині для виготовлення “*смертно́ї по́душки*” жінки збирали власне волосся. Під подушку у труні обов’язково стелили вишиваний рушник. У долині р. Тур’ї його стелили ще й під ноги, аби мертвий мав чим їх витирати (ПрчТР) [58]. Накривали тіло білою веретою, а пізніше тюлем (“*фйргáнком*”).

Померлих одягали у нову одягу. Тіло покійниці “*убира́ли*” у коротку чи довгу домоткану білу вишивану сорочку (“*довга́ню*”), спідницю (“*су́кню*”, “*каба́т*”), жакет (“*ла́йбик*”, “*бу́нду*”, “*візі́тку*”) та фартух (“*плат*”, “*шури́ц*”, “*катра́н*”). Де-не-де одягали й уживане святкове вбрання. Скажімо, жінки-бойкині зберігали “*на смирть*” свій весільний одяг та чепець, а долинянки – лише весільну сорочку. Такий стан речей відбився у прислів’ї: “*У чо́му сь ся вінча́в, у то́му сь ся й сконча́в*” [304, с. 98]. На Бойківщині у труну клали рушник, подарований невісткою на весіллі [10, арк. 18]. Повсюдно заміжню жінку зав’язували у хустку (“*шири́нку*”, “*кистемéн*”, “*фу́стку*”, “*ху́стя*”). У гуцульських селах її завивали в “*перéмітку*” [368, с. 299]. А бойки та лемки молодим жінкам обов’язково вдягали червону “*платі́ну*” [129, с. 134].

Тіло чоловіка вбирали у полотняні штани (“*пачма́гы*”, “*нагаві́ці*”), сорочку та “*ла́йбик*”. Головних уборів (“*крыса́ню*”, “*клеба́ню*”, “*ка́лап*”) чоловікам зазвичай не надівали. Їх клали поряд або на груди. Лише на Бойківщині зафіксовано спорядження з двома шапками: однією на голові, іншою під плечем

¹ Спадає на думку ще один з можливих логічних ланцюжків “*постіль-постілка-постеліня*”. Тут маємо не випадковий збіг коренів у назвах шлюбного ліжка, дитячого ліжечка та поховального одра.

(МжгПрс) [231, с. 263]. Ременя не надівали. Хоронили босими, вдягаючи тільки онучі (“платянкы”, “фусиклі”, “капці”), пізніше шкарпетки (“штрімфлі”, “капчурі”). Босість означала належність до потойбічного світу. При поясненні цього звичаю респонденти жартують: “Ачий по тірню ходити ни буде”. Долиняни Мукачівщини у черевики взували померлого при одній умові: “Топанки давали лиш жоні, шио умелла при родах” (МукЛал) [1, арк. 14].

Руки небіжчику складали на грудях навхрест (праву на ліву). Тільки малим дітям та неодруженим руки ставили рівно (“дольї собов”) (ІршВР) [42]. Якщо очі залишались привідкритими, на них ставили монети або закривали за допомогою теплої води. Вірили, якщо мертвий буде “позирати” – помре хтось із родини чи з присутніх. Коли у покійника “утворювся” рот, підборіддя підв’язували марлевими “рядочками”. Основні мотивації були такими: “обы душа ся ни гонна у тіло вернути”, “жебы чорти ни насккали”. Часом вдавалися до зв’язування рук та ніг, але шнурки через кілька годин неодмінно знімали, “шобы чоловік собі свободно ходив на тому світі” (Мжг) [10, арк. 39]. Зазначу, що мотиви зв’язування, які корелюють з темою нерухомості, є реаліями як родильної, так і весільної обрядовості. Адже новонародженого при сповиванні туго зв’язували повивачем, а молодятам на весіллі зв’язували руки. Хоча формули мотивування всюди є різними, ідея лімінальної недієздатності прослідковується досить чітко. За О. Боряк, зв’язування тіла покійника було культурним закріпленням того, що відбулося на рівні природи, себто втрати здатності до руху [237, с. 243].

Смерть малих дітей у селах Закарпаття була звичним явищем. У народі казали: “Бог дав – Бог узяв”. Їх поховання відбувалося за християнським звичаєм та з дотриманням традиційних приписів громади. Дівчинку вбирали у “білоє платічко, так ги молодіцю”. Тіло мертвої дитини до шести років клали на стіл (РахЛзщ)¹ [14, арк. 7]. Як зазначає А. Кожмінова, великої уваги йому не приділяли, оскільки поряд із тілом на столі виконувати різні роботи, наприклад, замішували тісто [211, с. 62]. Малу дитину у труну клала хрещена мати. Вона ж

¹ Цей звичай дуже давній і відомий в інших українських етнокультурних зонах [198, с. 192]. З цим пов’язана побутуюча й нині пересторога лізти дітям на стіл.

готувала і одяг для поховання. Та потрібно відмітити низьку ритуальну насиченість поховання дітей порівняно з дорослими.

Не можна оминати увагою спорядження дівчат та хлопців, що померли неодруженими. За народним звичаєм їм влаштовували “похорон-св’яльбу”. Гадалося, що такі дівчата і парубки на “*тім світі*” повинні мати пару, інакше їх там не приймуть. Незаміжню дівчину одягали як наречену у весільне вбрання з барвінковим вінком або фатою (“*шл’єром*”, “*білілом*”). Біля “*пом’єршої*” збиралися її подруги (“*цімборашкы*”). Вони розчісували їй волосся, прикрашали голову вінком та “*п’антликами*”. У боржавських долинян дівчині плели дві коси і вклали на груди. Труну прикрашали квітами та хмелем. Померлому хлопцеві до “*крас’яні*” кріпили вінок з барвінку та букетик воскових чи паперових квітів (“*богрійду*”, “*фарг’ову*”). Інший вінок давали одній з дівчат, яка призначалася його нареченою. На Іршавщині вінки та “*богрійды*” із барвінку виготовляли хрещені “*маточкы*”. Його брали у спеціальному місці, звідки беруть на смерть [10, арк. 8; 43]. Подекуди виплітали ще й довгий вінок, щоб прикрасити труну по периметру (ІршНБ)¹ [3, арк. 11].

У деяких селах молодим померлим робили весільний “*кураг’ов*”, що є своєрідним рефлексом весілля у поховальному обряді (Мжг, РахВВ) [10, арк. 40; 54]. На Гуцульщині обов’язково виготовляли весільне “*деревице*”, яке прибивали до хреста². Неодруженим, як і малим дітям, на праву руку одягали “*п’ірс’тінь*” із воску чи тіста. Цікаво, що у перші роки ХХ ст. у гуцулів ще побутував звичай “*вінчати незвінчаного мерця з живим*” [177, с. 6]. У цьому звичаї можна розгледіти ремінісценції прадавніх жертвних поховань жінки разом із померлим чоловіком. А концепт одруження після смерті, як вважає В. Конобродська, відбиває уявлення про потойбічний світ як копію реального [303, с. 56]. Варто зазначити, що особливості у похоронах неодружених були притаманні усім східним слов’янам [198, с. 192; 337, с. 236].

¹ Принагідно зазначу, що у разі смерті жінки, котра роками щоденно ходила до церкви молитись Рожанець, інші жінки-“*роужанкы*” також плели великий барвінковий вінок на її труну (УжгДбр) [74].

² У центральних областях України на похорон неодружених випікали коровай, який відтак на могилі роздавали всім присутнім [245, с. 207].

Спорядження тіла померлого відбувалося за всіма приписами, що гарантували сприятливу подорож та гідне існування на “*тому світі*”. У селах долини р. Боржава до рук “*помёршому*” клали “*жеболо́вку*”, дерев’яний хрестик або малу свічечку. Жінці намотували вервицю (“*руж’я́ниця*”, “*пацюрькы́*”) (ІршВлх) [3, арк. 10]. Лемки вкладали до рук проскуру (ВлкЧрн) [64]. Під голову мерця ставили віночки з бази́ліку (“*васі́ліку*”), освяченого на Водохреща (ІршКшн) [43]¹. Між пальці (“*перста́*”) або до рота йому клали монети. Тут мотиви різнилися від села до села: щоб при переправі на “*тот світ*” душа мала чим заплатити перевізнику-понеділку²; аби святий Петро узяв до свого човна; щоби відкупитись від нечистого та земних гріхів [14, арк. 7; 40]. Також ці монети вважали платою за місце на цвинтарі, платою за успадковане майно, за виховання дітей, відкупом рідних від душі мерця та потенційної небезпеки з боку потойбічних сил [163, с. 140; 368, с. 299]. У такий спосіб вдова відкуповувалась від візитів покійного чоловіка. Бойки с. Присліп на Міжгірщині вважали, що у результаті цих дій він не впізнає дружину навіть у загробному житті [231, с. 264]. До слова, звичай давати мерцеві гроші був загальновідомим у всіх східних слов’ян, а також у поляків, угорців та румунів [168, с. 176].

Традиції українців краю передбачали вкладання у домовину необхідних за життя речей, які мали служити “*мирцьо́ви*” в потойбіччі. Так, у “*гріб*” ставили його “*любі́моє причинда́ля*”, щоб той за ним не повертався. Чоловікові вкладали гребінь, дзеркальце, годинник, паличку, люльку (“*ні́ну*”) та тютюн (“*дога́н*”, “*баку́н*”). Бойки та лемки у “*дереви́ще*” пиякові клали горілку [10, арк. 40; 22, арк. 13, 18]. Жінці могли “*дати́ з собо́в*” прикраси. Часто мерцеві ставили пляшку з водою, аби він не мучився від спраги. Закарпатські українці, як і румуни [38], до труни ставили інструменти, що відповідали роду занять небіжчика. А. Кожмінова, описуючи похоронні звичаї верховинців, вказувала: “Дівчині-швачці у труну клали голку і полотно” [211, с. 63]. Музиканту могли

¹ Лемки Польщі клали під голову мерця часник, кусок каменю, яким виварюєвали білизну, вуглик з печі та свячене на Спаса зілля. Усе це пояснювали тим, аби у його шкіру не вліз “*нек му*” – чорт [357, с. 159].

² За одним із варіантів душу судять сім днів тижня. Першим, тобто перевізником, був саме понеділок. Найстрогішою вважалася п’ятниця – вона згадувала всі гріхи з семилітнього віку [168, с. 177].

покласти його інструмент, наприклад, сопілку чи скрипку. Завжди у домовину ставили образочки (“*обрацикы*”) святих, молитовник чи хоча б сторінку з нього, аби покійник молився. Цікаво, що на Поліссі у кут труни вкладали ікону, що дослідники розцінювали як імітацію хатнього інтер’єру [303, с. 184].

Померлим діточкам під голову клали хрестик (ІршЧП) [44]. Якщо дитина помирала на Великдень, то “*мáточка*” вкладала до труни писанки. На Мараморощині “*мальóвані яйця*” ставили всім дітям, що померли до чотирьох років (ХусНБ) [231, с. 262]. Нерідко у “*зрóбик*” малій дитині ставили іграшки, аби на “*тїм світі*” вона мала чим гратися. З цих етнографічних даних можна зробити висновок, що народ твердо вірив у продовження життя після смерті та наділяв потойбічний світ земними якостями.

Важливе місце у поховальній обрядовості займали магичні ритуали, пов’язані зі смертю “**небезпечних**” мерців: дводушників, відьом (“*босоркáнь*”¹, “*бóсурїв*”) та нехрещених дітей. Наведу ряд практик, які проводили з “*двадушником*”: його серце пробивали кілком з осики²; у чоло або в стопи забивали цвяхи (“*зві́здя*”, “*клі́нці*”); у рот клали олово, щоб той його ссав; до рук вкладали дев’ять дерев’яних ляльок, аби тоді встав, коли цих ляльок “*убавить*”; під ноги сипали бите скло та цвяхи, щоб поранився; обсипали в труні маком, аби збирав; клали вугілля, щоб писав [180, с. 54-55]; “*опрядáли*” міцними конопляними нитками, аби заплутався [129, с. 142]. Біля його тіла на вікно ставили часник, “*обы́ ся ни снив і ни прихóдив*”.

Померлій “*босоркáни*” у рот забивали голки, а на губи клали “*колóдицю*” (ІршЧП) [40]. Ноги зв’язували терням з ожини, обома кінцями врослої у землю (ІршКшн) [43]. До відьминої труни клали кропиву, “*обы́ ся пожа́лила*”; жидівські книжки, “*обы́ чита́ла и ни гóнна у́йти з то́го*” (МукЧин) [2, арк. 8]; домоткане полотно, “*обы́ ниткі́ личі́ла*” (УжГДбр) [74]. Покривало до “*дереві́ща*” прибивали осиковими кілками, а тіло обертало лицем донизу.

¹ Босоркáня від угор. *boszorkány* – відьма.

² Осика вважалася нечистим деревом. За давніми переказами, проклятою вона стала через те, що дозволила катам зробити із своєї деревини хрест і цвяхи для розп’яття Ісуса. На осиці начебто повісився Юда Іскаріот. Та попри те, осика у народній уяві стала сильним оберегом від нечистої сили.

Вважалося, що нехрещене дитя чи “*стрáтча*” / “*збігля*” протягом семи років не матиме спокою і проситиме імені. Аби цього не сталося, у труну такої дитини ставили зроблені з трісок косу, віник, граблі, вила, ланцюг, щоб на “*тому світі*” мала роботу і не турбувала батьків (МжгПрс) [231, с. 249]. Як бачимо, народ мав цілий арсенал практик для убезпечення від повернення мерців, особливо нечистих.

Щойно тіло “*помéршого*” було помите і одягнуте, давали знати паламареві чи “*звонарéви*”, аби той ішов дзвонити “*за упокій*”. Дзвонили мерцеві поки він не похований щодня в усі дзвони “*у три стихы*”. Робили це рано, опівдні та ввечері до заходу сонця [3, арк. 11]. Один “*стих*” мав тривати “*до́кїть* [доки – І. Ч.] *ся помóлите “Помілуй мя, Боже” (Псалом 50)*”. Попри триразові добові дзвоніння, дзвонили на похорон і “*на вічну пам’ять*”. У деяких селах жінці дзвонили “*у два стишкі*”, а чоловікові – “*у три*” (РахКст, ПрчВрч). Померлій дитині дзвонили лише в один дзвін [43]. В умовах бідності та багатодітності, смерть дітей не вважалась трагедією, ба навіть була повсякденним явищем. Така звістка сприймалась спокійно: “*Чуєте, тилибінькать, уже дітинча дись заковізло*” (ІршВР) [17, арк. 11]. І справді, “...ледь чи не кожна селянська родина мала дитячу могилку на кладовищі”¹.

Смерть бідного та багатого у народному світобаченні завжди протиставлялась. Серед власних польових записів знаходжу жартівливі приповідки. Якщо помирав бідний, йому дзвонили швидко і коротко: “*Кислічка – рідкий чир², кислічка – рідкий чир!*”, а якщо багатий – протяжно і довго: “*Мнясо, яйця, шóвдарь³, гуш⁴!*” [39]. За іншими даними, бідному дзвонили: “*Сім рянда⁵ – туй рянда, сім рянда – туй рянда!*”, а заможному: “*Шаліндра⁶-ліндра, шаліндра-ліндра!*” [17, арк. 1]. В обох варіантах помічаємо підвищену семіотизацію ознак убогого та заможного життя. Причому маркерами обох

¹ Цит. за: І. Ігнатенко [286, с. 219].

² Чир – мамалига.

³ Шóвдарь від угор. soudar – копчений свинячий окіст, традиційна закарпатська страва.

⁴ Гуш від угор. hús – м’ясо.

⁵ Рянда від угор. rongu – ганчірка.

⁶ Шаліндра від шал, що від угор. sál – шарф.

соціальних прошарків виступають їжа та одяг.

Слід зауважити, що на Мараморощині, дзвонити за померлим одразу не давали, аби душа могла зустрітися з душами покійних родичів, оскільки дзвін припиняв таку можливість [129, с. 135]. Бойки вірили, що до дзвоніння душа стоїть біля тіла, а після нього відправляється на Божий суд. Долиняни Мукачівщини та Міжгірщини, чуючи подзвін за мерцем, зачиняли вікна, щоб смерть не зайшла до оселі [382, с. 665]. У бойків Воловеччини гучний і жалісливий звук заупокійного дзвона та зайвий незначний його удар вказував, що у селі слід чекати ще однієї смерті. А почувши такий дзвін, люди не хрестилися, чоловіки не знімали шапок [108, с. 110, 172].

Дзвін сповіщав про сумну подію усе село. Тоді починались загальні обговорення: “*Чулисте, смерть у селі?*” – “*Йой, ба ко умер? Ба кому звоніло?*” Односельці сходились, щоб попрощатися з померлим. У якості допомоги родині приносили молоко, яйця та інші продукти – “*но́ддес*”. Заходячи у кімнату, де лежав небіжчик, ні з ким не віталися, хрестилися та молилися за упокій душі. Бойки ставали навколішки (“*нако́лінкы*”) на порозі. Затим цілували хрест на грудях померлого (близькі – ще й чоло та руки) та ставили свічку. Зі свічками до мерця приходили і румуни [139, с. 223]. Гуцули клали до кишені небіжчика гроші, “*би мав на переправу*”. А галицькі бойки Турківщини кропили його святою водою [135, с. 163]. Народна традиція вимагала трохи посидіти біля мерця, щоб не забрати від нього спокій. Тож, сидячи на лавицях, люди пошепки спілкувались про добрі діла небіжчика.

Звичаєвість закарпатців рекомендувала не залишати покійника на самоті ані вдень, ані вночі: “*Піля [біля – І. Ч.] нього фурт [постійно – І. Ч.] кось дежу́рив*”. В усякому разі, головною метою було віддати йому останню шану та вберегти від лихих духів. Охороняли (“*сокоті́ли*”, “*вартувáли*”) тіло, щоб уникнути небажаних ситуацій із відьмами. Натомість ті намагалися проникнути до оселі, аби взяти собі хоч щось із труни (стружку, сіно, солону, мотузку, монети).

Навіть у родині авторки в с. Імстичово на Іршавщині був такий випадок.

Це сталося, коли помер мій дідусь Добра Михайло Федорович у 2000 р. Після читання “Псалтиря” люди виходили з хати, а сусід Цилько затримався у кімнаті, де лежало тіло померлого. Коли той вже хотів “унняти” щось із “деревіща”, його помітив мій тато. Пояснюючи свої дії, сусід сказав, що нібито (“чисток божий”) шукав там свої окуляри. Того ж вечора ще один чоловік на ім'я Іван Ісак намагався забрати монети з очей покійного дідуся. Схожі випадки, до речі, не були поодинокими, а траплялися у родинях багатьох односельців.

Поза тим, до кімнати, де лежав небіжчик, не пускали кішок, собак та курей [42]. Цих тварини вважали нечистими, тому їх поява могла осквернити тіло. Також боялися, щоб душа померлого не переселилася у тварину і таким способом залишилася вдома. На Бойківщині гадали, якщо кіт чи пес перескочить мерця, останній стане “упыр'ом”. Раціональним поясненням таких пересторог, найімовірніше, було те, що тварини могли погризти тіло.

Знаними у народі були способи уповільнення розкладу людського тіла. Якщо воно починало синіти та розпухати (“гнати”), під нього клали посудину з водою, вапно, сіль, ключ, магніт, ніж або серп¹. Бувало, що ніж чи серп ставили покійнику на живіт. Тут ці предмети виконували магічну роль, оскільки були гострими і наділялися захисними функціями. Але найчастіше вдавалися до заземлення, думаючи, що “тіло в зімлю хоче”. Для цього на палець мерцеві намотували мідний “друт”, який виводили через “в'язір” і забивали у землю [389, с. 203].

Не можу оминати увагою наявність **контактних табу для рідних**. Усім, хто жив з померлим у одній хаті (“хыжньым”), заборонялося будь у чому допомагати при підготовці до похорону: “Родичі нич ни роблят, докі мертвого ни однесут” (МжГ) [10, арк. 2]; “Лиш їх звідают – но пак мусит хазяйка уповісти, ош де шио” (ІршДвГ) [20, арк. 2]. Їм не слід прибирати (“харіти”, “порайти”), прати та готувати їжу, бо німітнуть руки чи ловитиме судома (“буде имати корч”). Тому до цього дійства вдома готувалися задалегідь, коли “скорый коніць

¹ Аналогічні звичаї побутували й у поляків [210, с. 156].

было відко".

Чітка регламентація поведінки близьких родичів мала і візуальні прояви. Допоки небіжчика не поховали, чоловіки з родини не голилися (*"брїтвалися"*), а сини не носили головних уборів [22, арк. 6, 14]. Перечинсько-березнянські долинянки та воловецькі бойкині знімали прикраси, зав'язуючи на шию чорний *"пáнтлик"*. Гуцулки носили розпущене волосся. Це служило певною розпізнавальною ознакою для односельців, бо *"так усі віділи у котрїв фáмїлії смирть"*.

Існували також **маркери на позначення поховального локусу**. У дворі, де сталася смерть, повсюдно залишали відчиненими ворота. Бойки вішали на вікно вишиваний рушник. У румунів був поширений звичай виставляти біля дому біле знамення (*"хоругóв"*) або смереку, обвішану сухими овочами [308, с. 151]. Галицькі та буковинські гуцули у давнину перед хатою *"клали вáтру"* [139, с. 180, 192]. А поляки і чехи розкладали вогонь на цвинтарі [209, с. 180]. Цілком ймовірно, що такі практики могли бути ремінісценціями давньослов'янського трупоспалення.

На період, поки у хаті лежав померлий, зі стін знімали вишивані рушники та застеляли дзеркала, як і у Страсну п'ятницю [16, арк. 7; 39]. Застеляння дзеркал мало контroversійні трактування. З одного боку, це свідчило про жалобу, з другого – мало вберегти небіжчика (щоб душа не відображалась) та родину (щоб на них не дивилася смерть) від потойбічних сил, з третього – щоб рідні не бачили себе в смутку, а присутні не відволікалися від молитви¹. У цьому зв'язку варто згадати давні уявлення про дзеркало як портал у паралельний світ. Досить часто у долинян та лемків *"білыми плахта́ми"* заслоняли усі вітрини сервантів (МукЗлж, ПрчТР, ВлкЛуб) [57; 25, арк. 4]. У с. Керецьки застеляли навіть вікна, а у с. Довге підкочували тюль, *"обы́ ма́линько [трошки – І. Ч.] відко вьзі́р издо́льї [внизу – І. Ч.]"* [51; 20, арк. 2]. Лемки забороняли відчиняти вікна, аби не вилетіла душа [231, с. 273]. У бойківських та в деяких селах боржавських

¹ Цей звичай відомий також полякам [287, с. 88.]

долинян у домі померлого зупиняли годинник (“*годинку*”, “*часівнік*”), щоб усі бачили, коли людина “*спочіла*”¹. Однак, на мою думку, ця дія мала дещо інше підґрунтя і цілком прагматичні причини. Механізми давніх настінних годинників були гучними: чутним був рух стрілок і відбивалася кожна година. Основна мета зупинки годинника, очевидно, полягала у збереженні спокою та усуненні факторів, які б відволікали родину. У теренових записах знаходжу аргументацію цієї тези: “*Выключали годинку, обы ни клоцкала!*” [10, арк. 17]. Втім, у семантичному аспекті ця дія пов’язана з уявленням про зупинку часу в обряді переходу.

Коли смерть сталася вдень, то на вечір організовували “*псавт’ірю*” / “*савт’ірю*” / “*псалт’ірю*”. Якщо людина померла увечері, “*псавт’ірю*” робили на другий день. Хтось із родичів запрошував дяків та людей, котрі читають “Псалтир” – “*чит’алникіів*”. Зібравшись біля покійного, вони співали 5-6 “*кафт’ізм*”, інші 14-15 тихо читали. Зазвичай молитва тривала до “*поп’івночи*”, а часом і до ранку. У перечинсько-березнянських долинян та угорців до читання “Псалтиря” залучалися лише жінки (ПрчТР, ТячОкр) [57; 4, арк. 5]. А у деяких населених пунктах це мали бути винятково “*вдовіці*”. Після молитви завжди подавали вечерю, яку готували (“*паров’али*”, “*шор’іли*”, “*спіхов’али*”, “*ніхторили*”, “*ріхтув’али*”) чужі жінки. А на Перечинщині пригощали тільки “*п’ончиками*” та вином [57]. Вечеря завжди відбувалася у кімнаті поряд з померлим [217, old. 146].

На “*псавт’ірю*” випікали ритуальний хліб, подібний до паски (без прикрас), який у селах Боржавської долини називали панахидою. У с. Великий Раковець пекли дві “*панах’іды*”: одну для “*чит’алникіів*”, іншу – для всіх присутніх на молитві. У семантиці назви цього хліба розкривається поминальний характер та зв’язок із потойбічним світом. Сам термін “панахида” походить з грецької і означає “цілонічна служба”. А у слов’ян він прижився на позначення заупокійного богослужіння.

Цілу “*псавт’ірю*” цей хліб лежав на столі, а у ньому горіла свічка². Під час

¹ Звичай побутував і на Волині [360, с. 157].

² У селах, де “*панах’іду*” не пекли, свічка горіла у склянці з мукою, яка виступала субститутом ритуального хліба.

молитви “Упоко́й Христе́” дяки вертикально хитали “*панахідов*”, а всі інші тримались один одному за плечі. Таким чином виражалася причетність до молитви усіх її учасників. Колисання, ймовірно, означало допомогу душі у досягненні “*того́ світу*”. А сам акт підняття символізував її політ до небесного раю. Спільне споживання цього обрядового хліба в українців Закарпаття, як і у словаків, чехів та сербів [363, с. 67], відбувалось під час поминок. На Гуцульщині поминальним хлібом, що виконував ритуальну роль при похованні (як і на “*колачинах*” та весіллі), був “*колач*”. Три “*колачі*” з цукерками та яблуками на рушнику лежали посеред столу під час “*савтірі*”. Це йменувалися “*перестасом*” [63]. Разом з рушниками такі “*колачі*” гуцули давали тим, хто ніс тіло та корогви на похороні (РахЛзщ, РахВБ, РахВдц) [13, арк. 49; 15, арк. 13].

Варто звернути увагу на ще один компонент обряду, а саме **сидіння та забави біля померлого**. У долинян вони йменувались “*лопыцькы*”, “*лопаткы*”, “*лопатковатися*”¹. Поодинокими були назви: “*чэфаты*” (ІршГрб, ХусРкс), “*шійкы*” (ХусЛП, ХусГрн), “*чопта*” (ВинВКп), “*гурі*” (ХусНан), “*лубка біти*”² (ВинГрс), що походять від локальних найменувань ігор при мерцеві. Долиняни Мараморощини вживали терміни “*впривід*” (ТячГрш), “*опровід*” (ТячДбр), “*привід*” (ХусДрг, ТячБдв). Жителі угорських сіл Виногадівщини ще пам’ятають архаїчну назву “*віростаи*”. Гуцули, йдучи до хати покійного, називали це дійство “*опривідя*” (РахВВ), “*упривідя*” (РахДлв), “*приведьи*” (РахКвс), “*привільи*”³ (РахЛзщ) [114, к. 142]. Лемки застосовували номен “*лопатка*”. У бойків був поширений термін “*свічення*”, що походить від звичаю йти з свічкою до мерця. А бойки Турківщини казали “*йти світити*”, “*йти бесідувати пацір*”⁴. Галицькі гуцули, наприклад, вживали терміни “*попосіжінє*” чи “*грушка*”. Давній звичай “*вартувати тіло*” був відомий також угорцям, румунам, полякам, сербам, грекам, литовцям, німцям та іншим народам, у традиції котрих важливу роль відігравав культ душі [139, с. 183].

¹ Назва походить від означення 40-50 см палиць для биття, які витісували з дерева.

² Назва “*лубок*” фігурувала на Буковині, Покутті та Поділлі [139, с. 178].

³ Терміни походять від рум. *priveghiere* – стерегти, пильнувати.

⁴ Пацір від пол. *pacierz* – молитва, що від лат. “*Pater noster*” – “Отче наш”.

Ігри при мерцеві на Закарпатті, як і в сусідніх частинах Карпатського етнокультурного району, були широко знані до останнього часу. Вони влаштовувались після або під час “*псавтірі*”. Участь у цих “*бавках*” не залежала від віку. Їх метою було розважити (“*завгурити*”) родину, полегшити перебування біля покійника, розвіяти смуток та не дати заснути присутнім. Враховуючи прадавнє сприйняття сміху, первісне значення похоронних веселощів, ймовірно, полягало у захисті живих та самого небіжчика від злих сил. В іншому аспекті, забави, які насамперед справлялись для покійного та на його честь, можна розглядати і як акти, спрямовані на уласкавлення та розважання, що знову ж таки вказує на ставлення до нього, як до живого. З. Кузеля зауважував, що “душу треба забавити і розвеселити, щоби з любов’ю і вдоволенем покидала свою хату і громаду” [139, с. 187]. Свідченням цього був ще і той факт, що гуцули біля мерця грали на “*флюярах*”.

Зважаючи на відому особливість сміху як засобу зняття нервової напруги, потрібно відзначити й позитивний психотерапевтичний ефект таких дійств для самих учасників ритуалу [270, с. 575]. Думаю, що звичай влаштовувати розваги при мерцеві, можна без обережності трактувати як релікт давньослов’янських тризн, де обов’язковими елементами були ігри на честь померлого. Найбільш відомими забавами на Закарпатті були: “*Лопаткы*”, “*Судія-началник*”, “*Баба і дідо*”, “*Опровуд*”, “*Коза*”, “*Лубок*”, “*Роботу робити*” тощо. Деякі з них мали театральний характер, оскільки їх учасники переодягалися, гримувалися, мали свої репліки та певний реквізит [304, с. 103]. Але тут дозволялась повна імпровізація. Забав при “*мирцьови*” було надзвичайно багато, так що Ю. Жаткович вказував, “*ош цілу книжку мож бы из німа написати*” [123, с. 115].

Доцільно наголосити, що дійовими особами в іграх при померлому були антропоморфні герої: баба, дід, легінь, піп, дяк, суддя, бирів (сільський староста), коваль, купець та інші. Водночас зооморфні дійові особи (корова, коза, цап, ведмідь, кінь) виступали на рівні з людськими. Потоїбічні герої (мертвець, босорканя, чорт, смерть) були також приземленими і здавалися не страшними, а швидше за все, кумедними. Сцени з ігор відтворювали буденне життя селян: тут

ходили до церкви, сповідалися, продавали худобу, мололи зерно, судилися [304, с. 105-106]. Аналізуючи зміст забав при померлому, в деяких із них помітні дії та репліки відверто еротичного і сороміцького характеру з використанням обценної лексики. До прикладу, у грі “Коза́” йдеться: *“Ідіом дівка́м Наза́роньку, і прия́хом єї на по́стільку, і чині́хом із ні́хом, що хоті́хом, і набра́в їй гори́ брю́хом...”*; *“Бы́ла у попаді́ така сильна́, шо ста́лося в ню сім возі́в рі́ща, тай сильні́ рукаві́ці, тай я коло гузі́ці!”* [185, с. 86]. У грі “Мертвець” зустрічаємо такі слова: *“Дяко́ви узду́, а ви́йтків че́снів громаді, тото́, шо май зза́ду”*. У забаві “Судія-началник”: *“Чому́ ты та́зду лі́шила, ай во́лочиши́ з ста́ростом? Ты ку...о, соба́ко!”* [108, с. 87-88]. Тут же у багатьох іграх фігурує імітація статевого акту та рядження з використанням атрибутів, що уособлювали чоловічі геніталії. П. Богатирьов, погоджуючись із болгарським істориком М. Арнауdivим, вважав ці дійства дотичними до карнавальних діонісійських ігор румунів та болгар [230, с. 500]. Я ж вбачаю у таких розвагах глибоко заховану символіку плідності та продовження життя на противагу смерті. Таким чином, у діахронічній перспективі колись магічний характер цих сцен трансформувався у суто розважальний.

Походження цих звичаєвих дійств губиться у глибині дохристиянських віків. Вони є типовим явищем язичницької традиції. Тому й не дивно, що саме церква активно боролася з їх проявами. Духовенство звинувачувало ці забави у святотатстві, а чиновники у крамольності, адже попи, ангели, судді та правителі у їх сценаріях завжди поставали у комічно-непрстойному вигляді [114, к. 142]. Щодо церковних обрядів, то у іграх справді пародіювалися Причастя, Миропомазання, Сповідь, кадіння тощо.

Найбільш реліктовими можна вважати забави, що залучали до дійства самого мерця. За інформацією чеської газети “Podkarpatské Hlasy” (1926 р.), яку подає П. Богатирьов, в угорських селах Закарпаття на поч. ХХ ст. ще побутували шалені ігри, під час яких “покойник сидел на лавке”, і часто у цьому безладді “тело умершего падало на пол, и никто при этом не возмущался” (УжгЧоп) [230, с. 505]. На Тячівщині тіло теж клали на лавку, прив’язували до руки чи ноги

небіжчика мотузку і, смикаючи її, ейфорично вигукували: “*Вун ся рúшать! Вун устає!*” (ТячПдп) [213]. Зафіксовані мною усні наративи засвідчують, що й сьогодні, аби налякати присутніх, смикають заземлений дріт, щоби рука мерця піднімалася. Про “*філі*” з покійним в українців та поляків писав ще З. Кузеля. Там йшлося про “варварські” жарти, а саме: тягання мерця за волосся, лоскотання, підвішування догори дригом і т. ін. [139, с. 207-208]. Показово, що у багатьох варіантах закарпатських ігор фігурував “*миртвіць*” – особа, котра грала роль померлого. Тож це явище субститувало знущання над тілом небіжчика.

У гірських селах Закарпаття пережитки забав при померлому, як запевняють інформанти, зустрічаються до наших днів. Власне авторка востаннє була свідком ігор-“*лопыцьків*” 2 серпня 2005 р. у с. Імстичово перед похороном родича Степана Михайловича Іванишинця. Хоча кілька жителів села переконують, що були свідками фрагментів таких забав у 2015 році. Повної редукції ці звичаї зазнали лиш у низинних районах краю. Та попри те, вони належать до найімпозантніших особливостей похоронної звичаєвості українців Карпат. Схожі забави були відомі також на Покутті, Підгір’ї, Буковині та Поділлі. Різні форми обрядових веселощів побутували також у румунів, молдован та всіх західних, східних і південних слов’ян [408, с. 12]. Описуючи поховальний обряд словацьких лемків, В. Свистун зазначав, що ввечері дяк тихо читав “Псалтир”, а молодь голосно грала у “*щіпу*” та “*лопáтки*” [179, с. 165]. Слід підкреслити, що читання та співання “Псалтиря” великою кількістю людей зафіксовано тільки на Закарпатті.

У день перед похороном хтось із родичів просив копачів могил (“*ямашіів*”, “*гробарів*”, “*копашів*”) приготувати місце для померлого. Бувало, яму копали сусіди чи далекі родичі, тільки не близькі. Копати яму, як і нести труну, традиція забороняла також нежонатим хлопцям. Необхідно зазначити, що яму для мерця копали лише у день поховання. Це пов’язано з пересторогою спричинити ще одну смерть у родині: “*Ни гійно, обьї яма черєз нїч стояла порóжня*” (ІршІмс) [42]. І тільки у лемків “*груб*” починали “*брати*” у день смерті, а закінчували перед похороном. За виконану роботу “*гробарів*” частували – запрошували на

“комашню”. У деяких випадках розраховувалися грошима. Натомість бойки вірили, що викопана за гроші яма “вимітує” тіло. Копання ями завжди було спокусою для “босоркунів”, що намагались украсти (“швакнути”) хоч трісочку від “мірки” [17, арк. 5].

Підсумовуючи все сказане вище, зауважу, що у процесі генези закарпатського поховального обряду функціональну основу становили давні уявлення про смерть та життя після неї. Ключовим завданням на передпоховальному етапі було сприяти “правильному” переходу душі до посмертного існування та її прилученню до сонму блаженних предків, що мають патронувати живих. Комплекс звичаїв мав на меті прискорення процесу агонії і настання смерті. У семантичному аспекті вони були націлені на розімкнення межі між цим і тим світом. Немала увага приділялась ритуалам приготування небіжчика до поховання. Спорядження труни предметами, потрібними за життя (носовичок, молитовник, гроші, вода, тютюн, горілка тощо), свідчило про залишки архаїчної віри у продовження людського буття в потойбіччі. У приготуванні до похорону неодружених чітко проявлявся тематичний код весілля. А спорядження “небезпечних” мерців відзначалося особливою магічною складовою. Назагал чіткими були правила поведінки біля тіла (ритуальна тиша, молитва, цілодобове пильнування, недопуск тварин та відьом). Діяли побутові обмеження для родини мерця (прибирати, готувати їжу, голитися, носити головні убори, заплітати волосся). Хатній простір також набував ознак сакральності (ворота, рушники, дзеркала, вікна, годинник). Однак специфіка закарпатського передпоховального обряду полягає у колективному читанні “Псалтиря” та практикуванні забав при мерцеві ще у ХХІ ст.

4. 2. Традиційний похорон та його локальні відмінності

Похорон – це система обрядових дій та ритуальних норм поведінки, пов’язаних із похованням людини. Ритуалістика похорону синтезує у собі елементи народної та церковно-християнської обрядовості. Сценарій цього скорботного дійства часто різнився у селах одного району, не кажучи вже про

область. На Закарпатті побутували такі лексеми на позначення похорону: “упрові́д”, “пруві́д”, “опрові́д”, “впрову́д”, “упрогу́д”, “хóваня”, “но́гріб”, “но́грїб”. Останні три вживалися населенням північно-західної частини краю, що свідчить про словацько-польські впливи.

Поховальний обряд відбувався на третій день після смерті. За народним звичаєм не ховали тільки у Великодню неділю: “*Бо Христос воскрес, та ни треба хороніти товды́. У понеділок вже пак прячуть*” [17, арк. 27]. Починався похорон опівдні (“упо́лунне”). “Звона́рь”, скликаючи односельців, дзвонив в усі дзвони. Першими приходили священник з “церкївніком” та дяками. “Паноте́ць” облачався у чорні ризи, лише у великодній тиждень – у білі. Тоді з церкви брали також білі церковні хоругви (“заві́сы”, “наві́зи”). У великодньому часі замість чину похорону “*кїнчіли Воскресну ўтреню*” і замість “*вічної памняти*” співали “*Христос Воскрес*”.

На “упорові́д” сходилися близькі, родичі, сусіди та знайомі. Загалом ця подія об’єднувала родичів до 3-5-ти поколінь. Прихід на похорон означав повагу та вияв останньої шани до мерця. Приходили навіть ті, хто були посварені, аби наостанок усе пробачити: “*Най іде увійн / она́ сво́йым судо́м!*” Про тих, що так і не помирилися, казали: “*У сірцю ся й розме́лли*” [17, арк. 39]. Загалом існувала віра у те, що прихід на похорон як вияв однієї із справ милосердя “померлого поховати”, дасть “*стодéнный о́тпуст*” [188, с. 5].

На похорон одягали речі чорного кольору, рідше – різнобарвні, лиш темних тонів. Обов’язковою для жінок з родини була чорна хустка. Чужі могли бути і в строкатих (“*рябы́х*”) хустках. Чоловіки під час похорону не вбирали головних уборів [43]. У поодиноких селах молоді дівчата не йшли на похорон, бо вірили, що “*нітда ся не уддаду́ть*” [123, с. 116].

Перед початком похорону в хаті відспівували “Панахиду” за новопреставленого, священник кропив тіло святою водою. На Гуцульщині він освячував “*колачі*” та “*переста́с*”. З дому мерця виносили вперед ногами: “*Кить бы ўнести вперед головóв, та смирть ся гóнна верну́ти до х́біжі*” (ІршСлц) [39]; “*Тоді душа може верта́тиси до́ма*” (РахБгд) [85, с. 57-58]. Варто підкреслити,

що цей акт був протилежним до появи людини на світ, коли вона народжувалась вперед головою. На кожному порозі труною тричі торкалися порогу. У долинянських селах Іршавщини та Мукачівщини “*клáняли*” лише на виході з хати – на “*вонковóму порóзі*” [2, арк. 8]. Цікаво, що словацькі лемки під час “*пóгребу*” вдарили труною ще й коло печі [179, с. 165]. Такі дії символізували прощання померлого з рідною домівкою. Вірили, що після цього душа не турбуватиме рідних: “*Інак [інакше – І. Ч.] ходів бы пúжавучи [лякаючи – І. Ч.] люди*” (ІршЛкв). Бойки с. Ужок гадали, що в той момент мертвий мав останню можливість “*збудитися*” [211, с. 63]. Семантика цього звичаю насправду криється у глибині століть, та пов’язана із культом предків, яких колись ховали під хатнім порогом [337, с. 234].

Щойно тіло винесли, чужа жінка замітала хату. Використаний віник та сміття кидали у безлюдне місце, а згодом спалювали. Бойки Міжгірщини, роблячи кроки назад, підмітали хвойною гілочкою (“*чатінов*”) [10, арк. 2]. Тут цю дію зазвичай виконувала якась жебрачка, котрій за це давали вівсяний чи житній “*óщипок*” (МжГВБ, МжГСнв). Замітання у цій обрядодії фігурує як поривання усіх зв’язків із померлим. Адже у долинянських говорах і досі побутують фрази на кшталт: “*Йди гет до фράца, ни вертайся, и хвіжу за тобóв замéту!*” Тут помічаємо певну антитезу до відомого на Західній Україні звичаю не мести хату за членом родини, що відправляється у далеку дорогу. Після символічного підмітання оселі двері одразу зачиняли (ІршКшн, РахВдц) [43]. Вважалося, що таким чином вдасться відмежувати хатній простір від згубного впливу мерця, та повести символічний рубіж між життям і смертю.

Попри наведені захисні дійства, у контексті поховальної ритуалістики на цьому етапі варто розглянути серію інших **апотропеїчних обрядів**. Боржавські та марамороські долиняни, щоб швидше забути про втрату, “*на́скоро присідали на сті́льці, де б́ило дереві́ще, як ті́ло несли́ вон [надвір – І. Ч.]*”¹ [17, арк. 15]. У с. Кошелево Хустського району сідали, “*об́и усьо до́броє сі́дало у хві́жи*” [345,

¹ На Турківщині після винесення тіла на порозі розбивали горнятко, у якому стояла свічка, аби “*розбити банóване*” [135, с. 164]. На волинському Поліссі ж радили переспати ніч на лаві, де лежав покійник [289, с. 266].

с. 50]. Повсюдно поширеним в українців та угорців Закарпаття був звичай перевертати стільці чи стіл, що були під труною (СвлРдн, ВинГуд, ВинПдв, ВлкМБ, РахЯсн, УжгДбр) [10, арк. 43; 52; 59; 71; 74]. Семантично ці дії, як і перевертання корита після миття небіжчика, були орієнтовані на неповернення мерця. У бойківських селах члени сім'ї одразу після винесення тіла сідали за стіл і дивилися на дерева, примовляючи: *“Як дерево здоро́воє, так і ми об́и́ б́или здорові”* [368, с. 300]. Сучасні носії традиційної культури стверджують: *“На х́ащу [ліс – І. Ч.] треба диві́ти, а щи вз́ятися за зелéноє, за косі́ці”* [10, арк. 2, 18, 42]. Деінде родичі трималися за хліб, щоб він у хаті *“не переві́уся”* (МжгСнв). Тут же присутніх тричі *“бры́зкали”* свяченою водою. У цьому обряді фігурує символіка зеленого кольору, лісу та живих рослин, що уособлювали життя і довголіття, та, що важливо, протиставлялися смерті. За принципом магії контакту ці ознаки мали передатися членам родини небіжчика.

Окреме місце у похоронному обряді займали **практики, спрямовані на урожайність та достаток**. Бойки на місце, де лежав покійний, клали хліб і сіль. Гуцули сипали туди зерно та тричі обходили стіл, на якому також були хліб з сіллю¹. У селах Турянської долини при винесенні тіла з дому жінка кидала позад себе жито, *“жеб́ы́ б́ыло жит́я”* [58]. На Міжгірщині у цей час перемішували збіжжя та тричі підкидали його угору, аби воно не втратило родючості (МжгПрс, МжгКлч)² [231, с. 268]. Воловецькі бойки на землю клали три *“о́щипкы”* і переїздили через них саньми з *“дереві́щом”*, гадаючи, що інакше хліб може *“забанова́ти”*³ [196, с. 63]. На Свалявщині це робили з мотивацією *“об́и́ мриць був с́ытый тай ни брав урожай”* [51]. А лемки Великоберезнянщини тричі піднімали буханець догори, аби душа мерця вільно летіла до неба [211, с. 63]. Звернімося ще до одного із зафіксованих наративів. Біля померлого не бажано їсти хліба, оскільки навіть одна крихта, що впаде на землю, може спричинити неврожай. Ідентичним за мотивами був і звичай уникати проходження

¹ У інших етнокультурних зонах України на місце покійника ставили сокиру, а родичі тричі обходили *“діжу”*. [198, с. 203; 245, с. 209].

² На Волині зерно сипали по кутах хати [360, с. 157].

³ Банова́ти від угор. bán – шкодувати, тужити.

похоронної процесії через засіяне поле. Тут за законами контагіозної магії ознаки мерця могли бути перенесені на весь урожай [231, с. 269]. Щоб нівелювати цей ефект, ясінянські гуцули обходили все обійстя, торкаючись дерев, куців, тварин та господарських речей зі словами: *“Все живе!”*¹ [63].

На подвір'ї перед труною для священника ставили стіл. Туди клали миску з зерном чи мукою, трьома яйцями і свічкою – *“парастас”* / *“парасташ”*, а також хліб-*“панахіду”*. Труна переважно лежала на санях. У долинянських селах рідні три рази обходили *“деревіще”* і символічно хрестили його. Затим дві жінки з родини тричі передавали під труною вузлик зі збіжжям та сіллю: *“Суль пак дають худобі, обьї не пушла за таздóm собі, а зёрно мішають мёжи насіня, обьї ся не перевелó”*² [176, с. 135]. У пізніші часи такі передавання солі боржавські долиняни розцінювали як ворожіння і намагались не допустити цього (ІршІмс) [17, арк. 5]. Аналіз обрядових дій засвідчує, що в народній уяві смерть здатна осквернити навіть зерно. Тому, аби залишити його *“живим”*, вдавалися до дій магічного характеру. Амбівалентність семантики солі у вищенаведених маніпуляціях розкривалася через її апотропейні властивості та уособлення добробуту, репрезентованого фразеологією *“хліб-сіль”*. Бойки Галичини, приміром, труну з померлим клали на стіл, по чотирьох кутах якого сипали сіль. Відтак родина лизала її при триразовому обходженні мерця [140, с. 336; 262, с. 176-177].

Треба констатувати, що обряди з мотивацією *“аби не бракувало хліба”* на Закарпатті виявилися досить стійкими. Натомість деякі з них, як-от передавання солі попід труною, діахронічно трансформувалися у свідомості народу. Звісно, первісною метою обряду був позитивний вплив на урожайність, та згодом ті самі дії вже сприймалися як ворожіння. Це свідчить про редукцію традиційної обрядовості.

Народна традиція виробила також спеціальні **заходи, що мали сприяти повторному одруженню вдови чи вдівця**³. На Лемківщині жінка, котра хотіла

¹ До речі, цю саму фразу гуцули вживали у разі отримання звістки про смерть.

² Цікаво, що на Буковині, як-от у с. Великий Кучурів Сторожинецького району, попід *“трунуву”* передавали курку, щоби *“відгрібала”* мерцеві дорогу на *“тот світ”* [139, с. 158].

³ Дружину покійного називали *“вдовіця”* / *“одовіця”*, а чоловіка *“вдовіць”*.

вдруге вийти заміж, під час винесення чоловікового тіла виконувала наступні дії. Вона виходила на горище, тричі крутилася і вигукувала: “*Гоп! Тобі звонят – мені гра́вуть!*” (ВлкУжк) [22, арк. 4, 13]. У цьому обряді видно містичне протиставлення дзвона заупокійного та дзвона-пісні. На Гуцульщині, аби не боятися померлого чоловіка, вдова тричі викрикувала його ім’я у пічну трубу (“*ці́вку*”) (РахБгд) [231, с. 270-271]. А ще, “*обьі чим скóрше забьіти*” покійного чоловіка / дружину, радили обкуритися їх волоссям [129, с. 138]. Жінки-бойкині та лемкині, щоб мати шанс на повторне одруження, не застібали (“*заці́нкáли*”) мертвому чоловікові сорочку. Досить поширеною була віра у те, якщо зав’язати хустку покійниці на вузол, то “*її удівіць нігда ся ни вжéнить*” (ІршПрб, ВлкУжк) [19, арк. 5; 22, арк. 4, 18]. Тут за принципом імітативної магії акти застібання-зав’язування переносились на долю іншого з подружжя і могли вплинути на можливість знайти собі нову пару.

Інтерес становить ще один звичаєвий елемент. У долинян вдівець / вдова не йшли за похоронною процесією, якщо не зарікались від одруження вдруге (МукЛал)¹ [1, арк. 19]. Аналогічно, у разі поховання малої дитини, матері заборонялося йти за нею на цвинтар, щоб не занастити інших дітей (ІршГрб) [42]. Такі перестороги, вочевидь, були зумовлені турботою про емоційний стан жінки та її майбутнє материнство. Цього табу дотримувались і лемки Польщі [253, с. 80]. А у деяких селах Свалявщини, аби вберегтись від шкідливого впливу, тіло на цвинтар не супроводжували навіть близькі родичі [123, с. 116]. Згадані обрядові обмеження добре репрезентують концепт “смертного шляху”, що ставав згубним та деструктивним простором для живих.

Важлива роль у похоронному обряді відводилась **прощанню з домашніми тваринами**. Спеціальні дії були націлені на відвернення смертоносного впливу на сімейне господарство. У лемківських селах верхів’я р. Уж, як труна була вже на подвір’ї, зі стайні випускали худобу (“*маржіну*”, “*маргу*”), щоб та не “*зажурилася за газдóв*” [24, арк. 2]. Бойки йшли до стайні і зганяли тварин з

¹ На українському Поліссі вдівець перед виносом труни з померлою дружиною опоясувався червоним поясом та тричі перебігав дорогу [273, с. 44].

місця: “*Треба порушати їх б́ыло*” [10, арк. 2]. Боржавські долиняни обводили корову чи козу навколо домовини. А подекуди тільки відчиняли двері на хліві (ІршНБ) [3, арк. 12]. Дієвим способом відвернення загибелі домашніх тварин було вкладання померлому половини грошової купюри як подяки за його “*газдóваня*” [19, арк. 5]. Цікаво, що на Волині та у центральній частині України існував звичай після винесення тіла зав’язувати ворота червоною стрічкою, “*щоб хазяйство не утікло*” [360, с. 161; 91, с. 638; 198, с. 203]. Тут прослідковуємо семантику червоного кольору, який в народній уяві мав оберегові функції.

У деяких селах марамороських долинян при “*опровóді*” нужденним та вдовам від імені померлого дарували ягнят, поросят чи телят [123, с. 116]. Такий звичай зі словесною формулою “*за помáну*” донині існує у галицьких гуцулів. На закарпатській Бойківщині досі побутує стародавній обряд принесення у жертву курки: “*Ріжут ку́рицю, бо кров треба пустіти, об́ы́ худоба за мертв́ым ни йшла, об́ы́ голова́ за гóлову б́ыла*” [10, арк. 2, 43]. А от у гуцульському с. Богдан був свій звичай “*віддавати гóлову живу за мертву*”. Тут людині, котра клала покійника до труни і тримала його за голову, родина давала щось із своєї худоби. У с. Синевир на Міжгірщині таких людей вибирали за гендерною ознакою мерця і давали за це: жінці – курку, чоловікові – барана [231, с. 267]. Ці звичаї, найімовірніше, були відгомонам архаїчних жертвопринесень на честь небіжчика.

Посеред похорону священник виголошував проповідь (“*на́каз*”, “*ка́заня*”). Тут же він зачитував прощальний лист (“*прóщя*”, “*бовчазлáш*”¹) від імені померлого. Традиційно прощалися від рідних, сусідів, сватів, кумів, похресників та від церкви. Це був один із найемоційніших моментів дійства. Якщо небіжчик був хорошою людиною – “*панотéць*” згадував його добрі вчинки [39]. А. Кожмінова зазначала, що проповідь виголошувалася не на всіх похоронах, а тільки для заможних, оскільки за це священник отримував окрему плату [211, с. 63]. До слова, ще у кінці ХІХ ст. із ним розраховувалися худобою. П.

¹ Бовчазлáш від угор. búcsúzás – прощання.

Богатирьов писав, що йому давали корову, п'ять овець чи навіть пару волів [231, с. 267]. У с. Синевир обов'язковим компонентом дару були дві хлібини та вино [21, арк. 8].

Наприкінці першої частини похорону відбувалося *“последное целованіє”*. Усі присутні на *“опороводі”* цілували *“хрещик”*, а рідні та близькі ще й мерця у чоло. Цей звичай мав двояке пояснення: аби покійний не снівся та щоб зміг упізнати їх на *“тому світі”* [196, с. 62]. Аби не дуже *“бановати”* за померлим, рідні цілували йому ноги (ІршВР) [42]. В угорських селах небіжчика не цілували (ТячОкр, УжгВД) [4, арк. 5; 27, арк. 10]. Щоби не боятися мертвого, радили потриматись за великий палець його ноги або ж просто доторкнутись до тіла. Бойки Міжгірщини при цьому примовляли: *“Як из тебе зыйшли́ силы, обы́ зыйшо́в так страх”* (МжгПлп) [88, с. 46].

Перед забиттям кришки на одязі мерця розв'язували всі вузли. У більшості сіл забите у дворі *“деревіще”* накривали білою скатертю чи простінню (*“веретов”*, *“виріньов”*, *“пλάχтов”*, *“вілахом”*). У боржавських долинях скатертина мала бути вишиваною [17, арк. 14]. І тільки у селах колишнього Марамороського комітату домовину накривали вовняним *“покрувцьом”*, призначеним для священника чи дяка [123, с. 116]. Вважалося, що із закриттям домовини покійний перестає чути і бачити. Респондентка з с. Лалово зазначає: *“Доті́ мертвѣ́й ві́дить сво́є ті́ло у копоршо́ві. Доті́ уві́йн уші́тко ві́дить и чує: ишо́ мы говоримé, як мы ся мо́лиме, як ре́вемé...”* [389, с. 210]. Щодо часу, коли душа втрачала здатність до відчуття, існувало ще кілька версій: подзвін, вдаряння об поріг та печатання гробу.

У пізніші часи труну на цвинтар провадили відкритою. Це пов'язано з бажанням односельців побачити померлого востаннє і у такий спосіб попрощатися з ним [39]. Носіями культури це мотивувалося здебільшого так: *“Ици́ най раз Бо́жое со́нце уві́дить”*. У деяких населених пунктах цей звичай варіювався залежно від конфесії: *“У нас уніа́ты закрыва́ют дереві́ще у дворі, а православні – на кла́дбищови”* (Мжг) [10, арк. 19].

Повсюдно на Закарпатті побутувала традиція відчиняти вікно для

голосіння за небіжчиком. Відчинення вікна у цьому звичаї можна трактувати і як спосіб випускання душі, котра, за народним віруванням, вилітала не через двері, а через вікно. Зазвичай скорботні плачі мали імпровізований характер та виконувались речитативом. Мати ридала за своєю дитиною: “*Йой, коці́бки [ніжки – І. Ч.] мої, коці́бки, уже ни будут ходити по тій зимлі́ци!*” (ВлкУжк) [22, арк. 39]. Діти через вікно голосили (“*йойкали*”) за померлою матір’ю: “*Йой-йой, Боже! Шшо мы без ма́мки б́удеме робі́ти? Як ся б́удеме світовáти?*” (ІршІмс) [17, арк. 16, 39]. Голосіння за рідними мали приблизно такий зміст: “*Ой-йой-йой! Гáздо мій мільй, хоть бы я óченькы свої стрáтила [загубила – І. Ч.], б́йльше тя відіти ни буду...*” (ВлвЛаз); “*Ма́мко моя мїла, лішили сьте ня, закорáвили сьте ся [вперлися – І. Ч.], нич ми ни кáжете...*” (Рах); “*Йой, што йму чині́ти [робити – І. Ч.]? Ко буде мої сїроты кормі́ти?*” (СвлУкл) [129, с. 133-134]; “*Ой, Бóйку, мій Бойку [Боже – І. Ч.]! Хто буде нам тепер хї́жу будувати, хто буде хлі́бця заробляти?*” (ВлвРзт) [196, с. 62].

У поховальних голосіннях Закарпаття мала місце і сороміцька складова, оскільки декламувалися найінтимніші почування. Несміливі меморати з Великого Бичкова свідчать: “*Бу́ла одна жона́, умéр юй чоловік, а она́ плаче на похороні: “Йоооой, дорогий муй ле́бідь, хто мене тепер буде є́...ть?” А пуп мелодією кондака́ співає: “Ни плач, женá, ни побивáйся по сво́ему му́жу, я его и удмо́лю и услужу, а таку́ю бóжсую рабу́ прийду вéчур тай я по...у”* [13, арк. 49-50]. Свого часу Г. Стрипський записав у с. Богдан на Рахівщині вельми неоднозначне голосіння вдови, у котрої перед самим Великоднем (яйцями) помер чоловік-різник: “*Гáздику мій солóдкий! Хто мені зáтне, заго́лит та залу́пит? Хто мені приті́сне? Недалеко було до яєць дотру́тити – а ти не дотру́тив! Жу́ра моя, жу́ра! Незáткана дї́ра (у стрі́сі)! А ти казав, що заші́єси, а ти вмер, та лішій́єси!*” [177, с. 19]. Такі речі І. Ігнатенко відносить до еротико-сміхової культури. Своїми коренями вони, ймовірно, сягають язичницьких поховальних оргій.

Відомо, що колись на Закарпатті був звичай наймати професійних плакальниць чи “*голосільниць*”. Вони побивалися, стогнали, голосили про добрі

діла покійного: “*Чим май сильно ревали, тым май дóbрый быв чоловік*” (ТячКрч) [21, арк. 1]. Цікавий спогад записано від М. Метеньканич із с. Кушниця. На похорон чоловіка жінка найняла (“*наяла*”) плакальниць, а ті не з’явилися, тому вона голосила сама: “*Рúно¹ моя, рúно, шшо м тя дáла дурно! Та щи й úцю [3 кг – І. Ч.] зерна тай блóдо [миску – І. Ч.] пиона, а оні ни прийшли, та най реву сама!*” [43]. У гуцулів, поряд із традиційним трембітанням, також були наймані “*плачки*” [100, с. 47; 139, с. 202]. Це підтверджує співанка-заповіт вмираючого із с. Богдан: “*А тим посéстричкам – пáсїку з пчолáми, щоби за мнов голосіли від хати до ями*” [177, с. 20]. Прагматичним поясненням запрошень найманих виконавиць жанру може бути нещасливе життя з чоловіком і, як наслідок, відсутність жалю за ним. Та здебільшого цей інститут був затребуваний на похоронах самотніх та бездітних людей.

Здавна вірили, що плач-голосіння полегшує дорогу померлого в потойбіччя. Навіть сьогодні недостатній вияв жалоби над тілом вважається проявом неповаги та викликає суспільний осуд. Такий вид проводжання людини в останню путь був відомий ще у стародавньому світі, коли жінки, виявляючи скорботу, вищали, дряпали обличчя та рвали на собі волосся. Щодо давніх слов’ян Ф. Колесса писав, що похоронні голосіння у них були справою професіональних співців [136, с. 5]. Проте сучасні дослідники вважають, що звичай наймати плакальниць не був притаманним українській культурі [303, с. 146; 345, с. 50].

У давнину на Закарпатті, як і по всій Україні, **тіло померлого везли на санях** (“*дьóлогax*”)², запряжених волами, тільки не кіньми. Бойки с. Верхні Ворота волам на роги зав’язували червоні хустки, а на зворотній дорозі вивертали ярмо [108, с. 122-123]. У Міжгірському районі на ярмо вішали рушник (МжгПлп) [88, с. 48]. Про звичай везти покійного саньми писав ще Нестор Літописець [144, с. 157, 213, 241, 260, 342]. Полозний транспорт використовували при похованні київських князів у X-XII ст., лише тоді тягловою

¹ Рúна – скручена у валик вовна з однієї вівці.

² Згадаймо спосіб вивезення за село кволіх літніх людей, де також фігурують сани.

силою були люди [147, с. 25].

Сани використовували (“*хосновáли*”) навіть улітку, оскільки колеса возів мали обручі, які голосно гриміли. Цей стукіт, як пояснюють етнофори, міг порушити спокій померлого [39]. За іншою версією, віз здатен розтрясти тіло¹. Воли у народному сприйнятті були “чистими” тваринами, адже наділялися душею. Спадає на думку ще один із можливих логічних ланцюжків. Воли є витривалішими, ніж коні, адже тягти сани по землі і камінню влітку не легко. П. Богатирьов писав, що коні “*не мають на то дь́ханя*” [231, с. 265]. Ключовою також була версія, що вони можуть осквернити тіло мертвої людини: “*Кóньйв ся скáрідували* [гидувалися – І. Ч.]” [43]. Коні тягнули тільки “*жиді́в*” [196, с. 63]. Їх вважали “*чо́ртовов худобі́нов*”, позаяк відомо, що нечистого завжди зображували з кінськими копитами [170, с. 4]. Втім, у народній уяві й коні й воли виступали медіаторами між двома світами. Використання тяглової сили саме волів можна інтерпретувати й через “престижність” цих тварин, оскільки у традиційному суспільстві купити та тримати волів могли дозволити собі тільки заможні “*та́зди*”. Натомість є й інше трактування, за яким коні асоціювалися із святковістю та урочистістю, а отже були недоречними під час похорону.

У поодиноких гірських селах Рахівщини та Великоберезнянщини, як свідчать мої респонденти, звичай везти мерця на санях улітку побутував ще на поч. 90-х рр. ХХ ст. Він відомий не тільки в українців, а й в інших етнотрадиціях, зокрема у словаків, поляків, сербів, росіян, фінів та інших північних народів [245, с. 345; 334, с. 95]. Корені його сягають дохристиянських часів та пов’язані з ідеями про велику подорож душі після смерті.

Та все ж у більшості долинянських сіл Закарпаття ще з кін. ХІХ ст. труну на перекладах чи кола́х (“*рудинка́х*”) несли чоловіки. Стосовно носилок для труни, то на Іршавщині їх називали “*талі́ба*”, а на Міжгірщині – “*марá*”. Нерідко і в наш час на Закарпатті можна почути прокльони: “*Талі́ба бы ти бы́ла!*”; “*Марá бы тя взяла!*” Лексема “*талі́ба*” походить з угорської мови і означає біду, клопіт,

¹ Цікаво, що через цю пересторогу навіть свиней возили на базар саньми.

безладдя. Вочевидь, цей поховальний атрибут таким номеном почали позначати через етимологічні паралелі хаос / смерть. Мара у слов'янській міфології була богинею ночі та смерті. Похідними від “мари” є слова “мор”, “морок”, “марєво”, “примара”, “смерть” [119, с. 388-389]. Тож зв'язок із потойбіччям у цьому випадку є дуже чітким.

При виході з двору священнику радили не оглядатись, аби не помер ще хтось з родини [217, old. 147]. Із охоронною метою традиція забороняла нести домовину родичам та холостякам. На воротах (“*катури*”) мертвого знову тричі “*кланяли*”, прощаючись з рідним подвір'ям. Затим ворота зачиняли. Коли селом йшов “*упровід*”, односельці, боячись візиту смерті, у жодному разі не дивилися крізь вікно (ІршГрб) [42] та зачиняли двері (ХусКшл) [79, арк. 7]. Акти зачинення дверей, воріт та вікон мали чітке змістове навантаження, позаяк таким чином родина та жителі села символічно відмежовувались від простору смерті. Натомість сани після зняття з них труни у дворі одразу перевертали [108, с. 122].

У ході поховального обряду часто зустрічається така ознака як інвертованість. Сюди відносяться перевертання догори дном корита після миття покійного, а також стільців, стола та саней, на яких лежало його тіло. У галицьких бойків відзначено навіть перевертання наличників вікон і дверей [262, с. 177; 408, с. 17]. Мотивації тут могли бути різними. Перш за все, це вимога незвичного стану речей, що протилежний нормальному, оскільки тіло не “живе”, а “мертве”. У іншому ракурсі ці дії можна розглядати як апотропеїчні, спрямовані на неповернення мерця: “*Обы тот ни впознав місто тай своє домїство*”. Адже в контексті народного світосприйняття душа людини після смерті переходила в інший вимір, перекваліфіковувалася із категорії “свій” у категорію “чужий”.

Дуже чіткими були уявлення закарпатців, що проявлялися у антагонізмі грішний / не грішний. Важливим показником був час смерті: “*Як умре зорями, то добре, а як вєчером, то грїшний небїщик*” [108, с. 171]. Якщо під час похорону йшла гроза, вважали, що покійний був великим грішником, тому не заслужив сонечка (“*годїны*”). Коли день був ясним, казали: “*Добрыи быв*

чильяник, царство му небесноє!” Смерть уві сні трактувалася як “благодатна”. Хоча грішна людина за народним віруванням також могла потрапити у рай: “Хто бы умер від Великóдноѣ п’ятницѣ до Фто́миноѣ недѣлѣ, той напевно піде до царства, бо тогды́ є царство отворено [відкрите – І. Ч.]” [108, с. 172]. Уважні односельці спостерігали за обличчям мерця. Якщо він у труні виглядав молодим, прогнозували: “Молодóє за ним пйде́” (Іршімс) [39]. Коли небіжчик виглядав “фа́йным”, його вважали праведником, якщо “наскунні́в” – грішником. Існували повір’я, пов’язані з водою. Коли, при перенесенні через потік чи іншу водойму, тіло мерця ставало важчим, гадали, що він був дуже грішним, а якщо легшало – прожив чесне життя. Поширеним було уявлення, що могили провалюються тільки у грішників.

В останню путь померлого “управля́ла” похоронна процесія. Попереду неї несли хрест із чорними “лентами”. На Гуцульщині хрест обв’язували вишиваним рушником, який відтак забирав священник [123, с. 116]. У бойківських селах “наві́зы” та хрест несли діти – дівчатка чи хлопчики залежно від статі померлого. Під час похорону неодруженого “заві́сы”, перев’язані рушниками, на кладовище несли з одного боку дівчата, а з іншого – хлопці, що мали “богрийды́” на грудях [43]. У гуцулів на праву руку їм надівали “ко́лач” [129, с. 140]. Ця хода символізувала колону дружок та дружбів. У низинних селах, під впливом угорського звичаю, “дереви́ще” з мертвою дівчиною несли хлопці, а з померлим “легіньо́м” – дівчата [176, с. 135]. Перед труною кидали “коси́ці”¹. На Лемківщині дорогою на цвинтар за усіма мерцями сіяли дикий мак, щоб завадити їх поверненню додому. Бойки Воловеччини, до прикладу, маком обсівали ще й могилу. Семантично мак завдяки своїм наркотичним якостям міг виступати уособленням вічного спокою та сну.

Місце поховання у локальних говорах Закарпаття репрезентувалось кількома назвами. Більшість долинян називали цвинтар “теметі́в”² чи

¹ До слова, квіти, які призначалися для похорону чи будь-коли неслись на цвинтар, після зривання кидали на землю, аби не перевелися.

² Теметі́в від угор. temető – кладовище.

“*теметув*”. Долиняни межиріччя Латориці-Ужа та бойки – “*тинитів*”. Долиняни Свалявщини казали “*тын*”. У сс. Кальник, Горонда та Великі Лучки Мукачівського району зафіксовано локальну назву “*кірітіу*”. Лемки вживали номени “*цвóнтарь*” та “*цýнтарь*”¹. На Гуцульщині найпоширенішим був термін “*цвінтарь*” [113, к. 34].

По дорозі на кладовище, що зазвичай розташовувалося на пагорбі за селом, хода кілька раз зупинялася. Священник читав “Євангеліє” біля всіх придорожніх хрестів та церкви, якщо біля неї проходили². Ці зупинки називалися “*штáціями*”. На “*теметові*” продовжували молитися, “*панотéць*” прибивав віко до труни (коли її не закрили ще у дворі). Після “*Панахíды*” і молитви “*Со дóухы праведнóми*” тіло опускали у яму. Виноградівські долиняни, опускаючи небіжчика до гробу називали його ім’я: “*Обы́ сь знав, тобі так имня́*” (ВинГуд) [52]. Ховали головою на захід, щоб померлий міг спостерігати схід сонця³. Стосовно поховання, то у більшості долинянських та бойківських сіл вживали дієслово “*прятати*”, на Гуцульщині – “*прýтати*”. В окремих населених пунктах зафіксовано лексему “*погріба́ти*”. Тільки у північно-західній частині області лемки та долиняни вживали дієслово “*ховáти*” [113, к. 35].

Наставав кульмінаційний момент поховального обряду. Священник брав “*моты́ку*” і “*печáтав грíб*” – перехрещував могилу, зішкрібаючи трохи глини з чотирьох сторін ями. Щоправда, “*панотця́*” застерігали довго дивитися у яму, вірячи, що тоді в селі часто помиратимуть люди. Водночас близьким родичам теж “*ни суві́тно*” туди зазирати, аби не померти самим (ІршБлк, УжгДбр) [42; 74] та “*жебы́ мрець ни привижа́вся*” (ПрчГР) [57]. Лемки тоді дивилися на ліс – “*на зелéной відверта́ли*” (ВлкУжк) [22, арк. 7]. Натомість ясінянські гуцули, щоб не заглядати у могилу, вдивлялися крізь “*кола́ч*” на сонце. Молоді хлопці в той час заплітали дівчатам коси, аби ті повиходили заміж [63].

До ями кидали все спорядження: “*мірку*”, “*рудинкы́*”, “*гали́бу*”. Затим

¹ Цікаво, що терміном “*теметів*” лемки називали єврейське кладовище [22, арк. 3, 12].

² Поза тим, відзначу, якщо “*помéрший*” належав до знатного роду чи був дяком, похорон відбувався у церкві. Тільки гуцули заносили до церкви усіх мерців.

³ Тільки померлих священників обертали на схід сонця, тобто обличчям до своєї пастви.

священник висипав попіл із кадила, виливав свячену воду, кидав посудину з-під неї та гілки самшиту, якими освячував могилу. Рідні та близькі кидали у яму по кілька грудочок землі. Ключовими тут були наступні аргументи: “*Обы камай* [якнай... – І. Ч.] *скоро забыти мерця*” (Мжг, РахБлн) [10, арк. 2; 14, арк. 7]; “*Жебы вун ся ни снив*” (ВлкЗбр) [33]; “*Жебы му спокуйно спалося і в Бозі спочивалося*” (Прч) [252, с. 250]; “*Оби зимля была така легка, як та рука, шо і верла*” (УжгАнт) [75]. В окремих селах з метою швидко забути про втрату грудку могильної землі ховали за пазухою (ВинШлн) [129, с. 141]. Часто до гробу кидали гроші, щоб душа небіжчика мала чим заплатити за місце [196, с. 63]. Аби відкупитись від загибелі другого з подружжя, у селах верхів’я р. Боржава у яму кидали половину грошової купюри (ІршКшн) [43]. Звичай кидання до могили землі та грошей відомий також у інших українських етнокультурних ареалах [198, с. 205].

Після виконання вищенаведених обрядодій співали “*Вічную пам’ять*” і “*ямаші*” закопувати гріб. Хрест ставили дерев’яний, із дуба чи акації (“*акацвы*”), на якому було видряпано ім’я померлого. Дату смерті вказували не завжди. Розміри хреста визначав віковий чинник, оскільки для дитини встановлювали малий хрестик. Твердій породі дерев перевагу надавали у зв’язку з її довговічністю. Могилу не прикрашали – не ставили ані квітів, ані свічок. Дехто через рік-два на могилі рідних садив дерево: березу, дуб, сливу чи шовковицю (“*іпирю*”). Інколи садили самшит або барвінок [82, с. С. 94-95]. Та, необхідно зазначити, що особливої шани до могил у кін. ХІХ – п. п. ХХ ст. не було. Чеська дослідниця А. Кожмінова зауважувала: “Цвинтарі карпаторуські не обгороджені, як і у словаків. Могили часто без хреста і напису, адже люди у своїй більшості неписьменні. Худоба ходить по гробах, топче і руйнує їх” [211, с. 64]. Таке байдуже ставлення до могил перегукується зі сприйняттям самого мерця як об’єкта небезпеки та страху. Альтернативною є думка, що в умовах багатодітності та тотальної бідності люди просто не знаходили часу для догляду за могилами своїх родичів.

Підбиваючи підсумки до підрозділу, можна констатувати, що традиційний

похорон в українців Закарпаття був громадською подією і відбувався у супроводі священника на третій після смерті день. Попри дотримання канонів церкви, на похороні відбувалося чимало магічних обрядів. Вони мали на меті відмежування від повторного впливу смерті (перевертання стільців, стола і саней; торкання до зелені та вдивляння у бік лісу; замітання оселі; зачинення вікон, дверей та воріт; заборона йти на цвинтар за дитиною / чоловіком / дружиною / родичем; заборона нести тіло близьким; заборона “панотцєві” оглядатись та довго вдивлятись у яму; кидання до могили грошей; заборона заглядати у неї рідним), збереження плідності худоби (зрушення її з місця; обводження навколо труни; відчинення дверей стайні; принесення у жертву курки; дарування худоби біднякам), забезпечення урожайності землі (вкладання на місце покійника хліба з сіллю; обсівання його зерном; передавання зерна і солі попід труною; перемішування та підкидання збіжжя; заборона проходити через засіяне поле; заборона їсти біля мерця), розвіяння смутку та страху (присідання на стільці, де лежала труна; дотик до мерця; цілування його ніг; обкурювання себе його волоссям; кидання в яму чи ховання за пазухою грудки землі), відвернення посмертних візитів мерця (винесення вперед ногами; опускання на порогах та воротах; сіяння за труною та обсіпання могили маком). Специфічні заходи давали шанс на повторне одруження вдови / вдівця. Непересічною рисою закарпатського похорону був інститут найманих плакальниць та сороміцький зміст прощальних голосінь. Стосовно транспортування небіжчика до місця поховання, то у досліджуваній період побутував архаїчний спосіб везти його тільки волами і лише на санях, навіть улітку. Завершальним актом власне поховального обряду було “печáтання грóбу” та встановлення надмогильного хреста.

4. 3. Заупокійна трапеза та річний цикл поминальних обрядів

Інтегральною частиною післяпоховального обрядового комплексу була поминальна вечеря (“комáшня”). Ця назва без суттєвих лексичних варіацій побутовала на всіх теренах Закарпаття. Її походження дослідники виводять від угор. *komaság* – кумання, тобто обід для кумів. За іншою версією, лексема була

запозичена з румунської мови, де *comeseán* – співтраpezник [118, с. 532]. Так само йменували поминки і гуцули Галичини та лемки Словаччини [179, с. 165]. У закарпатських гуцульських селах Богдан та Луги зафіксовано лексему “*комáшльи*”, а у Лазещині та Квасах – “*посвітини*”. Лемки вживали назву “*горячіна*”. А у селах верхів’я р. Люта лексема фігурувала у множині “*комáшни*” [113, к. 36]. Генетично звичай влаштування останньої вечері споріднений із вищезгаданими тризнами на честь мерця. Колись з музикою, танцями, брязканням зброї та іграми ця традиція активно побутувала у поляків, чехів, хорватів, сербів, греків, румунів, білорусів, росіян, литовців та германських народів [139, с. 204, 216-220]. Хоча вже з XII ст. язичницькі тризни практикувалися у реліктовій ретушованій християнством формі як поминальний бенкет [187, с. 149].

У поминках брали участь близькі родичі, куми, сусіди померлого, “*ямаші*”, інколи священник із дяками. “*Комáшни*” не справляли за самогубцем. Після похорону дитини зазвичай робили “*малу́ комáшню*”, на яку запрошували сусідських дітей.

“*Послідню вичірю*” влаштовували у хаті. Біля воріт обов’язково клали відро з водою та рушник. Кожному належало умити лице та руки, “*обы́ тотó всьо пйшлó з водóв*”. Як бачимо, мотив очищення / витирання фіксував поривання контакту з мерцем та зі смертю у всіх її проявах. Ці заходи виконувались як з гігієнічною, так і з магічно-очисною метою. Відро з водою залишали надворі до ранку, “*обы́ дрúгí помéрши рóдичі ся мýли*” (МукГнд, ІршВР) [37]. Святу воду, що була в оселі під час похорону, виливали. За народним уявленням, вона втрачала свої властивості, оскільки зустрілася зі смертю. Цікаво, що поляки при поверненні з цвинтаря вдавалися навіть до миття волів, що тягнули небіжчика [209, с. 184].

Влітку столи накривали на подвір’ї. При цьому завжди виділяли місце та ставили посуд для покійного. На “*комáшни*” зазвичай подавали “*пасу́лю колочéну, крúмплі, квашену капусту, нáчинку, фáнкы, штрúгли, узвáр*”. На стіл клали декілька “*склянóк пáлинки*” чи графін (“*канчй́в*”) вина. У лемків на

“горячіну” готували страви, які полюбляв померлий [22, арк. 8]. Під час поминок не стукалися (“цоркалися”), не співали та не сміялися вголос. Коли “комашня” була у заможних, бідні приходили, аби попоїсти. Серед висловів-мотивацій була наступна: “Идемé, бо будеме їсти пасулю з сýром!” (ІршКшн) [43]. На Бойківщині до сих пір відома паремія: “Як умре богáтый, та всі йдут ховáти, а як умре убóгый, то й нема дорóгы” [16, арк. 8]. Під час “комашні” за неодруженим батьки щедро пригощали присутніх, мовляв: “Туй справляю весіля свому сýнови / доньці” [108, с. 173].

На Гуцульщині та подекуди на Лемківщині, як-от у с. Бегендяцька Пастіль, задушну трапезу відправляли на могилі покійного [14, арк. 8; 231, с. 267]. Аналогічно робили і болгари [363, с. 67]. Варто зауважити, що у віддалених гірських селах Закарпаття мерця несли на цвинтар після “комашні” [176, с. 136].

Обов’язковою ритуальною стравою у більшості сіл було “кóливо” – варена пшениця з медом. Прикрашали страву сушеними сливами та горіхами, викладаючи з них хрест. Посередині клали свічку, яка горіла під час похорону. “Кóливо” на початку “комашні” мали скуштувати всі присутні. Таким чином виражалася єдність у скорботі. А кількість з’їдених зернин передбачала кількість “Отченашів”, які належало відмовити (ІршДвг)¹ [20, арк. 1].

В обрядовому приготуванні “кóлива” простежуються деякі паралелі з різдвяною обрядовістю, адже страва є схожою на кутю. Щодо обрядів родильного циклу, можна вказати на спорідненість “кóлива” з “бабиною кашею” українських поліщуків. Цікаво, що у гагаузів Молдови ритуальну кашу в честь народження дитини йменували “колев” [237, с. 190]. Та найімовірніше, готування “кóлива” є уламком давньослов’янських поховальних звичаїв, де чи не єдиною поминальною стравою була каша [363, с. 67]. Х. Вовк наділяв її доісторичним характером [245, с. 210]. Лексема “кóливо” походить від давньогр. κόλλυβα – варена пшениця [118, с. 511]. А звичай поминального підношення із зерна та фруктів був відомий ще в античні часи і прийшов на українські землі разом з

¹ На Покутті гадали, скільки зернят буде з’їдено – стільки гріхів покійного анулюється [313, с. 243].

християнізацією. Щодо символіки страви, то зерно тут символізує прийдешнє воскресіння мертвих, а мед – блаженство життя вічного [155, с. 71-72]. Пшениця та мед у “*кóливі*” також були символами родючості, себто програмували рід на своє продовження. Дещо в іншому аспекті, зважаючи на очисні властивості меду, споживання страви належало до засобів катартичної магії.

На сьогодні ареал побутування звичаю готувати “*кóливо*”, за моїми даними, на Закарпатті обмежується Іршавським районом. В Україні ця традиція існувала на Гуцульщині, Буковині, Покутті, Поділлі, Поліссі та Причорномор’ї [313, с. 243; 351, с. 320]. На Буковині, наприклад, робили “*коливецé*”. Це був хліб у решеті, прикрашений сухофруктами, а у великодньому часі ще й писанками [139, с. 149]. Споживання “*кóлива*” на поминках фігурувало також у етнотрадиціях білорусів та росіян [379, с. 146].

На “*комáшни*” розділяли (різали чи розламували) ритуальний хліб-“*панахíду*”¹. Солодкі “*штру́гли*” подекуди, як-от у сс. Малий Раковець та Луково, брали з собою додому. А от в інших селах гостинці брали тільки з “*на́ємних псавты́рь*”. Богданські гуцули обдаровували всіх присутніх певними жертвними предметами “*за прости́бих*”², або “*дава́ли у та́йстру шос з їди*”³. В околицях смт. Ясіня “*колачі*” роздавали присутнім залежно від статі померлого⁴.

У долинянських та бойківських селах Закарпаття після “*комáшни*” страви зі столу не прибирали. При спробах з’ясувати причини цього звичаю переважно звучала відповідь: “*Но пак отó так є. Такій сохтáш* [звичай – І. Ч.]” [3, арк. 12]. Евентуально залишення їжі було призначене для споживання померлих предків (як і води для їх миття). Поза тим, це могло бути пов’язано із заборонаю працювати членам сім’ї.

Знанням у народі був специфічний метод визначення присутності душі мерця. Для цього обернутим решетом на стіл сіяли муку, ставили повну склянку

¹ “*Панахíду*” та інший хліб носили на столи у решеті.

² Прости́бих від “прости Біг”.

³ Галицькі гуцули називали ці подарунки “*пода́вниками*”.

⁴ На Одещині також відомий звичай обдаровування всіх присутніх калачами, хустками чи рушниками [410, с. 12]. Бувало, що учасники трапези, виходячи, брали з собою будь-яку річ з хати померлого [17, арк. 17].

води і тим же решетом усе накривали [42]. У селах долини р. Тур'ї на місце, де лежав покійник, клали навхрест соломі, зверху миску зі свяченою водою і навколо посипали мукою [57]. Якщо душа приходила “*вичіряти*” чи купатися, то лишала по собі знак – пташині сліди на муці. Зменшення кількості води трактувалось аналогічно. Цими даними підтверджуються орнітоморфні уявлення закарпатців про душу. Припускаю, що ключем до такого уособлення стали паралелі вирій / рай, небо / потойбіччя, себто місця мешкання птахів та душ. Дослідники ж здавна наділяли птахів роллю медіаторів між світом живих і світом мертвих [274, с. 611; 319, с. 95].

У випадку, коли людина “*умéлла*” не висповіданою, на підвіконня ставили вино, щоб душа сорок днів причащалася (МукЛал) [382, с. 668]. Для померлого залишали по ложці кожної страви та “*погáр молока*” (ХусКшл, РахЯсн) [79, арк. 7; 63]. На Іршавщині ж молоко ставили тільки для “*босоркáнь, шио молоко удбирáли*” (ІршПрб) [19, арк. 6]. Бойки клали на вікно рушник, воду та хліб: “*Через сорок днів выддають рушник удовіці, хліб – корові, а воду выливають, де ся ни хóдит*” (Мжг) [10, арк. 2, 18, 41]. На Лемківщині у першу ніч застеляли стіл рушником, клали хліб, воду та засвічували свічку (ВлкУжк) [22, арк. 13]. Гуцули ж воду на вікні тримали дев'ять днів (РахВдц) [78, арк. 9]. У наведених ритуалах помічаємо віру в матеріальність душі, що потребувала годування, причащання та миття. Українці Причорномор'я, наприклад, залишали для душі калач та підсолоджену воду [324, с. 169]. Тут також знаходимо паралелі з різдвяною обрядовістю та поліськими календарними поминками (“*дéдами*”), після яких наїдки залишали до ранку – для мертвих [237, с. 220].

На Бойківщині та у перечинсько-березнянських долинях після “*комáшині*” люди знову сходилися на “*відсвічованя*” чи “*бúти лопаткы*”. Там, за словами Л. Дем'яна, “*бáвилися щи гíрше, як пéрвоѳ но́чи, бо вже дяків ниє*” [108, с. 123]. Головною мотивацією цих забав виступало те, що у цю ніч не годиться спати – “*тréба стерегти душічку*”. Цілу ніч у хаті мала горіти свічка. Натомість у гуцулів свічки горіли до сорока днів, “*аби душі сьи відко по хаті ходити*”.

На другий день після похорону родина йшла до церкви на Службу. У

с. Лази на Воловеччині найближчі родичі поминали небіжчика з вином та хлібом на могилі [16, арк. 7]. Повсюдно практикували миття одягу померлого, а також усього майна, що використовувалося під час “*псавтырі*”, похорону та “*комашні*”: “*Усьо́ мўсай кро́зі [через – І. Ч.] во́ду пропу́стити*”. Спалювати речі покійника суворо заборонялося. Зачасту одяг “*уд умéрцины*” роздавали бідним, аби ті молилися за спасіння душі [39]. Ясінянські гуцули ж вважали за необхідне купити і дати цілий комплект одяжі одній убогій людині [15, арк. 14].

У селах бойків, боржавських, ужанських і марамороських долинян “*псавтырю*” та поминальну вечерю влаштовували на сороковий після смерті день (“*сороко́ва*”, “*сороко́віна*”) та через рік (“*рі́чна*”, “*роко́віна*”, “*годо́ва*”, “*годо́віна*”). Ці “*псавтырі*” намагалися справити скоріше за визначені дні, “*обы́ ско́рше прія́лися*”. Звичай читати “Псалтир” на дев’ятий день (“*тыжньова́*”, “*тижньовина*”) з’явився порівняно не давно [10, арк. 42; 17, арк. 16]. Хоча це робили не всі: “*Тко [хто – І. Ч.] быв го́ден – чині́в*” [44]. Негласним правилом у деяких долинянських та бойківських селах було готувати одну з цих трьох “*савтырь*” “*на́пісно*”, тобто зі всіма пісними стравами (ІршІмс, Мжг) [10, арк. 2; 17, арк. 15].

У поодиноких селах колишньої Мараморощини був звичай на сороковий день дзвонити за померлим в усі дзвони і справляти обід для бідних [167, с. 199]. Гадалося, що тоді на гостину приходила і душа небіжчика. Рахівські гуцули на сороковини та роковини пекли по сорок “*колачі́в*” для запрошених. Тоді ж відвідували могилу з наїдками: “*Иду́т на цві́нтарь, несу́т гости́ни. Ві́п’ют там, іди́ шос...*” (РахБлн)¹ [14, арк. 8]. Вважалося, що без відзначення цих дат “*душа не може бути спокійнов і буде блудіти, як привид*” (РахБгд) [85, с. 58].

Описані “*псавтырі*” називались “*на́снними*”, оскільки на них запрошували вибірково. Обов’язковою була присутність дяків та “*читáлників*”. Щодо дев’ятини, то на Ужгородщині та Міжгірщині на цю “*савтырю*” кликали “*самы́х удови́ць*” (УжгДбр, УжгАнт, МжгСнв) [74; 75; 21, арк. 8]. Наступного дня “*по*

¹ В угорських селах у ці дні також відвідували могилу, але без їжі (УжгГлч) [46].

псавты́ри” у долинянських селах неодмінно правилась заупокійна “Служба” чи “Парастас”¹. Рідні несли до церкви миску з кукурудзою (“*тинги́рицьов*”, “*кинди́рицьов*”, “*мелайо́м*”), квасолею, пшеницею або мукою, трьома яйцями і свічкою. До того ж часто давали інші продукти та гроші (ІршКшн) [82, с. 98]. Такий приніс за аналогією йменувався “*парастасом*”. Слід відзначити, коли мова йшла про власну пожертву, допомогу, молитву, відвідини церкви, похорону чи “*псавты́ри*”, закарпатці завжди додавали застережну фразу “*ни впоноша́вучи*”. Це щоб не хвалитись доброю справою та не образити небесні сили: “*Далі сьме на Парастас, ни впоноша́вучи, та най Біг при́йме*” [17, арк. 31].

Щоправда, читання “Псалтиря” через тиждень, на сороковий день та через рік відбувалося не всюди. На Гуцульщині, Лемківщині та у багатьох селах долини рр. Тересля, Латориця та Уж обходилися церковними “Служба́ми” [65; 66; 35; 50]. У долині р. Тур’ї в ці дні семеро вдів молилися “*Ружа́ниць*”, а рідні давали до церкви муку зі свічкою та вино [57].

Штрихом, який доповнить наведений матеріал, стане народне уявлення про подорож душі. Так, на “*тот світ*” вона відправляється на сороковий після смерті день, а доти “*сидить у хы́жи – ни́де́ ни йде*” (МукЧин) [2, арк. 8]. Тому до сорока днів не слід йти на могилу. За іншою версією, у цей час душа проходить двадцять “*мыта́рств*” – звітує за свої земні діла разом із ангелом-охоронцем, котрий намагається її врятувати від пекла (МукЛал) [1, арк. 17]. Тож душа померлого здійснює ініціальну подорож, проходячи по специфічному відрізьку сакрального простору, де панує особливий час, що розділяє “свій” і “чужий” хронотоп. Причому діставшись пункту призначення, душа переходить у статус померлого предка [332, с. 137]. А після сорокового дня останній раз спускається на землю, аби відвідати найважливіші для неї місця. Тоді прощається зі своїм земним помешканням і відправляється на суд Божий. За народним віруванням, людське тіло “*розпа́даться*” на дев’ятий день, а серце – на сороковий [34].

¹ Парастас від грец. Παράστασις – стояння поруч.

Доцільно розглянути багатогранну символіку числа сорок. Так, вагітність тривала близько сорока тижнів, такою ж була тривалість післяпологового стану в днях, сорок днів душа померлого проходила митарства, через сорок днів його поминали. Сорок – одне із найбільш символічно значимих чисел Біблії. У Святому Письмі це число згадується 150 разів. До прикладу, сорок днів і ночей тривав всесвітній потоп, сорок років Мойсей водив свій народ по пустелі, сорок днів він провів на горі Синай, сорок років у Ізраїлі правили Давид і Соломон, Ісус лежав у гробі сорок годин, а на сороковий після Воскресіння день він вознісся на небо. Тривалість Великого посту також складає сорок днів на знак Ісусового посту в пустелі. У контексті цього дослідження число сорок символізує перехідні періоди у житті людини. Воно актуалізує очікування, очищення, випробування та подорож.

Жалобу (“*дяс*”¹, “*жуло́бу*”) за померлими (батьками, дітьми, рідними братами / сестрами) у закарпатській сім’ї тримали рік. Та були категорії родичів, термін жалю за якими скорочувався до сорока днів (свекруха / свекор, тесть / теща, зять / невістка, дід / баба, двоюрідний брат / сестра, уйко / уйна, стрий / стрийна, шовгор / тітка). За визначенням Р. Гузія, траур, як пракультурна форма вираження смутку, пов’язана із ритуалізацією афективного прояву горя [408, с. 10]. Основну символічну значимість мали візуальні маркери зовнішності. Рідні “*дясувáли*” носячи чорне вбрання, а жінки – ще й чорні хустки. У с. Кушниця на Іршавщині “*дяс*” показували не зібраною в “*гу́лька*” / “*контъ*” косою, яка мала звисати на плечі [43]. У бойків рік після поховання чоловіка жінка не заплітала волосся. Цікаво, що гуцули Галичини не стриглися і не голилися сорок днів по смерті рідних. Однак у закарпатських гуцулів такого звичаю не зафіксовано.

Розглядаючи поховально-поминальні обряди, доречно звернути увагу на семіотику чорного кольору. Чорними були ризи священника, церковні хоругви, стрічки, скатерті, одежа та головні убори близької родини. У народній свідомості чорний був кольором жалоби, а ще – це колір темряви, ночі та землі. Й нині

¹ Дяс від угор. *gyász* – траур.

доводиться чути застереження батьків своїм дітям стосовно вбрання: “*Шшо сь уже в чорно́ті? Я ци жити хочу!*” Це свідчить про те, що в уяві народу існує чітке розмежування колористики на веселу та сумтну. А використання останньої навіть здатне спровокувати смерть. Щоправда, у кольоровій гамі обряду поховання чітко постає паралель чорне / біле. Ці два протилежні кольори маркують одне поняття “смерть”: одяг і спорядження мерця були білими, а одяг і атрибути живих у скорботі – чорними.

Що стосується заборон, то вони накладалися на одяг червоного кольору, певні господарські роботи, влаштування весіль та участь у розвагах. Особливо застерігали від танців, бо гадали, що так можна затоптати землю над померлим (ПрчСмр) [58]. Не “*дясувáли*” на Великдень, а за дітьми до семи років жалобу не тримали взагалі [17, арк. 27]. Припиняли вияв скорботи за три дні до чи після роковин, тільки не того самого дня.

Встановлені традицією **господарські табу** виходили далеко за межі хатнього простору і поширювались на усе село. Допоки не засипана яма, намагалися не орати землю, не садити розсаду та садовину. Вважалося, що посаджене у такий день загине або не дасть урожаю (ВлкУжк, ІршДвг) [43]. Того дня не консервували (“*закла́дували*”), не починали вишивати рушник та будувати хату, а також не садили на яйця (“*насáжували*”) квочку [382, с. 666]. Якщо ж це було вкрай необхідно, ужоцькі бойки клали до гнізда залізо, відоме своїми захисними властивостями (ВлкВлс) [231, с. 268]. Наведені заборони не становили особливості закарпатського поховального обряду, а були відомі й в інших українських та слов'янських ареалах [198, с. 199]. Вони засвідчували причетність до виявлення шани померлому усієї сільської громади.

Домашній простір не втрачав рис сакральності навіть після поховання. За народним повір'ям, протягом сорока днів родичі померлого все ще не починали ніяких важливих робіт. До дев'яти днів з оселі не вимітали сміття, “*жебь́и ду́шу ни ву́мести*” (ПрчПрш) [58]. Рік по смерті не білили хату. Вірили, що інакше можна вигнати із “*обшáря*” душу небіжчика, котра ще могла навідуватися додому. Подекуди радили залишити небіленою частину стелі (“*плафо́на*”,

“новаль”) чи кута (МукГнд, ВлкУжк, МжгПрс). У бойківських селах не прикрашали дім на Зелені свята [231, с. 243]. Загалом протягом року не починали ніякого будівництва (ІршІмс) [39]. Подекуди рідним у жалобі рік не дозволялося працювати на городі чи у полі (МжгПрс), розводити худобу та птицю (ВлвЛаз).

Звернімо увагу на особливе обрядове навантаження хатнього простору. Мова йтиме про вікна та двері. Як відомо, стук пташки у вікно вважався провісником смерті. Його відчиняли, щоб людина могла спокійно “спочіти”; через нього не дивились під час “опроводу”; зачиняли під час подзвону та похоронної ходи односельці; через нього голосили за рідними. На вікно ставили воду, вино, їжу для душі та вішали рушник. Його обставляли охоронними предметами від згубних візитів мерця. Як стає зрозуміло, у народній уяві вікно було межею між земним та загробним світом. Та все ж за аналогією вікно-смерть, можемо припустити, що ця межа була зсунута в бік потойбіччя. Щодо дверей – основного входу в дім, то вони уособлювали все обійстя. Саме там небіжчика тричі опускали, символічно прощаючись від його імені. Не випадково після винесення тіла двері зачиняли, ніби пориваючи зв’язки зі світом мертвих.

Наведені фрагменти матеріалу та супровідний його аналіз приводять до узагальнень. Поминальні трапези з обов’язковим споживанням ритуальних страв на Закарпатті не були унікальним явищем, а мали загальнослов’янський характер. Поминальною стравою у краї було “кóливо”, споживання якого мало полегшити страждання небіжчика. З метою молитовно допомоги душі на “тому світі” практикувалось обдаровування учасників “комáшні” чи “псавт’ірі” гостинцями та жертвування одягу бідним. Поза тим, в українців Закарпаття домінували уявлення про матеріальність душі, що потребувала годування, причащення та миття. Концепт душа-пташка репрезентувався способами з’ясування приходу душі, що мала залишити по собі пташині сліди. Не випадково птахи були провісниками смерті, а зозулю питали про тривалість життя. Народне сприйняття потойбічного існування репрезентувалось чіткою схемою подорожі душі до сорокового дня. Згідно з цим віруванням була вироблена традиція поминати небіжчика на дев’ятий і сороковий день, а також через рік після смерті.

У такі дні за його упокій читали “Псалтир” вдома чи наймали “Службу” у храмі. Жалоба за померлим головно проявлялася у носінні чорної одежі, табу на веселощі та певні господарські роботи (вимітання сміття; побілка, прикрашання та будівництво хати; робота на городі чи у полі; розведення худоби та птиці).

Із наведеного матеріалу можна зробити такі **висновки до розділу**:

Характерною особливістю досліджуваного комплексу обрядів є значне ареальне поширення багатьох давніх повір'їв та їх фрагментарне збереження у сучасній світоглядній традиції населення Закарпаття. У поховально-поминальній звичаєвості краю кін. ХІХ – п. п. ХХ ст. чітко відбиті погляди на посмертне буття та взаємодію світу мертвих зі світом живих. Поняття смерті у народній свідомості підлягало евфемізації. Сталі фразеологічні конструкції обігрували певний художній образ чи ознаку, але прямо не називали їх.

Вшанування померлого включало заходи, що виходили далеко за рамки утилітарно необхідних поховальних операцій. Адже вкладання у труну особистих речей покійного та грошей, поховальні голосіння, звичай готувати “*кóливо*”, залишати їжу для душі – це прояви культу предків. Традиційне влаштування ігор, бенкету на честь померлого (“*комáшині*”), принесення жертви у вигляді курки, без сумніву, є пережитковими компонентами давньослов'янського обряду тризни, присвяченого поклонінню язичницьким богам. Ці обряди були спрямовані на нівелювання межі з потойбіччям та продовження взаємовідносин між живими і мертвими. Хоча розглянуті у розділі ігри при померлому та жартівливо-еротичні голосіння з погляду сучасника є виявом девіантності, у традиційному суспільстві вони вписувалися у рамки дозволеного, що підтверджують численні джерела. Ремінісценціями прадавніх звичаїв на теренах краю також були: вивезення німечних людей помирати за межі села; вбивство конаючих за допомогою дикої тварини; магічні ритуали з “небезпечними” мерцями; запрошення найманих плакальниць; обрядові трембітання; використання саней та волів для перевезення тіла.

Уявлення про смерть та потойбіччя на Закарпатті були диспропорційними та еkleктичними. Загальній атмосфері смутку та скорботи суперечили такі

явища, як: віра у життя після смерті; релікти віри у реінкарнацію; побутування еротико-сміхових забав та голосінь; обряди, націлені на продовження щасливого життя родини. Тут згадаю і про амбівалентне сприйняття до померлого. З одного боку його бояться, з іншого – шанують. У домі створюють необхідні умови для комфортного перебування душі (залишають воду, вино, хліб та рушник; не викидають сміття; не білять хату) і водночас прагнуть якнайшвидше відмежуватися від смерті (замітають хату; обертають стільці; відкланюють від порогу; зачиняють вікна, двері і ворота; перуть все, що було в контакті з мерцем).

Народна традиція передбачала дотримання низки поховальних звичаїв, рекомендацій, приписів та заборон, що мали апотропеїчний характер та виражали турботу про небіжчика у потойбіччі. Дуже часто обряди були мотивовані страхом перед світом мертвих, а віра у загробне життя мерців доповнювалась вірою у їх надприродну силу. Ключовим завданням на передпоховальному та післяпоховальному етапі виступало піклування про душу і потойбічне благополуччя мерця. У власне поховальній частині на перший план виходили охоронно-захисні дії для нівелювання смертоносного впливу на родичів, господарство, худобу та урожай.

Однією з найіманентніших рис похоронної обрядовості на досліджуваній території можна відмітити тривале збереження у ній багатьох надзвичайно самобутніх і архаїчних явищ. Результати цього дослідження дозволяють говорити про існування найдавнішого культу предків на теренах краю. Хоча у структурно-функціональному аспекті язичницький культ модифікувався християнськими впливами.

Підсумовуючи скажу, що більшість поховальних звичаїв українців Закарпаття схожі до звичаїв населення інших українських земель, оскільки і перші й другі є реліктами давньослов'янських традицій. Тож це свідчить про загальноетнічну єдність культурної генези. Поряд з тим, семантичні риси поховально-поминальної обрядовості Закарпаття вказують на близькість до традицій багатьох інших народів Європи. Але найяскравіше інтегративні функції культури проявляються у генетично споріднених етносів, якими є слов'яни.

ВИСНОВКИ

Сімейна обрядовість українців Закарпаття увібрала в себе релікти архаїчного світосприйняття та християнської моралі і є тим ключовим концептом, що дозволяє простежити загальну візію культурогенезу краю. У процесі дослідження встановлено, що сімейна обрядовість етноісторичного Закарпаття, зважаючи на природно-географічні умови та ізолюваність від урбаністичних центрів, відзначається автентичною самобутністю, консервативністю та тяглістю з часів Київської Русі. Народини, одруження та поховання є типологічно однорідними кульмінаційними обрядами життєвого циклу людини, що дуже виразно репрезентують традиційну духовну культуру.

➤ У дисертації проаналізовано наявний спектр фахової літератури, що дозволив почерпнути вартісний матеріал про традиції населення інших історико-етнографічних регіонів України та провести іноетнічні паралелі. Джерельну базу роботи склали неопубліковані та опубліковані джерела. Провідною ланкою виступили матеріали індивідуальних етнографічних експедицій теренами Закарпаття 2010-2020 років, у ході яких, на основі авторських квестіонарів, зібрано багатий варіаціями фактографічний матеріал. Він та ряд інших рукописних архівних джерел у науковий обіг вводяться уперше. Методи, підходи та принципи, використані при підготовці даної роботи, обрано згідно з прийнятою в дослідницькій літературі методикою досліджень.

➤ У студії представлено порівняльний аналіз сімейних обрядів у етнографічних груп Закарпаття – долинян, гуцулів, бойків та лемків. Водночас за основу взято матеріал із ареалу проживання долинян, адже їх територія є найбільшою. Не зважаючи на відмінності в обрядовій сфері закарпатських етнографічних груп, явною є їх культурна взаємодія. Польові матеріали дають змогу стверджувати, що власне гуцульські, бойківські та лемківські обрядові компоненти доповнюються долинянськими впливами і навпаки. Щодо міжетнічних культурних впливів, у роботі часто проводяться обрядові паралелі з традиціями угорців, словаків, румунів та інших народів. Тож праця не є

обмежена Закарпаттям – тут застосована компаративістика. Значна увага звернена на суміжні частини: галицьку Бойківщину, галицьку та буковинську Гуцульщину, словацьку та польську Лемківщину. Є матеріали із Волині, Поділля, Покуття, Полісся, Наддніпрянської України. У результаті наукових пошуків і методологічних засад знайдено таку особливість: попри стійку праукраїнську основу, у сімейній обрядовості Закарпаття чітко вираженими є запозичення із традиційної культури сусідніх етносів. Взаємопроникнення представлені на рівні назв та сценарію ритуалів, найменувань атрибутів і особливо у фольклорі. Як-от у деяких піснях із околиць Виноградова половина слів угорські: “*Прике́двешный му́й любас, / Енге́ду́й ми ищи́ раз. / Бо як пуйду до Пешту, / Та вісо ся ни верну*”¹; “*Йой Їштенем-Боже, / Из сіми жона́ми. / Медьек а корчма́ба, / А оні за нами*”². Загалом велика кількість ключових компонентів сімейних обрядів українців Закарпаття збігається чи є подібною до тих, що репрезентують обрядовість не лише всіх українців, а й інших слов’янських та неслов’янських народів. А це у свою чергу засвідчує європейську спільність традицій.

➤ На основі експедиційних досліджень родильних обрядів доведено, що вагітна жінка перебувала в особливому лімінальному статусі, який передбачав визначені традицією заборони, обмеження та ряд рекомендацій. З’ясовано, що пологи завжди були таємничим і водночас найскладнішим актом родильної обрядовості. Жінка в пологах у народній уяві перебувала на межі життя і смерті. У цей сакральний процес могла втручатися лише одна особа – баба-повитуха. Традиційну родопоміч розглянуто у двох аспектах: виділено раціонально-прагматичні обрядодії та звичаї з ірраціональними умоглядними вчинками. Окремо розглянуто перші дії з новонародженим, спрямовані на його олюднення, соціалізацію та захист від злих сил. Констатовано, що післяпологові обряди мали завершити соціальну адаптацію дитини та повторну суспільну інтеграцію породіллі. Народний звичай вимагав якнайшвидшого хрещення

¹ “Солодкий мій коханий, / Відпусти мене ще раз. / Бо як піду до Пешту, / То назад не повернусь”.

² “Ой Боже-Боже, / Из цими жінками. / Підемо у корчму, / А вони за нами”.

немовляти, позаяк у разі смерті його автоматично відносили до демонічних істот. Ім'я дитині обирали за календарем або ж на честь старших представників роду. Провідна роль в обряді хрестин належала хрещеним батькам, котрих традиційно зараховували до родинного кола.

➤ Етнографічні джерела, що стосуються весільної обрядовості, дають змогу стверджувати: найяскравішою обрядодією передвесільного етапу було сватання, що супроводжувалось різноманітними алегоричними вербальними формулами. Церковні оповіді та заручини були закріпленням згоди на шлюб і привселюдним оголошенням цієї події. У роботі аргументовано, що власне весілля було найбільш насиченим у смисловому плані. Барвінкові обряди та виготовлення весільних атрибутів належали до чітко регламентованих дійств. Вінчання на Закарпатті могло відбуватись як у день весілля, так і задовго до нього. Однак церковний шлюб не санкціонував початку подружнього життя. Право на нього давало лише повне виконання весільного сценарію. У звичаєвих переходах молодих крилося безліч архаїчних традицій, і вони різнилися від села до села. Спільні трапези та взаємний дарообмін символізували об'єднання та замирення двох родів. Кульмінаційним був обряд завивання нареченої, що маркував її перехід до стану жіноцтва. Епілогом дійства виступала післявесільна гостина, провідною ідеєю якої була подяка головним учасникам обряду.

➤ Результати польових розслідувань поховально-поминальної обрядовості дають можливість підсумувати, що в українців Закарпаття стійко побутувало уявлення, за яким смерть людини є лише переселенням її душі із одного світу до іншого. Обґрунтовано, що ключовим завданням на передпоховальному етапі було сприяти “правильному” переходу до посмертного існування. Зафіксовано специфіку спорядження неодружених, дітей та “небезпечних” мерців. Встановлено, що особливим у звичаєвості краю є колективне читання “Псалтиря” та проведення ігор при померлому навіть на поч. ХХІ ст. Попри суспільні та церковні чинності прощання, на похороні відбувалося безліч магічних обрядів, що своєю метою мали уникнення наступних смертей у родині чи селі, розвіяння смутку та страху, збереження плідності худоби, урожайності

землі тощо. Самобутніми реаліями обряду були інститут найманих плакальниць та сороміцький зміст прощальних голосінь. Поминальні трапези з обов'язковим споживанням ритуальних страв фактично являли собою релікти давньослов'янських тризн. Основною концепцією всього поховального ритуалу був культ предків та вшанування померлих, які нібито мають патрунувати живих із “того світу”.

➤ Аналіз сімейної обрядовості Закарпаття не можливий поза контекстом християнства, адже хрещення, вінчання та поховання проводилися виключно священником. З'ясовано, що ці церковні обряди у традиційному суспільстві доповнювалися, навіть затьмарювалися, величезною кількістю магічних дій. Останні за своєю значимістю для людини часом превалювали над християнськими. Витоки цього синкретизму в обрядовості сягають давньоруських часів, коли відбулося змішування ідеологічної думки церкви з уже побутуючими язичницькими поведінковими нормами. У ході цього дослідження визначено, що такий симбіоз світоглядів проявлявся під час пологів, у момент появи на світ немовляти, під час хрещення, барвінкового обряду, вінчання, спорядження та поховання мерця. Щодо усього спектру магічних дій сімейної обрядовості українців Закарпаття, то у більшості вони підпорядковані законам симпатичної (імітативної) і контагіозної магії з домінуванням мотивів подібності та контакту.

➤ У дисертації науково пояснено етимологію номінацій, виявлено символіку і семантику ритуалів (родопомічних дій повитухи, перших маніпуляцій з немовлям, хрестин та гостин на їх честь, кумівських відвідин породіллі, виводин, пострижин; сватання, оглядин, заручин, дівич-вечора, барвінкоплетіння, вінчання, першого приходу молодої у дім чоловіка та її завивання у хустку, спільного умивання молодої пари, післявесільних гостин; дій біля помираючого, спорядження тіла мерця, спільних читань “Псалтиря”, забав біля померлого, магічно-захисних практик, похорону, голосінь за небіжчиком та заупокійної трапези на його честь). Встановлено, що з плином часу деякі з них змінили свою семантику або редукувалися. У студії досліджено семіотику

основних атрибутів сімейної обрядовості (хустки чи рушника на воротах, “шестинедільської по́стелі”, крижми; барвінку, вінчальних вінків, весільного хліба та знамення; труни, ритуального хліба, “кóлива”, чорного вбрання). Також окреслено етновербальні стереотипи етнографічних груп Закарпаття, що дає можливість простежити риси лінгвоментальності. У зв’язку з цим наведено значну кількість лексичних варіацій у назвах обрядів, звичаїв та атрибутів.

➤ Простежено гендерну стратифікацію персонажного коду в обрядах сімейного циклу. Попри превалюючі патріархальні принципи, ключова роль тут належала жінкам. Родильну обрядовість узагалі можна назвати F-центричною, оскільки у центрі уваги тут вагітна, породілля, баба-повитуха, “шестинеділька” та хрещена мати. Жінки виношували, народжували, купали, сповивали, годували та виховували дітей, вони ж приймали й пологи. Чільними персонажами, що репрезентують весілля, були наречені. Однак домінуючий образ нареченої, її матері, свекрухи, хрещеної, “придánки”, свашок, дружок, кухарок своєю значимістю затьмарювали молодого, батька, свекра, хрещеного, дружбів та навіть старосту. Жінки готували їжу, пекли обрядовий хліб, вили вінки, “лáткали”, одягали та завивали молоду. У поховально-поминальній звичаєвості вже відчутний певний гендерний дисонанс. Тут жінки турбувалися дотриманням усіх необхідних вимог трауру в хатньому просторі, носили чорне вбрання та хустку, споряджали тіло мерця, голосили за ним, здійснювали апотропеїчні дії в день похорону, стежили за виконанням поминальних ритуалів, рік тримали жалобу. Навіть сама смерть в уявленні закарпатців була жінкою. Чоловіки ж залучалися до миття та спорядження померлого, тільки вони копали могилу, здебільшого несли труну, не голилися і не носили головних уборів до трьох днів.

➤ У результаті багаторічних досліджень комплексу родильних, весільних та поховальних звичаїв констатовано, що проведення обрядів легітимізувало події життєвого циклу людини. Вони були потрібні, аби перевести їх у статус “справжніх”. Адже участь у цих дійствах сільської громади засвідчувала, що народження дитини, укладення шлюбу та смерть таки відбулися. Також обряди фіксували новий статус своїх об’єктів. Більше того,

тільки запрограмованість індивіда на правильний життєвий сценарій (одруження, народження дитини та смерть) робило його повноцінним членом соціуму. Так, за рік спільного життя і навіть швидше традиція вимагала від подружжя первістка. Це була єдина визнана шлюбна стратегія, що вписувалась у тогочасний тип мислення. Жінку, котра не народила жодної дитини, вважали неповноцінною. Проте народження позашлюбної викидало її на маргінес сільської громади. Життя для такої жінки могло скластися лише у разі одруження та законного материнства. Ментальні стереотипи патріархального суспільства проявлялися у прагненні народжувати самих хлопців, на що молодих орієнтували ще на весіллі. Загалом для мешканця Закарпаття кін. XIX – п. п. XX ст. нормативним було народитися, охреститися, одружитися, народити та виховати своїх дітей, бажано їх одружити і померти.

Підсумовуючи виклад, скажу, що сімейна обрядовість залишається однією з найважливіших складових духовної культури Закарпаття. Зберігаючи загальноукраїнські типологічні риси та доповнюючись іноетнічними впливами, вона становить довершену, внутрішньо організовану та логічно взаємозв'язану систему, що власне і маркує її специфіку. Заповнивши етнологічну лакуну у вивченні сімейної обрядовості краю, відкриється можливість виходу на ширшу матрицю духовної культури, вималюється зріз традиційного пласту життя і полегшиться дослідження проблем етногенезу та етнічної історії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

ДЖЕРЕЛА

1. Неопубліковані джерела

Архів Інституту народознавства НАН України

1. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 803. Зош. № 1. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Лалово Мукачівського р-ну Закарпатської обл., 2014 р., 20 арк.

2. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 803. Зош. № 2. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Чинадієво Мукачівського р-ну Закарпатської обл., 2014 р., 13 арк.

3. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 804. Зош. № 3. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Нижнє Болотнє Іршавського р-ну Закарпатської обл., 2015 р., 12 арк.

4. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 804. Зош. № 4. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Округла (Керекгедь) Тячівського р-ну Закарпатської обл., 2015 р., 5 арк.

5. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 804. Зош. № 9. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.”, зафіксовані Черленяк

(Керечанин) Іванною Василівною у сс. Жнятино, Давидково Мукачівського р-ну, м. Мукачево Закарпатської обл., 2015 р., 3 арк.

6. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 805. Зош. № 13. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Буковець Верховинського р-ну Івано-Франківської обл., 2016 р., 7 арк.

7. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 805. Зош. № 14. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. с. Станькова Калушського р-ну Івано-Франківської обл., 2016 р., 2 арк.

8. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 805. Зош. № 26. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Залужжя Мукачівського р-ну Закарпатської обл., 2016 р., 2 арк.

9. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 805. Зош. №27. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Стебні Верховинського р-ну Івано-Франківської обл., 2016 р., 1 арк.

10. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 806. Зош. № 11. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у смт. Міжгір'я Закарпатської обл., 2017 р., 44 арк.

11. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 806. Зош. № 16. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк

(Керечанин) Іванною Василівною у с. Мала Копаня Виноградівського р-ну Закарпатської обл., 2017 р., 1 арк.

12. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 806. Зош. № 5. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Видричка Рахівського р-ну Закарпатської обл., 2017 р., 7 арк.

13. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 806. Зош. № 6. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у смт. Великий Бичків Рахівського р-ну Закарпатської обл., 2017 р., 54 арк.

14. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 806. Зош. № 7. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Білин Рахівського р-ну Закарпатської обл., 2017 р., 8 арк.

15. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 806. Зош. № 8. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл., 2017 р., 14 арк.

16. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 807. Зош. № 10. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Верхні Ворота Воловецького р-ну Закарпатської обл., 2018 р., 8 арк.

17. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 807. Зош. № 12. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк

(Керечанин) Іванною Василівною у с. Імстичово Іршавського р-ну Закарпатської обл., 2018 р., 45 арк.

18. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 807. Зош. № 15. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Ромочевиця Мукачівського р-ну Закарпатської обл., 2018 р., 2 арк.

19. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 807. Зош. № 17. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Великий Раковець Іршавського р-ну Закарпатської обл., 2018 р., 11 арк.

20. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 807. Зош. № 18. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Довге Іршавського р-ну Закарпатської обл., 2018 р., 2 арк.

21. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 817. Зош. № 19. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Синевир Міжгірського р-ну Закарпатської обл., 2019 р., 8 арк.

22. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 817. Зош. № 20. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Ужок Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл., 2019 р., 65 арк.

23. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 817. Зош. № 21. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.”, зафіксовані Черленяк

(Керечанин) Іванною Василівною у с. Волосянка Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл., 2019 р., 10 арк.

24. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 817. Зош. № 22. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Луг Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл., 2019 р., 2 арк.

25. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 817. Зош. № 23. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Лубня Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл., 2019 р., 5 арк.

26. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 817. Зош. № 24. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Сіль Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл., 2019 р., 3 арк.

27. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 817. Зош. № 25. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Велика Добронь Ужгородського р-ну Закарпатської обл., 2019 р., 10 арк.

Архів Лабораторії етнології, фольклористики та краєзнавства

ім. М. П. Тиводара ДВНЗ “Ужгородський національний університет”

28. Зошит польових матеріалів 1995 р. з с. Кибляри Ужгородського району.

29. Зошит польових матеріалів Адамчук Антоніни, 2006 р. з с. Лопухово (Лопухів) Тячівського району.

30. Зошит польових матеріалів Бердаря Тараса, 1995 р. з с. Тарасівка Тячівського району.

31. Зошит польових матеріалів Бляшинця В. І., з с. Липовець Хустського району.
32. Зошит польових матеріалів Гаврилка Петра, 1968 р. з с. Богдан Рахівського району.
33. Зошит польових матеріалів Ганько Наталії, 1995 р. з с. Забрідь Великоберезнянського району.
34. Зошит польових матеріалів Гончаренко Яни, 2009 р. з с. Нижні Ремети Березівського району.
35. Зошит польових матеріалів Гуци Оксани, 2001 р. з с. Середнє Ужгородського району.
36. Зошит польових матеріалів з с. Великі Ком'яти Виноградівського району.
37. Зошит польових матеріалів Зіньковської М. С., 2008 р. з с. Гандеровиця Мукачівського району.
38. Зошит польових матеріалів Карпенко Мирослави, 2001 р. з с. Солотвино Тячівського району.
39. Зошит польових матеріалів Керечанин Іванни, 2010 р. з с. Імстичово Іршавського району.
40. Зошит польових матеріалів Керечанин Іванни, 2012 р. з с. Чорний Потік Іршавського району.
41. Зошит польових матеріалів Керечанин Іванни, 2014 р. з с. Довге Іршавського району.
42. Зошит польових матеріалів Керечанин Іванни, 2014 р. з с. Імстичово Іршавського району.
43. Зошит польових матеріалів Керечанин Іванни, 2014 р. з с. Кушниця Іршавського району.
44. Зошит польових матеріалів Керечанин Іванни, 2014 р. з с. Чорний Потік Іршавського району.
45. Зошит польових матеріалів Копчі Емми, 1981 р. з с. Сіль Великоберезнянського району.

46. Зошит польових матеріалів Костьо А., 1997 р. з с. Галоч Ужгородського району.
47. Зошит польових матеріалів Кулича Михайла, 1967 р. з с. Мирча Великоберезннського району.
48. Зошит польових матеріалів Куприлина Г. М., з с. Драгово Хустського району.
49. Зошит польових матеріалів Лемак Любові, 2000 р. з с. Дулово Тячівського району.
50. Зошит польових матеріалів Макари Вікторії, з с. Кам'яниця Ужгородського району.
51. Зошит польових матеріалів Марфинець Марини, 2010 р. з с. Керецьки Свалявського району.
52. Зошит польових матеріалів Мацоли Вікторії, 2004 р. з с. Гудя Виноградівського району.
53. Зошит польових матеріалів Мошколи О. Ю., 1978 р. з с. Заріччя Іршавського району.
54. Зошит польових матеріалів Нипчака Юрія, 1965 р. з с. Верхнє Водяне (Вишня Апша) Рахівського району.
55. Зошит польових матеріалів Олексика Андрія, 1967 р. з с. Доробратово Іршавського району.
56. Зошит польових матеріалів Олексій Діани, 2006 р. з с. Діброва (Нижня Апша) Тячівського району.
57. Зошит польових матеріалів Омельчук Ганни, 2010 р. з с. Тур'я Ремета Перечинського району.
58. Зошит польових матеріалів Панчук Т. з сіл Турянської долини.
59. Зошит польових матеріалів Пичкар Віолети, 2007 р. з с. Родниківка Свалявського району.
60. Зошит польових матеріалів Попович Кароліни, 2010 р. з с. Криве (Крива) Тячівського району.

61. Зошит польових матеріалів Попович Яни, 2000 р. з с. Підвиноградів Виноградівського району.
62. Зошит польових матеріалів Прокоп М. Т., з с. Іза Хустського району.
63. Зошит польових матеріалів Рекрутяка Михайла, 2015 р. з сс. Лазещина, Стебний, смт. Ясіня Рахівського району.
64. Зошит польових матеріалів Савки Інни, 2005 р. з с. Черногорова Великоберезнянського району.
65. Зошит польових матеріалів Сороки А., 1994 р. з с. Руське Поле Тячівського району.
66. Зошит польових матеріалів Танинець Гретти, 2010 р. з с. Голубине Свалявського району.
67. Зошит польових матеріалів Терека Оттіли, 2001 р. з с. Тросник Виноградівського району.
68. Зошит польових матеріалів Тромболи Даяни, 2013 р. з с. Чорнотисів Виноградівського району.
69. Зошит польових матеріалів Фозекош Любові, 2004 р. з с. Свобода Берегівського району.
70. Зошит польових матеріалів Фурть Віти, з с. Дусино Свалявського району.
71. Зошит польових матеріалів Хохруна Олександра, з с. Малий Березний Великоберезнянського району.
72. Зошит польових матеріалів Чейпеш Іванни, 2004 р. з с. Королево Виноградівського району.
73. Зошит польових матеріалів Човбан Ірини, 2010 р. з с. Сасово Виноградівського району.
74. Зошит польових матеріалів Шпонтан Крістіни, 2003 р. з с. Дубрівка Ужгородського району.
75. Зошит польових матеріалів Штил Ольги, 2004 р. з с. Анталовці Ужгородського району.

76. Зошит польових матеріалів Яворської Алли, 1987 р. з с. Велика Уголька (Велика Угля) Тячівського району.

77. Збірка матеріалів із етнографічної практики Нагалки Наталії (Закарпатська обл. Іршавський р-н, с. Лисичово), 16–17 листопада 2014 р. 9 арк.

78. Збірка матеріалів із етнографічної практики Опріш Ленуци (Закарпатська обл., Рахівський р-н, сс. Водиця та Плаюц), 10 липня – 27 липня 2015 р. 21 арк.

79. Збірка матеріалів із етнографічної практики Скоби Андрія (Закарпатська обл., Хустський р-н, с. Кошелево), 26 липня – 12 серпня 2015 р. 15 арк.

80. Збірка матеріалів із етнографічної практики Федак Вікторії (Закарпатська обл., Рахівський р-н, сс. Луг, Ділове, Великий Бичків, Косівська Поляна, Водиця, Костилівка, Кобилицька Поляна, Верхнє Водяне, Хмелівка), 29 червня – 19 липня 2016 р. 53 арк.

81. Баккай В. Традиційна весільна обрядовість гуцулів Ясінянської долини кінця XIX – першої половини XX ст.: дипломна робота / Ужгородський державний університет. Ужгород, 1999. 72 с.

82. Керечанин І. Традиційні сімейні свята українців Закарпаття першої половини XX ст. (за матеріалами сіл Іршавського району): дипломна робота / Ужгородський національний університет. Ужгород, 2014. 134 с.

83. Лучкевич В. Гуцульське весілля: етнографічний опис: дипломна робота / Ужгородський державний університет. Ужгород, 1961. 99 с.

84. Мицьо А. Народне весілля лемків Закарпаття кінця XIX – початку XX ст.: курсова робота / Ужгородський державний університет. Ужгород, 1975. 34 с.

85. Підвисоцька Н. Господарство і традиційна культура богданських гуцулів кінця XIX – початку XX ст.: дипломна робота / Ужгородський національний університет. Ужгород, 2004. 89 с.

86. Савчук С. Народне традиційне весілля українців Волівеччини п. п. XX ст.: курсова робота / Ужгородський державний університет. Ужгород, 1985. 23 с.

87. Січка М. Традиційна культура і господарство села Пацканьово Ужгородського району Закарпатської області (др. пол. XIX – п. п. XX ст.): дипломна робота / Ужгородський національний університет. Ужгород, 2006. 103 с.

88. Ціфрак М. Традиційні свята і обряди бойків Міжгірського району кінця XIX – початку XX століття (За матеріалами сіл Пилипець, Подобовець, Розтока): дипломна робота / Ужгородський національний університет. Ужгород, 2001. 67 с.

2. Опубліковані джерела

89. Балецький Е. Ё въ чинадѣвскомъ говорѣ. *Зоря Hajnal*. Унгварь, 1943. Р. III. Ч. 1–4. С. 225–228.

90. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Дилленбург: Благая весть, 2002. 921 с.

91. Василев М. Къ малорусскимъ похороннымъ обрядамъ. *Киевская старина*. 1889. № 5–6. С. 635–638.

92. Верхратский І. Знадоби для пізнання угорско-руських говорів. *Записки Наукового Товариства імени Шевченка*. Львів, 1899. Т. XXVII. С. 1–68.

93. Весілля: у двох книгах / упоряд. Шубравська М. М. (тексти, примітки), Правдюк О. А. (нотний матеріал). Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 1. 454 с.

94. Весілля: у двох книгах / упоряд. Шубравська М. М. (тексти, примітки), Правдюк О. А. (нотний матеріал). Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 2. 478 с.

95. Ворон А. Гуцульські звичаї. *Подкарпатска Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1932. Р. IX. Ч. 1–3. С. 27–34.

96. Ворон А. Підкарпатські гуцули. *Подкарпатска Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1931. Р. VIII. Ч. 7. С. 149–153.

97. Гаджега В. Додатки до історії Русинів и руських церковей в бувшій жупі Змплинській. Часть I. *Одбитка из Наукового зборника товариства “Просвіта” за 1930–1931 рр.* Ужгород, 1931. Р. VII–VIII. 167 с.

98. Галич І., Копач М. Пісенний фольклор села Волосянка: тексти, особливості функціонування. *Краєзнавча конференція учнівської молоді “Мій рідний край очима сучасників”*. 2016. 28 с.

99. Гнатюк В. Бойківське весіле у Мшанци (Старосамбірського повіта). *Матеріяли до українсько-руської етнології*. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1908 Т. X. Ч. II. С. 1–29.

100. Гнатюк В. Гуцулы. *Подкарпатска Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1923. Р. I. Ч. 1. С. 19–23; 1924. Р. I. Ч. 2. С. 43–50; Ч. 3. С. 79–85; Ч. 4. С. 110–114.

101. Гнатюк В. Етнографічні матеріяли з Угорської Руси. Легенди і новелі. *Етнографічний збірник НТШ*. Львів, 1897. Т. III. 236 с.

102. Гнатюк В. Забави при мерци. *Записки Наукового Товариства імени Шевченка*. Львів, 1902. Т. XLVII. С. 112–118.

103. Гнатюк В. Угроруські духовні вірші. *Записки Наукового Товариства імени Шевченка*. Львів, 1902. Т. XLVII. С. 69–111.

104. Годинка А. Час гурше ги вода... Русинські тексти. / ред. М. Капраль. Ніредьгаза, 2005. 234 с.

105. Головацкий Я. Язык южнорусский и его нарѣчія / Возняк М. До вияснення національних поглядів Якова Головацького в 1848 р. (Перша редакція “Розправи о язиці южно-руским і его нарѣчіях”). *Записки Наукового Товариства імени Шевченка*. Львів, 1914. Т. CXXI. С. 142–172.

106. Гордієнко Г. Село Вишне Студене. Суспільно-господарський та культурно-побутовий образ верховинського села. *Подкарпатска Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1936. Р. XII–XIII. С. 41–53.

107. Гриша О. Весілля у Гадяцькому повіті, у Полтавщині. *Матеріяли до українсько-руської етнології*. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1899. Т. I. С. 111–156.

108. Демян Л. Похоронні обряды и вированя из веречанского округа. *Подкарпатска Русь*. Ужгород: Педагогичне товариство Подк. Руси, 1926. Р. III. Ч. 5. С. 108–112; Ч. 7–8. С. 170–175; Ч. 10. С. 224–225; 1927. Р. IV. Ч. 1. С. 15–16; Ч. 2. С. 43–44; Ч. 4. С. 86–88; Ч. 5. С. 121–123.

109. Демянъ И. Крестины на Верховинѣ. *Наука*. Унгварь: Акційне общество “УНЮ”, 1913. № 5. С. 26–28.

110. Демянъ Л. Верховинськѣ спѣванки на крестинахъ. *Наука*. Унгварь: Акційне общество “УНЮ”, 1913. № 5. С. 28.

111. Демянъ Л. Крестины на окресности Верецьких в звычайх і пѣснях. *Подкарпатска Русь*. Ужгород: Педагогичне товариство Подк. Руси, 1927. Р. IV. Ч. 8. С. 189–191.

112. Демянъ Л. Свадьба (весѣля) въ околици Вышнихъ Верецькихъ. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1942. Р. II. С. 201–204, 212–216, 224–227, 233–236.

113. Дзендзелівський Й. О. Лінгвістичний атлас українських народних говорів Закарпатської області УРСР (лексика). У III ч. Ужгород: УЖДУ, 1958. Ч. I. 294 с.

114. Дзендзелівський Й. О. Лінгвістичний атлас українських народних говорів Закарпатської області УРСР (лексика). У III ч. Ужгород: УЖДУ, 1960. Ч. II. 212 с.

115. Дзендзелівський Й. О. Лінгвістичний атлас українських народних говорів Закарпатської області України (лексика). У III ч. Ужгород, 1993. Ч. III. 464 с.

116. Довгун В. Ярмарки на дѣвчата. *Наш родный край*. Тячово, 1926. Р. IV. Ч. 6. С. 81–83.

117. Етимологічний словник української мови: в 7 т. / редкол. О. С. Мельничук (головний ред.) та ін.; уклад.: Р. В. Болдирев та ін. Київ: Наукова думка, 1982. Т. 1: А–Г. 632 с.

118. Етимологічний словник української мови: в 7 т. / редкол. О. С. Мельничук (головний ред.) та ін.; уклад.: Н. С. Родзевич та ін. Київ: Наукова думка, 1985. Т. 2: Д–Копці. 572 с.

119. Етимологічний словник української мови: в 7 т. / Редкол. О. С. Мельничук (головний ред.) та ін.; уклад.: Р. В. Болдирєв та ін. Київ: Наукова думка, 1989. Т. 3: Кора–М. 552 с.

120. Етимологічний словник української мови: у 7 т. / редкол. О. С. Мельничук (голов. ред.) та ін.; уклад.: Р. В. Болдирєв та ін. Київ: Наукова думка, 2003. Т. 4: Н–П. 656 с.

121. Етимологічний словник української мови: у 7 т. / редкол. О. С. Мельничук (голов. ред.) та ін.; уклад.: Р. В. Болдирєв та ін. Київ: Наукова думка, 2006. Т. 5: Р–Т. 704 с.

122. Етимологічний словник української мови: у 7 т. / редкол. О. С. Мельничук (голов. ред.) та ін.; уклад.: Г. П. Півторак та ін. Київ: Наукова думка, 2012. Т. 6: У–Я. 568 с.

123. Жаткович Ю. Етнографическій очерк угро-руских. *Етнографическій очерк угро-руских: Комплексне видання /* упоряд. і передм. О. С. Мазурка. Ужгород: Мистецька лінія, 2007. С. 62-144.

124. Жаткович Ю. Етнографическій очерк угро-руских. *Мазурок О. С. Юрій Жаткович як історик та етнограф.* Ужгород: УжНУ, 2001. С. 163–246.

125. Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Руси. *Етнографічний збірник НТШ.* Львів, 1896. Т. II. С. 1–38.

126. Жаткович Ю. Монографія села Стройна. *Мазурок О. Найбільший учений і найбільш компетентний в етнографічних справах священник-русин у цілій Угорщині (До 155-річчя від дня народження Юрія Жатковича).* Ужгород: Карпатська вежа, 2010. С. 161–172.

127. Жупань И. Прадѣдовщина Подкарпатской Руси. *Научный сборникъ в память Евгения Ивановича Сабова.* Унгварь, 1935. Вип. 5. С. 19–26.

128. Заплетал Ф. Міста і села Закарпаття: фотоальбом / передм. М. Мушинки; упоряд. М. Мушинка, М. Сирохман. Ужгород: Видавництво Олександра Гаркуші, 2016. 176 с.
129. Изворинъ А. Похоронный звычай у подкарпатских русинов (Загальний опись). *Зоря-Најнал*. Унгварь, 1942. Р. II. Ч. 1–2. С. 130–144.
130. Керечанин В. Мукачівщина: низинне народне весілля. Ой парадна свальба у Карпатах! *Новини Закарпаття*. 1996. 17 серпня. С. 12.
131. Керечанин В. Рахівщина: гірське народне весілля. Ой парадна свальба у Карпатах! *Новини Закарпаття*. 1996. 3 серпня. С. 12.
132. Керечанин В. Хустщина: передгірське народне весілля. Ой парадна свальба у Карпатах! *Новини Закарпаття*. 1996. 10 серпня. С. 12.
133. Клочурак С. С. До волі: спомини. Нью-Йорк: Карпатський союз, 1978. 189 с.
134. Кміт Ю. Бойківське весіле в Гвіздци (Турківський повіт). *Матеріяли до українсько-руської етнології*. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1908 Т. X. Ч. II. С. 82–100.
135. Кміт Ю. Похоронні звичаї і вірування у Бойків. *Записки Наукового Товариства імени Шевченка*. Львів, 1915. Т. СХХІІ. С. 161–166.
136. Колесса Ф. Українські народні думи у відношенню до пісень, віршів і похоронних голосінь. *Записки Наукового Товариства імени Шевченка*. Львів, 1899. Т. СХХХІІ. С. 1–64.
137. Коломийки Прикарпаття. Науково-популярне видання / збирач та впорядник Я. Куняк. Івано-Франківськ: Місто НВ, 2006. 600 с.
138. Кузеля З. Бойківське весіле в Лавочнім (Стрийського повіта). *Матеріяли до українсько-руської етнології*. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1908. Т. X. Ч. II. С. 121–150.
139. Кузеля З. Посижіне і забави при мерци в українськiм похороннiм обрядi. *Записки Наукового Товариства імени Шевченка*. Львів, 1914. Т. СХХІ. С. 173–224; 1915. Т. СХХІІ. С. 103–160.

140. Кузьов І. Житє-бутє, звичаї и обычаї горского народу. *Зоря*. Львів, 1889. № 20. С. 336–352.
141. Левассер де Боплан Г. Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до Трансільванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і веденням воєн / переклад з руанського видання 1660 року. Київ, 2012. 168 с.
142. Левинський В. Бойківське весіле в Доброгостові (Дрогобицького повіта). *Матеріяли до українсько-руської етнології*. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1908. Т. X. Ч. II. С. 101–120.
143. Лихварь-Данечковъ М. М. Русская свадьба на Спішѣ (Записано въ Каменкѣ). *Научный сборникъ в память Евгения Ивановича Сабова*. Унгварь, 1935. Вип. 5. С. 31–40.
144. Літопис Руський. За Іпатським списком / пер. з давньорус. Л. Махновець; відп. ред. О. Мишанич. Київ: Дніпро, 1989. 592 с.
145. Маркуш О. Я русин. *Наш родный край*. Тячово, 1923. Ч. 8. С. 6–10.
146. Мисюк І. Ю. Весілля на Гуцульщині. Снятин: Прут-Принт, 1999. 116 с.
147. Мицюк О. К. Сани в похоронах верховинців Карпат. *Подкарпатска Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1932. Р. IX. № 1–3. С. 24–26.
148. Молитовний псалтир. Львів, 2008. 407 с.
149. Недзельський Е. Похоронний обычай на Поткарпатской Руси. *Ужгородский народный Голос*. Ужгород, 1933. С. 122–127.
150. Овсак Н. Хрестини у Сѣльцях. *Наш родный край*. Тячево, 1926. Р. IV. Ч. 9. С. 160.
151. Онищук А. З народного життя гуцулів. Родини і хрестини та дитина до шостого року життя. *Матеріяли до української етнології*. Львів, 1912. Т. XV. С. 90–113.
152. Панькевич И. Причинки до познання обряду крестин на Подкарп. Руси. *Подкарпатска Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1927. Р. IV. Ч. 10. С. 235–237.

153. Парлаг М. І. Весілля в селі Буковець на Мукачівщині [насправді Воловеччині – І. Ч.]. Записав М. Парлаг у 1930–1933 рр. *Весілля: у 2 книгах /* упоряд.: Шубравська М. М., Правдюк О. А.; редкол.: О. І. Дей (голова), М. М. Гордійчук та ін. Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 2. С. 232–247.

154. Петровъ А. Лопатка. Игры угрорусскаго народа въ Мараморышскомъ комитатѣ, въ Терешулѣ и Дубовомъ. *Листокъ*. Унгварь, 1892. Г. VIII. № 16. 15 августа. С. 184–189.

155. Покровский Д. Словарь церковных терминов. Sharon, Massachusetts: “Izograh Studio”, 2002. 166 с.

156. Попелич Г. Весільний обряд у с. Лази Воловецького району: творча робота / Лазівська ЗОШ І–ІІ ст. 1990. 6 с.

157. Потушняк В. Похорон. *Наш родный край*. Тячово, 1930. Р. VIII. Ч. 6. С. 184–185.

158. Потушняк Ф. Пища и напитки в похоронномъ обрядѣ. *Русское слово*. Ужгород, 1941. 22, 23, 29 октября, 2 ноября.

159. Потушняк Ф. Серп у похоронному обряді. *Доповіді та повідомлення Ужгородського державного університету. Серія історична*. Ужгород, 1958. № 2. С. 65–66.

160. Потушняк Ф. “На хотарь”. Останки одного суворого звичаю. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1942. Р. II. С. 127–129.

161. Потушняк Ф. “Злѣ очи” и “уроки” въ народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1943. Р. III. С. 221–224.

162. Потушняк Ф. Вода, земля и воздухъ (въ народномъ вѣрованю). *Зоря-Најнал*. Унгварь, 1942. Р. II. Ч. 3–4. С. 351–376.

163. Потушняк Ф. Жертва въ народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1943. Р. III. С. 138–140.

164. Потушняк Ф. Клятва въ народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1943. Р. III. С. 127–130.

165. Потушнякъ Ф. Крестъ и крестная сила в народномъ вѣрованю. *Русская правда*. Ужгород, 1940. 19, 20, 21, 23 апреля.

166. Потушнякъ Ф. Межа и дорога въ народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1942. Р. II. С. 172–175.

167. Потушнякъ Ф. Останки культу предковъ. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1943. Р. III С. 198–202.

168. Потушнякъ Ф. Подорожъ душѣ на другой свѣтъ (Слѣди о перевозникови). *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1943. Р. III. С. 176–177.

169. Потушнякъ Ф. Самоубійцѣ въ народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1941. Р. I. С. 21–22, 31–32.

170. Потушнякъ Ф. Сани въ похоронномъ обрядѣ. *Недѣля*. Унгварь, 1942. 27 септембра. Р. II. Ч. 38. С. 4.

171. Потушнякъ Ф. Чорнокнижники въ народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1941. Р. I. С. 136–138.

172. Потушнякъ Ф. Якъ народъ дѣлится себе. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1942. Р. II. Ч. 7. С. 185–188.

173. Псалтирь. Львів, 1994. 432 с.

174. Росоха С. Народження и крещеня. *Наш родный край*. Тячово, 1930. Р. VIII. Ч. 6. С. 182–184.

175. Рошкевич О. Обряды і пісні весільні люду руського в селі Лолин Стрийського повіту / записала О. Рошкевич, опрацював І. Франко, 1886. *Весілля: у 2 книгах*. Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 2. С. 73–124.

176. Сабов О. Про угорських русинів (Реферат книги). *Мазурок О. Орест Сабов та його книга про угорських русинів*. Ужгород: Карпатська вежа, 2011. С. 97–167.

177. Свенціцький І. Похоронні голосіння. *Етнографічний збірник НТШ*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 1–129.

178. Свистун В. Руська сватба в селі Колбасові на Сочачині 1928 р. *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1930. Р. VII. Ч. 9–10. С. 194–199.

179. Свистун В. Село Ковбасово. *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1930. Р. VII. Ч. 7–8. С. 162–165.

180. Свѣтлик П. Дводушник (Народне повѣря – Боржавська долина). *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1931. Р. VIII. Ч. 2–3. С. 52–56.

181. Свѣтлик П. З народноѣ філософіѣ (Околиця Бѣлок). *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1932. Р. IX. Ч. 1–3. С. 34–39.

182. Свѣтлик П. Значѣня снов в народном повѣрѣ на Боржавской долині. *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1931. Р. VIII. Ч. 5–6. С. 117–119.

183. Свѣтлик П. Моє родне село. *Наш родный край*. 1937. Р. XV. С. 128–131.

184. Свѣтлик П. Народнѣ повѣря, ворожки, примовки і обычаѣ села Имстичева – Бер. Верховина. *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1929. Р. VI. Ч. 4. С. 86–91; Ч. 5. С. 113–116; Ч. 6. С. 144–146.

185. Симоненко І. Ф. Быт населения Закарпатской области (по материалам экспедиции 1945–1947 гг.). *Советская этнография*. 1948. № 1. С. 63–89.

186. Симоненко І. Ф. Свадебные обряды в Закарпатской области. *Советская этнография*. 1946. № 4. С. 125–141.

187. Синиця Є. В. Тризна. *Енциклопедія історії України: у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій та ін.* Київ: Наукова думка, 2013. Т. 10: Т–Я. С. 149.

188. Скубеничъ М. Крестины, свадьбы и похороны. *Наука*. Унгварь, 1912. № 11. С. 2–5.

189. Словник символів / під ред.: М. Дмитренка, О. Потапенка та ін. Київ: Вид-во часопису “Народознавство”, 1997. 156 с.

190. Туряникъ. Свадьба въ долинь Турѣ. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1942. Р. II. Ч. 3. С. 21–24; Ч. 4. С. 30–32; Ч. 5. С. 37–39.

191. Філіп Л. Додатки до історії села Ботар Виноградівського району. *Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею*. Ужгород: Патент, 2005. Вип. VII. С. 118–130.

192. Філіп Л. Обряди і звичаї угорців Закарпаття пов'язані з народженням дитини (кін. XIX – поч. XX ст.; на матеріалах Ужгородського району). *Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею*. Ужгород, 1995. Вип. I. С. 124–144.

193. Франко І. Людові вірування на Підгір'ї. *Етнографічний збірник НТШ*. Львів, 1898. Т. V. С. 160–218.

194. Фриган І., Малета Г. Вінкоплетіння в Колочаві. *Радянська Верховина*. Міжгір'я, 1991. 29 січня.

195. Хорват В. Якъ повѣря приключенѣ до декотрых рослин? *Наш родный край*. Тячово, 1926. Р. IV. Ч. 5. С. 80.

196. Ченгері Г. Похорон в Н. Ростоках, округа Веречанського. *Подкарпатска Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1934. Р. XI. С. 62–63.

197. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел: Материалы и исследования в 7 т. Санкт-Петербург, 1877. Т. IV: Обряды: родини, крестини, похорони. 713 с.

198. Чубинський П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського / упоряд .С. Горкавий. Київ: Мистецтво, 1995. Кн. 2. 223 с.

199. Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині (в с. Головах і Красносіли Косівського повіту). *Матеріали до української етнології*. Львів, 1918. Т. XVIII. С. 86–122.

200. Шмѣльек В., Кабаль М., Ивасюк Ю. Як одбывається свадьба у Квасѣх. *Наш родный край*. Тячево, 1926. Р. IV. Ч. 9. С. 138–140.

201. Шухевич В. Гуцульщина. Третя часть. *Материяли до українсько-руської етнології*. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1902. Т. V. 255 с.
202. Шухевич В. О. Гуцульщина. Третя частина. Друге видання. Верховина: Гуцульщина, 1999. 272 с.
203. Ясіня – жива легенда Карпат. Книга-фотоальбом / під ред. О. Головчук. Дрогобич: Коло, 2016. 168 с.
204. Ящуржинский Х. Повѣрья и обрядности родинь и крестинь. *Кіевская Старина*. 1893. Т. XLII. С. 74–83.
205. Bejsta K. Klidný a pokojný život na Podkarpát. Rusi. *Pestrý týden*. Praha, 1938. Ročník 13. Číslo 8. S. 12.
206. Biedermann H. Die ungarischen Ruthenen, ihr Wohngebiet, ihr Erwerb und ihre Geschichte. Innsbruck. 1862. T. I. 140 s.
207. Bonkáló S. A rutének (ruszinok). Budapest, 1940. 184 old.
208. Caldwell E., Bourke-White M. North of the Danube. New York: Viking Press, 1939. 136 p.
209. Kolberg O. Chełmskie: obraz etnograficzny. Kraków, 1890. Cz. I. 370 s.
210. Kolberg O. Chełmskie: obraz etnograficzny. Kraków, 1891. Cz. II. 265 s.
211. Kožmínová A. Podkarpatská Rus. Práce a život lidu po stránce kulturní, hospodářské a národopisné. Praha, 1922. 132 s.
212. Lehoczky T. Beregvármegye monographiája. Ungvárrott, 1881. II köt. 501 old.
213. Savinov S. Obraz života přitísanských Rusinu, obec Pudplěsa, okres Terešva, Zupa Marmaroška. *Národní Listy*. Praha, 1926. 25 května.
214. Schnaider J. Z kraju hucułów. Materiały étnograficzne. Lwów, 1899. 92 s.
215. Szábó O. A Magyar oroszokról (Ruthenék). Budapest, 1913. 300 old.
216. Sztripszky H., Bilak J. Dolha és vidékének néprajza (Első közlemény). *Néprajzi Értesítő*. Budapest, 1915. XVI évf. 1–4. f. Old. 129–149.
217. Sztripszky H., Bilak J. Dolha és vidékének néprajza (Második közlemény). *Néprajzi Értesítő*. Budapest, 1916. XVII évf. 1–4. f. Old. 141–158.

218. Temesvary R. Volksbräuche und Aberglauben in der Geburtshilfe und der Pflege des Neugebortnen in Ungarn. Budapest, 1904. 115 s.

219. Udvari I. Hodinka Antal válogatott kéziratai. Выбрані рукописі Антонія Годинки. Nyíregyháza, 1992. 108 old.

СПЕЦІАЛЬНА ЛІТЕРАТУРА

220. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. Москва: Индрик, 2002. 816 с.

221. Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. *Секс и еротика в русской традиционной культуре*. Москва, 1996. С. 103–150.

222. Алмашій М. Ромочевиця. Історико-етнографічний нарис. Ужгород: Закарпаття, 1999. 220 с.

223. Алмашій М. Русинсько-славянський лексикон: наукове видання. Ужгород, 2015. 664 с.

224. Антонів П. Народне весілля в Ославиці на Лемківщині. *Народознавчі зошити*. 2014. № 1. С. 98–102.

225. Аръес Ф. Человек перед лицом смерти / пер. с франц. В. К. Ронина; общ. ред. С. В. Оболенской. Москва: Прогресс, 1992. 528 с.

226. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург: Наука, 1993. 237 с.

227. Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд*. Москва, 1990. С. 64–99.

228. Бисага С. Лалово. Історико-етнографічний нарис. Ужгород: ПП Повч, 2014. 302 с.

229. Бігунець В., Рубіш Ф. Лохово в долонях Карпатських гір. Мукачево: Карпатська вежа, 2010. 318 с.

230. Богатырев П. Г. Игры в похоронных обрядах Закарпатья / пер. с франц. Т. В. Цивьян. *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. Москва, 1996. С. 484–508.
231. Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. *Вопросы теории народного искусства*. Москва, 1971. С. 167–296.
232. Болтарович З. Є. Народна медицина українців. Київ: Наукова думка, 1990. 230 с.
233. Болтарович З. Є. Народне лікування українців Карпат кінця ХІХ – початку ХХ століття. Київ: Наукова думка, 1980. 117 с.
234. Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні: історико-етнографічне дослідження. Київ: Наукова думка, 1988. 192 с.
235. Борисенко В. К. Форми побутування весільного короваю. *Народна творчість та етнографія*. 1981. № 5. С. 37–44.
236. Борисенко В. Сімейна обрядовість українців ХХ – початку ХХІ століття. Київ: ІМФЕ, 2016. 256 с.
237. Боряк О. О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. Київ: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, 2009. 400 с.
238. Боряк О. Післяпологові “зливки”: постать баби-повитухи крізь символіку обряду очищення. *Етнічна історія народів Європи: збірник наукових праць*. Київ, 2007. Вип. 22. С. 5–11.
239. Бриняк О. Рудименти міфологічних вірувань у родильній обрядовості та хрестинній поезії українців. *Народознавчі зошити*. 2011. № 3. С. 426–435.
240. Валенцова М. М. Кольцо. *Славянская мифология: энциклопедический словарь*. Москва: Международные отношения, 2002. С. 239–240.
241. Вархол Й. З родинної обрядовості Снинщини. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. Пряшів, 1998. Т. 21. С. 171–200.
242. Вархол Н. Народні знання українців-русинів Словаччини. *Народна творчість та етнографія*. 2012. № 4. С. 33–45.
243. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. Москва: Индрик, 2000. 431 с.

244. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології. Київ: Мистецтво, 1995. 336 с.
245. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології. Прага: Український громадський видавничий фонд, 1928. 354 с.
246. Возняк М. Фільольогічні праці Івана Могильницького. *Українсько-руський архів*. Львів, 1910. Т. 5. 240 с.
247. Волянська Л. Народна культура та традиційний спосіб життя у регіоні Східної Словаччини та Закарпатської України. *Робочі методичні зошити для проекту “Інноваційні методи в освіті для підтримки партнерства InovEduc”*. Братислава: Центр європейської політики, 2017. С. 59–63.
248. Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. У 2 т. Мюнхен: Українське видавництво, 1958. Т. 2. 289 с.
249. Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев: Наукова думка, 1981. 279 с.
250. Гайова Є. Лемківське весілля. *Народна творчість та етнографія*. 2008. № 1. С. 80–90.
251. Галас А. Гядор Стрипський в історії українського мовознавства на Закарпатті. *Науковий вісник УжНУ. Серія: Філологія*. 2019. Вип. 2 (42). С. 28–37.
252. Ганич Й., Кул Ю., Шейко Ю. Перечин. Перечин, 1999. 317 с.
253. Ганус Д. Магічні способи захисту життя дитини на території українсько-польського пограниччя: від народження до хрещення. *Народна творчість та етнологія*. 2016. № 4. С. 80-85.
254. Гвоздевич С. Локальні особливості родильної обрядовості українців Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія*. Ужгород, 2004. Вип. 10. С. 173–194.
255. Гвоздевич С. Родильні звичаї та обряди. *Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження у 2-х т.* Львів: ІН НАН України, 2002. Т. 2: Духовна культура. С. 64–74.

256. Гвоздьо М. Ардовець (Підвиноградів): минуле і сучасне. Ужгород: Ліра, 2009. 256 с.
257. Гвоздяк О. М. Німецькі лексичні запозичення в українських закарпатських говірках. *Studia Linguistica*. Київ, 2011. Вип. 5. Ч. 1. С. 362–368.
258. Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / пер. с франц. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. Москва: Восточная литература, 1999. 198 с.
259. Глушко М. Етнографічне районування України: стан, проблеми, завдання (за матеріалами наукових досліджень другої половини ХХ – початку ХХІ століття). *Вісник Львівського університету. Серія історія*. 2009. Вип. 44. С. 179–214.
260. Глушко М. Методика польового етнографічного дослідження: Навчальний посібник. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2008. 288 с.
261. Головка Ю. Ю. Господарство, культура та побут українців верхів'я р. Ріка: кінець ХІХ – перша половина ХХ століття. Ужгород: Закарпаття, 2004. 88 с.
262. Гошко Ю. Г. Населення українських Карпат ХV–ХVІІІ ст. Заселення. Міграція. Побут. Київ: Наукова думка, 1976. 205 с.
263. Гошко Ю., Здоровега Н., Сявавко Є. Сім'я та сімейний побут. *Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження*. Київ: Наукова думка. 1983. С. 181–193.
264. Грушевський М. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу: Матеріали з полудневої Київщини / обробив З. Кузеля. *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1906. Т. VІІІ. 220 с.
265. Грушевський М. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу: Матеріали з полудневої Київщини / обробив З. Кузеля. *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1907. Т. ІХ. 144 с.
266. Грушевський М. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу / обробив З. Кузеля. Київ: Либідь, 2006. 256 с.

267. Грушевський М., Кузеля З. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. Репр. вид. 1906 р. Київ: Інтелектуальна книга, 2017. Ч. I. 234 с.
268. Грушевський М., Кузеля З. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. Репр. вид. 1907 р. Київ: Інтелектуальна книга, 2017. Ч. II. 196 с.
269. Гузій Р., Горошко Л. Родильні звичаї та обряди на Старосамбірщині (за матеріалами польових досліджень). *Народознавчі зошити*. 2010. № 5–6. С. 611–617.
270. Гузій Р. Похоронні звичаї та обряди. *Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат у 4-х т.* Львів: ІН НАН України, 2006. Т. 2: Етнологія та мистецтвознавство. С. 569–589.
271. Гузій Р., Вархол Й., Вархол Н. Похоронні обряди. *Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження у 2-х т.* Львів: ІН НАН України, 2002. Т. 2: Духовна культура. С. 94–109.
272. Гузій Р., Вархол Н., Вархол Й., Остапик О. Весільні обряди. *Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження у 2-х т.* Львів: ІН НАН України, 2002. Т. 2: Духовна культура. С. 75–93.
273. Гура А. В. Брак и свадьба в славянской культуре: Семантика и символика. Москва: Индрик, 2012. 936 с.
274. Данилов В. Символика птицъ и растений въ украинскихъ похоронныхъ причитаніяхъ. *Кіевская старина*. 1906. Т. ХСІV. Ноябрь-декабрь. С. 611–628.
275. Денис (Ханас) І. Народні повір'я, звичаї і традиції при виборі імені для дитини на Опіллі. *Народознавчі зошити*. 2014. № 1. С. 48–60.
276. Жигора І. В. Архаїчні компоненти українського тексту поховального обряду: евфемістичні конструкції та усталені сполучення на позначення смерті. *Paradigm of knowledge*. 2017. № 4 (24). С. 1–17.
277. Замостяник І. Весільна обрядовість львівських міщан кінця XVI – першої половини XVII століття. *Народознавчі зошити*. 2012. № 2. С. 760–771.
278. Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності. Львів: ЛДУ ім. І. Франка, 1999. 224 с.

279. Здоровега Н. І. Народні звичаї та обряди. *Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження*. Київ: Наукова думка, 1983. С. 232–248.
280. Здоровега Н. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. Київ: Наукова думка, 1974. 158 с.
281. Зеленинъ Д. Древнерусскій язическій культъ “заложныхъ” покойниковъ. *Извѣстія Академіи Наукъ*. Петроград, 1917. Т. 11. Вып. 7. С. 399–414.
282. Иванова Ю. В., Котуба М. С., Красновская Н. А. Венгры. *Брак у народов Западной и Южной Европы*. Москва: Наука, 1989. С. 66–88.
283. Іваннікова Л. Монографічне дослідження родильно-обрядового фольклору [Рец.: Пісні з родин і хрестин (збірник-реконструкція із теоретичною розвідкою, коментарями, моделями ритмоструктури, показчиками) / упоряд. А. І. Іваницький; відп. ред. Г. А. Скрипник. Вінниця: Нова книга, 2013. 456 с.]. *Народознавчі зошити*. 2013. № 5. С. 941–947.
284. Ігнатенко І. Етнологія для народу. Свята, традиції, звичаї, обряди, прикмети, вірування українців. Харків: Книжковий Клуб “Клуб Сімейного Дозвілля”, 2016. 320 с.
285. Ігнатенко І. Жіноче тіло у традиційній культурі українців. Київ: Інтелектуальна книга, 2014. 264 с.
286. Ігнатенко І. Шлюбно-сімейні стосунки у традиційній культурі українців. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2017. 239 с.
287. Ігнатюк І. Поховальні звичаї та обряди на Південному Підляшші. *Фольклористичні зошити*. 2008. Вип. 11 С. 85–102.
288. Ілюстрована енциклопедія українського народу. Звичаї. Свята. Традиції / уклад. І. І. Сметана. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2014. 416 с.
289. Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. Москва: Ладомир, 2001. 335 с.
290. Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. *Сборник музея антропологи и этнографии*. Ленинград, 1929. Т. VIII. С. 152–195.

291. Кайндль Р. Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. Чернівці: Молодий буковинець, 2000. 208 с.
292. Келемен М. Петро Михайлович Світлик: Подвижник з Боржавської долини. Ужгород: Гражда, 2001. 180 с.
293. Керечанин В. М. Скарби рідного краю: Іршавщина. Ужгород: Мистецька лінія, 2007. 192 с.
294. Керечанин І. В. Гуцульське весілля у селі Богдан Рахівського району на Закарпатті (перша пол. ХХ ст.). *Історичні етюди: збірник наукових праць конференції*. Дніпро, 2017. Вип. 5. С. 33–35.
295. Керечанин І. В. Сімейно-родильні обряди і звичаї українців Закарпаття першої половини ХХ століття (за матеріалами сіл Іршавського району). *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту: матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Дослідження, збереження, відтворення та популяризація культурної спадщини”*. Ужгород, 2016. Вип. 3. С. 473–479.
296. Керечанин І. Демонічні та напівдемонічні персонажі у традиційному світогляді українців. *Актуальні питання історії: минуле і сучасність. Серія: історія. Збірник студентських наукових праць*. Ужгород, 2011. Вип. 5. С. 8–14.
297. Керечанин І. Традиційне весілля українців села Кушниця в контексті сімейної обрядовості Закарпаття (перша половина ХХ ст.). *Народознавчі зошити*. 2016. № 4. С. 897–905.
298. Керечанин І. Традиційне весілля українців села Кушниця Іршавського району Закарпатської області (перша половина ХХ ст.). *Українці й народи центрально-східної Європи: культура та історична спадщина. Збірник наукових праць на пошану професора Михайла Тиводара*. Ужгород: Карпати, 2015. С. 291–306.
299. Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі другої половини ХІХ – початку ХХ ст. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2012. 287 с.
300. Коваль-Фучило І. Традиція голосіння в похоронному ритуалі слов'ян. *Етнічна історія народів Європи*. Київ: Стилос, 1999. С. 65–68.

301. Кожолянюк О. Весільна (сватання) і календарна (Різдво) обрядовість українців, румунів і поляків Буковини. *Bukovina. Inni wśród swoich*. Warszawa – Zielona Góra – Piła, 2017. S. 297–306.

302. Кожолянюк О. Г. Календарні свята та обряди українців Буковини: семантика і символіка: монографія. Чернівці: Друк Арт, 2014. 608 с.

303. Конобродська В. Л. Поліський поховальний і поминальний обряди: Етнолінгвістичні студії. Житомир: Полісся, 2007. Т. 1. 356 с.

304. Коцан В. Похоронні обряди та звичаї на Іршавщині кінця ХІХ – початку ХХ ст. (На прикладі сіл Осій, Білки, Великий Раковець, Малий Раковець, Нижнє Болотнє, Заболотнє). *Історичні студії: Збірник наукових праць, з проблем давньої і середньовічної історії та етнології*. Ужгород, 2008. Вип. 2. С. 95–113.

305. Коцан В. Традиційна родильна обрядовість Великого Бичкова та його околиць у ХІХ – першій половині ХХ ст. *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту*. Ужгород, 2018. Вип. 4. С. 251–267.

306. Коцан В. Традиційне весільне вбрання Закарпаття ХІХ – першої половини ХХ ст. *Народознавчі зошити*. 2015. № 2. С. 402–413.

307. Коцан В. Традиційне народне весілля Великого Бичкова та його околиць у ХІХ – першій половині ХХ ст. *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту*. Ужгород, 2018. Вип. 5. С. 177–192.

308. Кузеля З. Українські похоронні звичаї й обряди в етнографічній літературі. Огляд студій і бібліографія. *Етнографічний збірник НТШ*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 133–202.

309. Культура і побут населення України: навчальний посібник / за ред.: В. І. Наулко, Л. Ф. Артюх, В. Ф. Горленко. Київ: Либідь, 1993. 288 с.

310. Курочкін О. Весільний звичай “удавана наречена” і його семантичні інтерпретації. *Народна творчість та етнологія*. 2012. № 4. С. 46–52.

311. Кухарюнак Т., Росінська З. Родильна обрядовість на Поліссі. *Народна творчість та етнографія*. 1985. № 6. С. 45–48.

312. Левинтон Г. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог). *Этнические стереотипы мужского и женского поведения* / под ред. А. К. Байбурина. Ленинград, 1991. С. 210–234.

313. Левіновська Л. Картографування похоронно-поминальної обрядовості на Покутті. *Вісник Прикарпатського університету. Серія: історія*. Івано-Франківськ, 2011. Вип. 20. С. 238–246.

314. Ленъо П. Етнокультурні процеси в середовищі українців Мараморощини. *Народна творчість та етнографія*. 2010. № 3. С. 36–46.

315. Листова Т. А. “Нечистота” женщины (родильная и месячная) в обычаях и представлениях русского народа. *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. Москва, 1996. С. 151–174.

316. Лозинський Й. І. Українське весілля. Київ: Наукова думка, 1992. 174 с.

317. Люта І. В очікуванні немовляти: забобони, вірування і повір'я волинських матерів. *Народознавчі зошити*. 2012. № 5. С. 857–862.

318. Люта І. Звичаєво-обрядовий супровід народження дитини у волинян. *Народознавчі зошити*. 2013. № 1. С. 56–67.

319. Магас Г. Спільні мотиви та образи у голосіннях та похоронних піснях Стрийщини. *Науковий вісник УжНУ. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. Ужгород, 2011. Вип. 26. С. 94–99.

320. Маєрчик М. Душа-пташка-жінка: генеза, типологія, семантика (на матеріалі археологічних культур і етнографічних джерел). *Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу*. Київ: Критика, 2011. С. 216–261.

321. Маєрчик М. Одяг як символічне тіло (на матеріалах української традиційної культури). *Тіло в текстах культур: зб. матеріалів наук. конф.* Київ, 2003. С. 69–82.

322. Маєрчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу. Київ: Критика, 2011. 325 с.

323. Мазурок О. Лірична поема про свій народ. Передмова. *Жаткович Ю. Етнографічний очерк угро-руських: комплексне видання.* Ужгород: Мистецька лінія, 2007. С. 8–60.

324. Максим В. Хліб у поховальному обряді села Старокозаче Білгород-Дністровського району Одеської області. *Матеріали до української етнології.* Київ, 2010. Вип. 9 (12). С. 166–171.

325. Малютіна І. Шлюбний вибір та шлюбний договір як гендерна соціалізація молоді у звичаєвому праві. *Народна творчість та етнографія.* 2007. № 5. С. 68–75.

326. Мандебура-Нога О. Народини: вірування, звичаї, обряди поліщуків. *Етнічна історія народів Європи.* Київ, 2002. Вип. 13. С. 46–51.

327. Мегела М. Весільний обряд на Перечинщині: минуле та сучасність. *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту.* Ужгород, 2018. Вип. 5. С. 157–176.

328. Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина ХІХ – початок ХХ століття). Львів: Інститут народознавства НАН України, 2006. 208 с.

329. Мовна У. Український родинний текст: воскова свічка. *Народознавчі зошити.* 2011. № 5. С. 229–336.

330. Мойсей А., Парайко К. Звичаї та обряди, пов'язані з народженням дитини в українців та румунів Сторожинецького району. *Народознавчі зошити.* 2011. № 5. С. 806–812.

331. Мушинка М. Духовна культура. Південь. *Лемківщина. Земля – люди – історія – культура* / ред. Б. О. Струмінський. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто, 1988. Т. II. С. 292–406.

332. Невская Л. Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд.* Москва: Наука, 1990. С. 135–146.

333. Несен І. І. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина XIX – XX ст.). Київ: Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій, 2005. 280 с.
334. Нидерле Л. Быт и культура древних славян. Москва: Вече, 2013. 288 с.
335. Нидерле Л. Славянские древности / ред. А. Л. Монгайт; пер. с чешск.: Т. Ковалева, М. Хозанов. Москва: Алетея, 2000. Ч. I. 592 с.
336. Німчук В. Причинки до закарпатського діалектогенезу. *Український глотогенез: матеріали Міжнародної наукової конференції*. Житомир, 2015. С. 19–38.
337. Огієнко І. Дохристиянські вірування українського народу. Київ: Обереги, 1992. 424 с.
338. Охримовичъ В. Значение малорусскихъ свадебныхъ обрядовъ и пѣсень въ исторіи еволюціи семьи. *Етнографическое обозрѣніе*. Москва, 1891. № 4. С. 44–105.
339. Павлюк С. П. Етногенеза українців: спроба теоретичної конструкції. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2006. 248 с.
340. Павлюк С. П. Словник основних понять і термінів з теорії етнології. Львів: Афіша, 2008. 256 с.
341. Павлюк С. Трансформаційні етнокультурні процеси українського порубіжжя: проблема дослідження. *Народознавчі зошити*. Львів, 2003. № 3–4. С. 385–388.
342. Панькевич І. Дасколько слов о склонюванню и писаню прозвищ. *Подкарпатска Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1926. Р. III. Ч. 5. С. 119–121.
343. Панькевич І. Кілька заміток до останку аориста в закарпатських говорах. *Записки Наукового товариства імени Шевченка*. Львів, 1925. Т. CXLI–CXLIІІ: Праці Фільольогічної секції. С. 1–5.
344. Панькевич І. Українські говори Підкарпатської Руси і сумежних областей. Прага, 1938. 550 с.

345. Пискач О. Номінація учасників поховального обряду в закарпатському говорі. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*. Ужгород, 2013. Вип. 18. С. 49–52.
346. Плотникова А. А. Посох, палка. *Славянская мифология: энциклопедический словарь*. Москва: Междунар. отношения, 2002. С. 380–381.
347. Пономарьов А. Українська етнографія: курс лекцій. Київ: Либідь, 1994. 317 с.
348. Потебня А. О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий. Москва, 1865. 310 с.
349. Потушняк Ф. М. Закарпатська українська етнографія: значення, історіографія, завдання. Проблеми та їх розрішення. *Тиводар М. П. Життя і наукові пошуки Федора Потушняка*. Ужгород, 2005. С. 163–254.
350. Праці з історії Угорської Русі / упоряд. та передм. О. С. Мазурка. Ужгород: Мистецька Лінія, 2008. 452 с.
351. Пуківський Ю. Великий піст у традиційному календарі українців історико-етнографічної Волині. *Народознавчі зошити*. 2012. № 2. С. 317–328.
352. Пуківський Ю. Традиції дошлюбного спілкування молоді у волинян (на матеріалах весняного циклу народного календаря). *Народознавчі зошити*. 2011. № 3. С. 448–455.
353. Пуківський Ю. Шлюбно-любовні мотиви у великодніх традиціях бойків. *Народна творчість та етнологія*. 2011. № 6. С. 99–106.
354. Романюк П. Піч у поліському весільному обряді. *Волинь-Житомирщина: історико-філологічний збірник з регіональних проблем*. Житомир, 1997. № 1. С. 40–44.
355. Сенько І. М. Край карпатський очима етнолога: народознавчі розвідки. Ужгород: Карпати, 2018. 176 с.
356. Сивак В., Сополига М. Інтер'єр житла. Традиційні меблі. *Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження у 2-х т.* Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. Т. 1: Матеріальна культура. С. 278–292.

357. Сивицький М. Духовна культура. Північ. *Лемківщина. Земля – люди – історія – культура* / ред. Б. О. Струмінський. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто, 1988. Т. II. С. 102–194.

358. Симоненко И. Ф. Об историко-этнографических районах в Закарпатье. *Советская этнография*. 1958. № 4. С. 38–52.

359. Симоненко И. Ф. Пережитки патронимий и брачные отношения у украинцев Закарпатской области (Из материалов экспедиции 1946 г.). *Советская этнография*. 1947. № 1. С. 75–83.

360. Солоп Б. Житлово-господарський простір у контексті поховальної обрядовості волинян. *Збірник доповідей Другої міжнародної науково-практичної конференції у Музеї народної архітектури і побуту у Львові імені Климентія Шептицького*. Львів, 2018. С. 155–164.

361. Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков: Тип. Попова, 1881. 206 с.

362. Сумцов Н. Ф. Обрядовое употребление хлеба. Харьков, 1885. 250 с.

363. Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков: Типография М. Зильберберга, 1885. 137 с.

364. Сявавко Є. Сімейна обрядовість. *Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження*. Київ: Наукова думка, 1987. С. 302–319.

365. Талько-Гринцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. Чернигов, 1889. 54 с.

366. Таран О. Поминальна обрядовість гуцулів: традиції та сучасність (за матеріалами Верховинського району Івано-Франківської області). *Народна творчість та етнографія*. 2004. № 3. С. 74–78.

367. Тиводар М. П. Етнографічне районування українців Закарпаття (за матеріалами традиційної культури другої половини ХІХ – першої половини ХХ століття). *Carpatica – Карпатика. Етнічні та історичні традиції населення Українських Карпат кінця ХVІІІ–ХХ ст.* Ужгород, 1999. Вип. 6. С. 4–64.

368. Тиводар М. П. Етнографія Закарпаття: Історико-етнографічний нарис. Ужгород: Гражда, 2010. 416 с.

369. Тиводар М. П. Етнографія Закарпаття: Історико-етнографічний нарис. Ужгород: Гражда, 2017. 440 с.
370. Тиводар М. П. Етнологія: навчальний посібник. Ужгород: Гражда, 2010. 504 с.
371. Топоров В. Н. Мировое древо. *Мифы народов мира. Энциклопедия.* Москва, 1991. Т. 1. С. 398–406.
372. Топоров В. Н. Об одном классе символических текстов. *Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти В. Н. Топорова.* Москва: Индрик, 2007. С. 26–35.
373. Трумко Д. Роль кумів у родильній обрядовості. *Народознавчі зошити.* 2011. № 2. С. 332–337.
374. Українська етнологія: навчальний посібник / за ред. В. К. Борисенко. Київ: Либідь, 2007. 400 с.
375. Федака П. П. Історія етнографічного вивчення Закарпаття в українській крайовій періодиці другої половини ХІХ – першої половини ХХ ст.: монографія. Ужгород: Гражда, 2008. 200 с.
376. Федака П. П. Народна культура українців Закарпаття на сторінках періодичних видань краю 80-х років ХІХ – першої половини 40-их років ХХ ст. Ужгород: Два кольори, 2002. 112 с.
377. Фіцак І. Поховальні традиції жителів міст Прикарпаття в ХХ столітті. *Етнічна історія народів Європи.* Київ, 2008. Вип. 27. С. 89–93.
378. Франко І. Рецензія на видання: Грушевський Марко. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу: Матеріяли з полудневої Київщини. *Літературний науковий вісник.* 1907. Т. 38. Кн. 5. С. 350–351.
379. Фурсова Е. Поминальная обрядность переселенцев из Белоруссии – русских старообрядцев и белоруссов в ХХ – начале ХІХ в. *Вестник археологии, антропологии и этнографии.* 2014. № 3. С. 143–149.
380. Ханас І. Українські традиції найменування дитини на Опіллі (за матеріалами церковних метрик хрещення ХІХ–ХХ ст.). *Народознавчі зошити.* 2012. № 5. С. 852–856.

381. Хібеба Н. Динаміка весільної лексики бойківських говірок Турківщини (кін. XIX – XX ст.). *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*. 2016. Вип. 21. С. 157–161.

382. Черленяк (Керечанин) І. Апотропеїчні заходи для живих та магичні дії, пов'язані зі спорядженням мерця в українців Закарпаття. *Народознавчі Зошити*. 2018. № 3. С. 662–670.

383. Черленяк (Керечанин) І. В. Роль баби-повитухи та обрядовий супровід пологів в українців Закарпаття кін. XIX – п. п. XX ст. *Тези доповідей XI Буковинської міжнародної історико-краєзнавчої конференції присвяченої 100-річчю Української національної революції*. Чернівці, 2017. С. 162–163.

384. Черленяк (Керечанин) І. Пологи та звичаєво-обрядовий супровід народження дитини в українців Закарпаття кін. XIX – п. п. XX ст. *Народознавчі зошити*. 2017. № 4. С. 846–858.

385. Черленяк (Керечанин) І. Традиційні обереги дітей, апотропеїчні дії та їх сакральний зміст (за матеріалами українських сіл Закарпаття). *Проблеми збереження і популяризації культурної спадщини: виклики та можливості*. Збірник доповідей Другої міжнародної науково-практичної конференції у Музеї народної архітектури і побуту у Львові імені Климентія Шептицького. Львів, 2018. С. 197–203.

386. Черленяк (Керечанин) І. Фрагмент традиційної родильної обрядовості Закарпаття. Перші години після появи на світ: передбачення долі, соціалізація, програмування дитини на щасливе життя. *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту: матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Музей як науковий, культурно-освітній та комунікативний простір”, присвяченої 50-річчю Закарпатського музею народної архітектури та побуту*. Ужгород, 2020. Вип. 7. С. 454-461.

387. Черленяк (Керечанин) І. Фрагменти передпологової обрядовості великобичківських гуцулів Закарпаття у середині XX ст.: табу, апотропеї, контрацептиви та аборти. *Етніка Карпат*. Ужгород, 2018. Вип. 3. С. 126–132.

388. Черленяк І. Атрибути та обрядодії весільного циклу на Закарпатті: семантика, семіотика та символіка. *Народознавчі зошити*. 2017. № 2. С. 380–390.
389. Черленяк І. В. Поховально-поминальні обряди українців Закарпаття кін. ХІХ – п. п. ХХ ст. *Записки історичного факультету*. Одеса: Одеський національний університет ім. І. І. Мечнікова, 2016. Вип. 27. С. 197–221.
390. Чмелик Р. Виховна функція української сім'ї в другій пол. ХІХ – на поч. ХХ ст. *Народознавчі зошити*. 1995. № 2. С. 95–99.
391. Чмелик Р. Мала українська сім'я другої половини ХІХ – початку ХХ ст. (структура і функції). Львів, 1999. 142 с.
392. Чорі Ю. Від роду до роду: Звичаєво-обрядові традиції Закарпаття. Ужгород: Вид-во В. Падяка, 2001. 168 с.
393. Чорі Ю. Звичай рідного села (Обрядово-звичаєві традиції Закарпаття). Ужгород, 1993. Ч. І. 238 с.
394. Чучка П. П. Антропонімія Закарпаття (Вступ та імена). Ужгород, 1970. 103 с.
395. Шмайда М. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини. Пряшів, 1992. 498 с.
396. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения / пер. с франц. Г. А. Гельфанд; науч. ред. А. Б. Никитин. Москва – Санкт-Петербург: Университетская книга, 1999. 356 с.
397. Яковенко Н. Вступ до історії. Київ: Критика, 2007. 375 с.
398. Янковська Ж. Відображення культу предків у родинній обрядовості українців. *Література. Фольклор. Проблеми поетики*. Київ: ВПЦ “Київський університет”, 2010. Вип. 34. С. 465–474.
399. Balassa I., Ortutay G. Magyar néprajz. Budapest: Corvina, 1979. 747 old.
400. Bartoš F. Naše děti. Jejich život v rodině, mezi sebou a v obci, jejich poesii, zábavy, hry i práce společné. Brno: J. Barvič, 1888. 310 s.
401. Bátky Zs., Györffy I., Viski K. A Magyarorság néprajza. Budapest, 1938. IV köt. 423 old.

402. John A. Sitte, *Brauch und Volksglaube in deutschen Westböhmen*. Prag, 1905. 420 s.

403. Lutskey M. *Grammatica slavo-ruthena: seu vetero-slavicae, et actu in montibus Carpathicis parvo-Russicae, ceu dialecti vigentis linguae*. Budae: Typis Reg. Universitatis Pestiensis, 1830. 176 old.

404. Marian S. F. *Nașterea la români Studiu etnografic*. București: Lito-Tipografia Carol Gobl, 1892. 441 p.

405. Moszynski K. *Kultura ludowa slowian*. Warszawa, 1967. T. II. Cz. 1. 827 s.

406. Talko-Hryncewicz J. *Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi Południowej*. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1893. 470 s.

ДИСЕРТАЦІЇ ТА АВТОРЕФЕРАТИ

407. Галько О. Шлюб і сім'я у бойків Карпат наприкінці XIX ст. – до 1939 р.: дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Київський національний університет ім. Т. Шевченка. Київ, 2004. 212 с.

408. Гузій Р. Похоронні звичаї та обряди українців Карпат (XIX-XX ст.): автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Національна академія наук України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, Інститут народознавства. Львів, 2002. 23 с.

409. Забловський А. В. Соціалізація статево-вікових груп в традиційній культурі українців другої половини XIX – початку XX ст.: дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Київський національний університет ім. Т. Шевченка. Київ, 2005. 215 с.

410. Захарченко Г. Традиційна поховальна обрядовість слов'янського населення Південно-Західної України середини XIX-XX ст.: ритуальна структура та її статево-віковий аспект: автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Національна академія наук України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. Київ, 2004. 20 с.

411. Коцан В. Традиційний народний одяг як прояв ідентичності етнографічних груп українців Закарпаття (XIX – першої половини XX ст.): дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Ужгородський національний університет. Ужгород, 2013. 412 с.

412. Леньо Т. Традиційна весільна обрядовість бойків Закарпаття середини XX – початку XXI ст.: дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Національна академія наук України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. Київ, 2015. 283 с.

413. Маєрчик М. С. Українські обряди родинного циклу крізь призму моделі переходу: автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Національна академія наук України України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. Київ, 2002. 20 с.

ЕЛЕКТРОННІ РЕСУРСИ

414. Гайова Є. Дитина в традиційних звичаях і віруваннях українців Закарпаття. *Закарпаття онлайн*. 2013. URL: <http://zakarpattia.net.ua/News/116543-Dytyna-v-tradytsiinykh-zvychaiakh-i-viruvanniakh-ukraintsiv-Zakarpattia> (дата звернення: 30.03.2018).

415. Грибанич І. Весілля, весілля!.. Яким воно було колись у селі Річка на Міжгірщині. *Дзеркало Закарпаття*. 2016. URL: <http://dzerkalo-zakarpattia.com/?p=73652> (дата звернення: 21. 07. 2020).

ДОДАТКИ

Додаток 1. Список публікацій здобувачки за темою дисертації

Статті у фахових наукових виданнях:

1. Керечанин І. Традиційне весілля українців села Кушниця в контексті сімейної обрядовості Закарпаття (перша половина ХХ ст.). *Народознавчі зошити*. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2016. № 4. С. 897–905.

2. Черленяк (Керечанин) І. Апотропеїчні заходи для живих та магичні дії, пов'язані зі спорядженням мерця в українців Закарпаття. *Народознавчі Зошити*. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2018. № 3. С. 662–670.

3. Черленяк (Керечанин) І. Пологи та звичаєво-обрядовий супровід народження дитини в українців Закарпаття кін. ХІХ – п. п. ХХ ст. *Народознавчі зошити*. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2017. № 4. С. 846–858.

4. Черленяк І. Атрибути та обрядодії весільного циклу на Закарпатті: семантика, семіотика та символіка. *Народознавчі зошити*. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2017. № 2. С. 380–390.

5. Черленяк І. В. Поховально-поминальні обряди українців Закарпаття кін. ХІХ – п. п. ХХ ст. *Записки історичного факультету*. Одеса: Одеський національний університет ім. І. І. Мечнікова, 2016. Вип. 27. С. 197–221. (Index Cornicus).

Публікації, що додатково відображають результати дослідження:

6. Керечанин І. В. Гуцульське весілля у селі Богдан Рахівського району на Закарпатті (перша пол. ХХ ст.). *Історичні етюди: збірник наукових праць конференції*. Дніпро, 2017. Вип. 5. С. 33–35.

7. Керечанин І. В. Сімейно-родильні обряди і звичаї українців Закарпаття першої половини ХХ століття (за матеріалами сіл Іршавського району). *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту: матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Дослідження, збереження, відтворення та популяризація культурної спадщини”*. Ужгород,

2016. Вип. 3. С. 473–479.

8. Керечанин І. Демонічні та напівдемонічні персонажі у традиційному світогляді українців. *Актуальні питання історії: минуле і сучасність. Серія: історія. Збірник студентських наукових праць*. Ужгород, 2011. Вип. 5. С. 8–14.

9. Керечанин І. Традиційне весілля українців села Кушниця Іршавського району Закарпатської області (перша половина ХХ ст.). *Українці й народи центрально-східної Європи: культура та історична спадщина. Збірник наукових праць на пошану професора Михайла Тиводара*. Ужгород: Карпати, 2015. С. 291–306.

10. Черленяк (Керечанин) І. В. Роль баби-повитухи та обрядовий супровід пологів в українців Закарпаття кін. ХІХ – п. п. ХХ ст. *Тези доповідей ХІ Буковинської міжнародної історико-краєзнавчої конференції присвяченої 100-річчю Української національної революції*. Чернівці, 2017. С. 162–163.

11. Черленяк (Керечанин) І. Традиційні обереги дітей, апотропеїчні дії та їх сакральний зміст (за матеріалами українських сіл Закарпаття). *Проблеми збереження і популяризації культурної спадщини: виклики та можливості. Збірник доповідей Другої міжнародної науково-практичної конференції у Музеї народної архітектури і побуту у Львові імені Климентія Шептицького*. Львів, 2018. С. 197–203.

12. Черленяк (Керечанин) І. Фрагмент традиційної родильної обрядовості Закарпаття. Перші години після появи на світ: передбачення долі, соціалізація, програмування дитини на щасливе життя. *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту: матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Музей як науковий, культурно-освітній та комунікативний простір”, присвяченої 50-річчю Закарпатського музею народної архітектури та побуту*. Ужгород, 2020. Вип. 7. С. 454–461.

13. Черленяк (Керечанин) І. Фрагменти передпологової обрядовості великобичківських гуцулів Закарпаття у середині ХХ ст.: табу, апотропеї, контрацептиви та аборти. *Етніка Карпат*. Ужгород, 2018. Вип. 3. С. 126–132.

Додаток 2. Відомості про апробацію результатів дослідження

Результати дисертації, її основоположні тези та висновки апробовано на засіданнях відділу історичної етнології Інституту народознавства НАН України, а також на сесіях Наукового товариства імені Шевченка (Секція етнографії та фольклористики):

1. XXVIII сесія НТШ, приурочена до 100-річчя української революції, 525-річчя українського козацтва, 200-річчя з дня народження Миколи Костомарова, 100-річчя з дня народження Юрія Гошка (Львів, 2017);

2. XXIX сесія НТШ, приурочена до 100-річчя проголошення Західно-Української Народної Республіки та до 145-річчя заснування НТШ (Львів, 2018);

3. XXX наукова сесія НТШ (Львів, 2019).

Апробацію дослідження здійснено на наукових конференціях, таких як:

1. Міжнародна науково-практична конференція “Дослідження, збереження, відтворення та популяризація культурної спадщини”, присвячена 45-річчю Закарпатського музею народної архітектури та побуту (Ужгород, 2015);

2. X Буковинська ювілейна міжнародна історико-краєзнавча конференція (Чернівці, 2015);

3. V Міжнародна наукова конференція “Етнічна культура в глобалізованому світі” (Одеса, 2015);

4. VI Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених “Етнічна культура в глобалізованому світі” (Одеса, 2016);

5. Міжрегіональна наукова конференція “Другі Наддніпрянські наукові читання: актуальні проблеми історії, археології та етнології” (Дніпро, 2016);

6. VII Міжнародна наукова конференція “Одеські етнографічні читання. Кодима: історія і культура порубіжжя східної і західної цивілізацій” (Одеса, 2016);

7. VI Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених “Етнічна культура в глобалізованому світі” (Одеса, 2016);

8. XI Буковинська міжнародна історико-краєзнавча конференція, присвячена 100-річчю Української національної революції (Чернівці, 2017);

9. Етнографічні читання “Збереження та популяризація культурної спадщини” (Ужгород, 2017);

10. Друга міжнародна науково-практична конференція у Музеї народної архітектури і побуту імені Климентія Шептицького: “Проблеми збереження і популяризації культурної спадщини: виклики та можливості” (Львів, 2018);

11. IX Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених “Етнічна культура в глобалізованому світі”, присвячена 25-річчю заснування кафедри археології та етнології України (Одеса, 2018);

12. Міжнародна науково-практична конференція “Буковина і Україна разом: 100 річчя Буковинського народного віча” (Чернівці, 2018);

13. Міжнародна науково-практична конференція “Музей як науковий, культурно-освітній та комунікативний простір”, присвячена 50-річчю Закарпатського музею народної архітектури та побуту (Ужгород, 2020).

У вересні 2019 р. дисертантка була однією із співorganizаторів українсько-польського проекту “Lokalna pamięć na granicach karpackich światów”, присвяченого усній історії (oral history), який відбувався за європейською програмою обміну Erasmus+.

По темі дисертації 2 липня 2020 р. дано обширне інтерв'ю словацькому радіо “Лем. фм”.

Додаток 3. Словник вживаних діалектизмів

- ❖ А́бо – але.
- ❖ А́вать, вать – або.
- ❖ А́дьїв – гармата.
- ❖ Айбо́ – але.
- ❖ А́йно – так.
- ❖ Акацва́ – акація.
- ❖ Алдомаш – могорич.
- ❖ Ану́шика – ану.
- ❖ А́нцушок – костюмчик.
- ❖ Ацця́к – отак.
- ❖ Ачий – невже, ачей.
- ❖ Бїзьї́вно – напевно.
- ❖ Бї́лше, бї́лш – більше.
- ❖ Ба́бинець – дитина баби-повитухи.
- ❖ Ба́бити – процес відвідування і допомоги породіллі повитухою.
- ❖ Ба́бка – бабуся.
- ❖ Ба́бов – бабаою.
- ❖ Ба́вити, песту́нчити, до́йчити – няньчити.
- ❖ Ба́витися – гратися.
- ❖ Баві́ля, песту́нка, до́йчиля – нянька.
- ❖ Бавкы́ – забави, ігри, іграшки.
- ❖ Бажі́ти – хотітися.
- ❖ Ба́лиць – сувій білого полотна.
- ❖ Балтинка́ – гуцульський топірець.
- ❖ Банова́ти – шкодувати, тужити.
- ❖ Бараші́вник – головний сват у воловецьких бойків.
- ❖ Барвінкаші́ – діти, що ходили по барвінок.
- ❖ Ба́ртка, клюва́ка, сокирчи́на – оздоблений святковий гуцульський топірець.
- ❖ Ба́сы – контрабас.
- ❖ Ба́тичко / ма́точка, нанашко́ / нанашка́, тата́йко / тата́йка, крє́сний / крє́сна – хрещені батьки.
- ❖ Бе́белы, польо́вка, перепі́лка – розкладна колиска.
- ❖ Бельчи́в – колиска.
- ❖ Бирі́в – сільський староста.
- ❖ Бирві́нок – барвінок.
- ❖ Бі́ти по рука́х – закріплювати згоду рукостисканням (фразеологізм).

- ❖ Біліло, біловіня, примітка – біла хустка.
- ❖ Білоє – біле.
- ❖ Білявіна – біловолоса дівчина.
- ❖ Бічи – бігти.
- ❖ Блюдо – миска.
- ❖ Бобик – статевий орган хлопчика.
- ❖ Бовчазлаш, прощі – прощальний лист.
- ❖ Богатый – багатий.
- ❖ Богдай – дай Боже.
- ❖ Богу душу уддати, представитися на Божый суд, пїті на праведный суд, пїті у зїмлю, пїті на тот світ, переселїтися на тот світ, попрощатїся из сим свїтом, заспати навїкы, заспати вїчным сном, уповїсти амінь, уджїти своє, проширїти (комусь), дўба врїзати, дўба дати, упокóйтися, спочїти, сконати, минўтися, удыйтї, кїнчитися, капнути, концьї уддати, фїркнути, ўнестися, ўгыннути, изгїбнути, здóхнути, слїзтися, заковїзнути, закованїти, закусїти зўбы, вєричи копытами, задрати лабы, прóстерти кочóлі, вўстертися, скопытитися – щодо лексеми “померти”.
- ❖ Богарда – велика корона з тканини та штучних квітїв.
- ❖ Богрїйда, покрїйда, фаргова, мїртус – букетик, бутоньєрка.
- ❖ Божїтися – давати клятву на Євангелїї.
- ❖ Божїня, божба – обряд складання клятви.
- ❖ Божый крїж – божий хрест.
- ❖ Бойку – Боже.
- ❖ Болячкы – хвороби загалом або конкретно рак.
- ❖ Бóмбушка, брощївка – шпилька.
- ❖ Босорканя, бóсур – вїдьма.
- ❖ Босоркун – вїдьмак
- ❖ Брати яму – копати могилу.
- ❖ Брїтватися – голитися.
- ❖ Бўбка, пелєнча, лялька, бабóвка – немовля.
- ❖ Будє – буде.
- ❖ Будемє – будемо.
- ❖ Будў – буду.
- ❖ Бўзьок – лелека.
- ❖ Бўлі, крўмплі, крóмплі, кумпїтєры, рїпа, гарбўзы, гарбўдзы – картопля.
- ❖ Бы – би.
- ❖ Быти – бути.
- ❖ Быти бїдóв – бути у важкому станї.
- ❖ Быти газдóм у хыжи – старшувати у сїм’ї.

- ❖ Бых, бы м – би я.
- ❖ В ню – у неї.
- ❖ Вѳтарь, ѳлтар – вѳтар.
- ❖ Вѳтця – батька.
- ❖ Вѳця – вѳця.
- ❖ Ва́дитися – сваритися.
- ❖ Валѳшний – здатний.
- ❖ Ва́луба – стіл для тіла мерця.
- ❖ Вар – узвар.
- ❖ Варѳха, варѳха – ополоник.
- ❖ Ва́ровати – берегти.
- ❖ Ва́сѳлик – базилік.
- ❖ Ва́тра – вогонь.
- ❖ Великѳнный, Петрѳвка, Богорѳдичный, Пилѳповиць – річні пости.
- ❖ Верѳта, вирѳня, пла́хта, віла́х – простиня.
- ❖ Ве́речи – кинути.
- ❖ Ве́речися у ... – вдатись у ..., бути схожим на ...
- ❖ Весѳло, весѳлоє – веселе.
- ❖ Вже́нитися – оженитись.
- ❖ Взѳѳти – узяти.
- ❖ Взѳѳтиси – взятися, причепитися, вчепитися.
- ❖ Ві́від, ві́вод, ві́води́ни, ві́вадки, ві́вудки, ві́вожоватися, ві́вожі́ня, ві́воді́тися, ві́ві́дкѳ – назви обряду ві́во́дин.
- ❖ Ві́діти / ві́діти, ві́ді́в – бачити, бачив.
- ❖ Ві́мі́тувати – викидати.
- ❖ Ві́ре́ди – ви́ряджа́ння.
- ❖ Ві́рхо́вина – Ві́рховина.
- ❖ Ві́рѳба – верба.
- ❖ Ві́дзнак – знак.
- ❖ Ві́дсві́чова́ня, ві́ти лопаткѳ – ритуальні забави після поминальної вечері у бойкѳв.
- ❖ Ві́дти – зві́дти.
- ❖ Ві́купити – ви́купити.
- ❖ Ві́нці – ві́нки.
- ❖ Ві́нча́льный кум, пе́рший кум, пе́рший дру́жба – старший свѳдок на весѳллі.
- ❖ Ві́нча́ні кум та кума – перша пара свѳдкѳв на гуцульському весѳллі, зазвичай одружені люди, але не подружжя.
- ❖ Ві́нча́нкѳ, ві́нча́ннѳ, ві́нча́га – обряд ві́нча́ння.
- ❖ Ві́пити – ви́пити.

- ❖ Ві́правити – вирівняти, виправити.
- ❖ Ві́руву – вірую.
- ❖ Ві́сватана – засватана.
- ❖ Ві́сіти – висіти.
- ❖ Віта́к – відтак, потім.
- ❖ Ві́тер – параліч.
- ❖ Ві́шавуть – вішають.
- ❖ Вкажі́ – скажи.
- ❖ Вкльика́ти, ставати нако́лінкы – ставати навколішки.
- ❖ Вовку́н – вовкулака.
- ❖ Водо́в – водою.
- ❖ Во́йсько, ба́нда, буя́ри – дружина молодого.
- ❖ Вон – геть, надвір.
- ❖ Вонков́ий – той, що надворі.
- ❖ Ворожі́ля – знахарка.
- ❖ Впи́тися – напитись, сп'яніти.
- ❖ Впо́знати – упізнати.
- ❖ Вректі́ – зурочити.
- ❖ Всну́ти – заснути.
- ❖ Всокоті́тися – уберегтись.
- ❖ Всьі́в – усій.
- ❖ Вте́рти – витерти.
- ❖ Вто, ото́, тото́, йсе, ісе́ – то, те, це.
- ❖ Ву́вернутый – вивернутий.
- ❖ Ву́жити – вижити.
- ❖ Ву́йти, у́йти – вийти.
- ❖ Ву́йчина, у́йна – дружина мати́рного брата.
- ❖ Ву́мести – вимести.
- ❖ Вши́ткый – увесь.
- ❖ Вы – ви.
- ❖ Выд, уд – від.
- ❖ Выддаю́т – віддають.
- ❖ Выдка́зування молоді́х, удпро́шування, прика́зовання ві́нків чи про́щів – обрядові ви́бачення, подяка родині та отримання настанов на сімейне життя.
- ❖ Ві́зюр – вікно.
- ❖ Вызві́дини, узві́дини, відозна́вання, перезна́вкы, у́дзнавы, за́гва́рини – вивідини, один із передвесільних етапів.
- ❖ Гі́нний / гідний / порзні́й динь – скромний день.

- ❖ Гадкува́ти – слідкувати.
- ❖ Ганьбі́тися – соромитись.
- ❖ Гата́р – межа між населеними пунктами.
- ❖ Гати́кошар – кошик, що брався на плечі.
- ❖ Га́чник – чоловічий пояс.
- ❖ Гва́рити – говорити.
- ❖ Гво́здик, гві́зд, клі́ниць – цвях.
- ❖ Герті́ка – туберкульоз.
- ❖ Гет – геть.
- ❖ Ги, йик – як, ніж.
- ❖ Ги́бы – ніби, якби.
- ❖ Гі́йдати – колисати.
- ❖ Гіє – треба.
- ❖ Гла́вноє – головне.
- ❖ Гля́дати – шукати.
- ❖ Гна́ти – розпухати і текти (йдеться про мертво тіло).
- ❖ Го – його.
- ❖ Гові́ня – піст.
- ❖ Говоримé – говоримо.
- ❖ Говорю́чий – говіркий.
- ❖ Го́ден, го́нна, го́нно – він / вона / воно може.
- ❖ Го́діна, го́діночка – сонячна погода.
- ❖ Го́динка, часі́вник – годинник.
- ❖ Году́ля – молоко.
- ❖ Голово́в – головою.
- ❖ Голузочка – вітка.
- ❖ Гоні́рний – знатний, гоноровий.
- ❖ Го́ннопдь, старо́ста – староста.
- ❖ Горі́ – вгору, вверх.
- ❖ Горні́ць – каструля.
- ❖ Горня́, го́рци – кружка.
- ❖ Горо́діна – огорожа.
- ❖ Го́рці – каструлі.
- ❖ Гості́на – спільне частування, бенкет, наготовлені страви.
- ❖ Го́ститися – бенкетувати, брати участь у бенкеті.
- ❖ Го́стьїв – гостей.
- ❖ Грї́б, гру́б – могила.
- ❖ Грї́б, дере́вище, де́рево, деревце́, дубові́на, тру́на, ла́да, копорші́в, корпоші́в, покоршу́в, копирші́в, домові́на – труна.

- ❖ Грїм, грóмик – грїм.
- ❖ Гра́вут – грають.
- ❖ Грань – розжарені вуглинка з печі.
- ❖ Гро́ши – грошей.
- ❖ Грызотня́ – сварки.
- ❖ Гуда́кы, ба́нда – весільні музики.
- ❖ Гу́ня, гу́нча, পে́тек – верхній плечовий зимовий одяг із овечої вовни.
- ❖ Гускы́, коси́ці, ві́нки, віно́чки, го́лубці, ві́нкоплéти, заво́дини, загра́ванкы, загу́до́ванкы – обрядовий вечір напередодні весілля.
- ❖ Гу́слі – скрипка.
- ❖ Густи́, гусля́ти – грати.
- ❖ Гуш – м'ясо.
- ❖ Газди́ство – господарство.
- ❖ Га́зда – господар.
- ❖ Газдо́ваня – господарювання.
- ❖ Га́зды – господарі.
- ❖ Газди́ня – господиня.
- ❖ Гали́ба – носилки для труни.
- ❖ Га́ті, надра́гы, порткі́, пачма́гы, нагави́ці – штани.
- ❖ Геренда́, селéмено – сволок, балка.
- ❖ Го́лд – міра земельної площі, що становить 0, 57 га.
- ❖ Го́мбиці – гудзики.
- ❖ Грі́з – манна каша.
- ❖ Гу́лька, конть – скручене в пучок волосся.
- ❖ Гу́тта – інфаркт, інсульт або удушення димом.
- ❖ Даву́ть – дають.
- ❖ Да́же – навіть.
- ❖ Да́ко – хтось, дехто.
- ❖ Да́ле – далі, надалі.
- ❖ Дамé – дамо.
- ❖ Дара́б, дара́бчик – шматок, шматочок, кусень.
- ❖ Дари́щина – обдаровування родини молодого родиною молодої.
- ❖ Даро́ваня, даро́ванка, скла́дчина, скла́дованка, змі́тованка, скла́дка, ме́танка – обрядове обдаровування.
- ❖ Дау́ть – дають.
- ❖ Дваду́шник – людина, що має дві душі.
- ❖ Де ся діе – де подінеться.
- ❖ Дев'ятисі́л – відкасник безстебловий.
- ❖ Де́ца – 100 грам.

- ❖ Дзіндзиць – бурулька.
- ❖ Дзяма – молочний бульйон.
- ❖ Дивіти, дивітиси, нікати, здріти, позирати – дивитися.
- ❖ Динце – дно.
- ❖ Дись – десь.
- ❖ Дівка, дьўка – дівчина.
- ❖ Дівков – дівчиною.
- ❖ Дівочка – дівчинка.
- ❖ Дівочкы – дівчатка.
- ❖ Дітвак – дитина.
- ❖ Діті – дітей.
- ❖ Діти – подіти.
- ❖ Дітина зыйшла / изыйшла / збігла / зірвалася – стався викидень.
- ❖ Дітіна ся найшла – щодо народження дитини.
- ❖ Дітіна, дітінка – дитина, дитинка.
- ❖ Дітінський – дитячий.
- ❖ Дітинча – дитинча.
- ❖ Дне – дня.
- ❖ Днешный – нинішній.
- ❖ Днік – день.
- ❖ До узмерку – до сутінків.
- ❖ До умре – лиш помре.
- ❖ Добрае – добре.
- ❖ Добываня – останній час.
- ❖ Добыти – дочекати.
- ❖ Довганя – довга домоткана біла вишивана сорочка.
- ❖ Довкола – кругом.
- ❖ Доган – тютюн.
- ❖ Докіть, докї – доки.
- ❖ Докинутися – доторкнутись.
- ❖ Дольї – вниз.
- ❖ Домї, дому, домї, домів, домука, дома – додому.
- ❖ Домїство – дім.
- ❖ Дора – освячений у церкві хліб.
- ❖ Доста – вдосталь, достатньо.
- ❖ Досудіти – вирішити.
- ❖ Дотї – доти.
- ❖ Доходить – вистачає.
- ❖ Дохтор – лікар.

- ❖ До́щка – дошка.
- ❖ Дра́ти – дерти.
- ❖ Дриві́тня – господарська будівля для зберігання дров.
- ❖ Дру́гой – друге, інше.
- ❖ Дружбова́ти, дружба́рити – бути дружбою на весіллі.
- ❖ Дружбо́ве – весільні дружби.
- ❖ Дру́жчити – бути дружкою на весіллі.
- ❖ Дру́т – дріт.
- ❖ Дрыва́ – дрова.
- ❖ Ду́рно – безоплатно, задурно.
- ❖ Дурна́й – дурний.
- ❖ Ду́ти в гу́слі – залишитись ні з чим (фразеологізм).
- ❖ Дуфло́ваний – подвійний.
- ❖ Ду́хїв – духів.
- ❖ Ды́ханя – дихання.
- ❖ Дьоло́гы – великі сани.
- ❖ Дья́вїл, нечї́стый, анці́яш, дї́дко, чорт, дюг, фрац – диявол.
- ❖ Дяс, жуло́ба – траур.
- ❖ Дясува́ти – бути жалобі.
- ❖ Ерсти́ти – хрестити.
- ❖ Є на мї́ні, цвіт прийшов, гості до ня прийшли́, двирі на ня впáли, свій час має, має на со́бі, має праня́, хвора – про менструацію.
- ❖ Єнна́, єнна́в, єнна́ – одна, однією, одне.
- ❖ Жа́ловати – жаліти.
- ❖ Жеб – кишенья.
- ❖ Жеболóвка, ширіно́чка, шну́флик, фустї́нка – носовичок.
- ❖ Живе срі́бло – ртуть.
- ❖ Живо́т – життя.
- ❖ Жи́є – живе.
- ❖ Жовко́вина, пі́рстїнь – обручка.
- ❖ Жона́ – жінка.
- ❖ За прости́бих – за упокій душі померлого.
- ❖ Забы́ти – забути.
- ❖ Завгу́рити – розважити.
- ❖ Завї́ти – сповити.
- ❖ Заві́сы, паві́зы, паві́зи – церковні хоругви.
- ❖ Завї́зувати хату – починати будувати.
- ❖ Завчасу́ – заздалегідь.
- ❖ За́давка – дифтерія.

- ❖ Заїгрованя, затанцьовуваня – обряд короткого затанцьовування з молодими, вінками чи весільним знаменням.
- ❖ Заїгровати, затанцьовувати – щодо короткого танцю з молодими / курагівом, вінками.
- ❖ Зака́зувати – забороняти.
- ❖ Закапчати, зашпунькати, защїнкати – зачепити, застібнути.
- ❖ За́ки – поки.
- ❖ Закла́дувати – консервувати.
- ❖ За́клястися – бути проклятим.
- ❖ Зако́візнути – замерзнути, померти.
- ❖ Зако́равитися – впертися.
- ❖ Заку́тина – кут.
- ❖ Запаскі́ – традиційний гуцульський жіночий одяг нижньої половини тіла.
- ❖ За́плітка – коса.
- ❖ Зарва́тися – провалитись.
- ❖ За́рінок – місцевість біля річки чи потічка, що часто затоплюється.
- ❖ Засипа́ти, всипа́ти – заливати, наливати.
- ❖ Заста́вник – чоловік, котрий носив весільне знамення (“за́ставу”) у лемків.
- ❖ За́тканий – закритий.
- ❖ За́тычка – кришечка.
- ❖ Зата́гла – зав’язала.
- ❖ Збі́гля, збі́глиньї, стра́тча, змі́тча, відь́шля – втрачена дитина.
- ❖ Зваря́ти – золити одяг, прати із золою.
- ❖ Зва́чі – ті, хто запрошує на весілля.
- ❖ Зверхнина́ – сметана.
- ❖ Зві́дати, зві́дувати, просі́тися – питатися.
- ❖ Зві́зда – зірка.
- ❖ Зві́р – потік.
- ❖ Звона́рь – особа, котра дзвонить у церковні дзвони.
- ❖ Звык, сохта́ш – звичай.
- ❖ Здо́йме – зніме.
- ❖ Здо́ровое – здорове.
- ❖ Здручу́вали – зіштовхувати.
- ❖ Зелено́й – зелене.
- ❖ Ззя́бнути – переохолодитися, змерзнути.
- ❖ Зима́ – гарячка.
- ❖ Зи́мля, зимлі́ця – земля.
- ❖ Зи́мо зелє́ный, бляшанкы́, трушпа́нок, фрішма́н, пудспа́нок, кри́шпа́н – самшит.

- ❖ Злагодити – приготувати.
- ❖ Злівки – обряд умивання повитухи та породіллі перед пологами.
- ❖ Злогі – пологи.
- ❖ Злый – злий.
- ❖ Змітувати – скидувати.
- ❖ Знавуть – знають.
- ❖ Значіти – позначати.
- ❖ Золотія – золоті (у фольклорі).
- ❖ Зоувіця – сестра чоловіка.
- ❖ И – і.
- ❖ Ид – до.
- ❖ Идемé, йдемé, идéмо – йдемо.
- ❖ Идúт – йдуть.
- ❖ Из – із.
- ❖ Из німа – з ними.
- ❖ Издóльй – внизу.
- ❖ Изкажéное – розбите.
- ❖ Или́й – таїнство Єлеопомазання.
- ❖ Им, м – я (займенникова словоформа I особи однини).
- ❖ Имáтися, іма́тися – братися, ловитися, чіплятися.
- ❖ Имíтися – зловитися.
- ❖ Имня́ – ім'я.
- ❖ Їнак – інакше.
- ❖ Їпиря – шовковиця.
- ❖ Їппен – саме, точно.
- ❖ Їстинный – рідний.
- ❖ Ись, ис, сь, с – ти (займенникова словоформа II особи однини).
- ❖ Иті – йти.
- ❖ Иті свої́ым сúдом – йти своїм заслуженим шляхом (фразеологізм).
- ❖ Їця – міра ваги, що становить 3 кг.
- ❖ Ишли́ – йшли.
- ❖ Ізісти, йзісти – з'їсти.
- ❖ Їсти – їсти.
- ❖ Ї – ї.
- ❖ Їүв / юй чоловік – її чоловік.
- ❖ Їүв, їв, юй – їй.
- ❖ Їой, юй – ой.
- ❖ Їойкати – голосити, плакати.

- ❖ Йти в лишанкы́ – залишати чоловіка, повертаючись до батьків (фразеологізм).
- ❖ Йти у сільській у́ряд божы́ти, йти до нотарі́ша, йти у канцеля́рню, йти на жені́тву – реєструвати шлюб у сільській управі.
- ❖ Кі́лькі – скільки.
- ❖ Кі́нчитися – закінчитись.
- ❖ Ка́ждый – кожен.
- ❖ Кама́й скорше – якнайскоріше.
- ❖ Камара́тка – подруга.
- ❖ Ка́мпец, ка́мпец-доло́врес, а́мба-кры́шка, а́міль, коні́ць, усьо́, душа́ го лиші́ла, сві́чка му догорі́ла, скла́ли му ру́кы – щодо моменту смерті.
- ❖ Канчи́в – графін.
- ❖ Капу́ра, лі́са, лі́ска, воро́тниця, воро́тця, по́рта – ворота, ворі́тця.
- ❖ Капчу́ри – вовняні шкарпетки.
- ❖ Карі́ка – коло.
- ❖ Кату́на – солдат.
- ❖ Кафті́зма – кафизма.
- ❖ Квасне́ – кисле.
- ❖ Керечу́н – різдвяний хліб у бойків.
- ❖ Керт, горо́диць, загоро́диць – городчик.
- ❖ Керті́ця – кріт.
- ❖ Кі́гнути – тягнути.
- ❖ Кі́рбаль – храмове свято.
- ❖ Кирні́ця – криниця.
- ❖ Кисили́ця – рідка страва з вівсяного борошна чи крупи.
- ❖ Кистема́н, кистеме́н, ширі́нка, ширі́нка, фу́стка, ху́стя, платі́на – хустка.
- ❖ Кить, кіть, ке́дь, аш, йикшо́, раз – якщо.
- ❖ Кла́сти на га́зди – сприяти у формуванні господарства молодій сім'ї (фразеологізм).
- ❖ Клепа́ч – молоток.
- ❖ Клі́ть – комора.
- ❖ Кло́цкати – клацати.
- ❖ Кло́ча – повісмо.
- ❖ Кминя́нка – кминовий суп.
- ❖ Ко, тко – хто.
- ❖ Кобы́ – якби.
- ❖ Ковдош – каліка, жебрак.
- ❖ Когу́т – півень.
- ❖ Кой – коли.

- ❖ Колáč – на Гуцульщині обрядовий хліб з діркою посередині, що випікався для кумів на “колáчини”, а також на весілля, похорон. Назва побутувала також у лемків та перечинсько-березнянських долинян. У боржавських долинян “колач” – це солодка випічка.
- ❖ Колáчи́кы – солодке печиво.
- ❖ Колáчини – обряд, що проводився на Гуцульщині через 10-20 років після народження дитини, і полягав у віддяченні кумам за “крі́жму”.
- ❖ Кóливо – ритуальна поминальна страва.
- ❖ Колóдиця – навісний замок.
- ❖ Колóпні – коноплі.
- ❖ Кóлька – пневмонія.
- ❖ Комані́шты – комуністи.
- ❖ Комáшня, комáшльи, комáшні, горячі́на, посві́тини – післяпоховальні поминальні ритуали.
- ❖ Комі́тет – сільська управа.
- ❖ Кóнат – конає, помирає.
- ❖ Коні́ць – кінець.
- ❖ Кóньїв – коней.
- ❖ Кóпыл, кóполиць, копыльчу́к, жалі́вник, самóсівча – позашлюбна дитина.
- ❖ Корéла – холера.
- ❖ Корúна – назва весільного вінка у лемків.
- ❖ Кóрч – кущ.
- ❖ Корч і́мать – судоми.
- ❖ Корча́га – велика скляна посудина, обплетена лозою із одним або двома вушками для зберігання горілки та вина.
- ❖ Косі́ця, косі́чка, чі́чка – квітка.
- ❖ Косма́тый – пелехатий.
- ❖ Кось – хтось.
- ❖ Котрѐв – котрій.
- ❖ Котро́е – котре.
- ❖ Коці́бки – ніжки.
- ❖ Кочáн – качан.
- ❖ Кочі́га – бричка.
- ❖ Кочóлі – ковзани.
- ❖ Коша́рка, коша́рик – кошик.
- ❖ Красно́ – гарно.
- ❖ Кра́сный – красивий.
- ❖ Кривола́боє – кривоноге.
- ❖ Крѐвий та́ниць – обрядовий танець у лемків.

- ❖ Кри́жма – крижмо.
- ❖ Криса́ня, крыса́ня, ка́лап, клеба́н, клеба́ня, клеба́нка – чоловічий капелюх.
- ❖ Кров заля́ла – стався інсульт.
- ❖ Крови́ця – кров.
- ❖ Кро́зі – через.
- ❖ Кро́сна – ткацький верстат.
- ❖ Кру́мплі то́птані, бу́лі то́птані, бу́лі то́вчині, бу́лі мня́цкані, рі́па мийцкана, кру́мплі ми́шині, кро́мплі то́птані, кро́мплі давлі́ні, гарбу́зы колочі́ні, гарбу́дзы давлі́ні, кро́мплі колочі́ні, кро́мплі мня́цкані, кумпі́те́ры ми́шані, рі́па тро́ще́на, рі́па те́рта, рі́па то́вкана, рі́па ми́шана, рі́па-ми́шанка, рі́па колоче́на, тї́рт кру́мплі – картопляне пюре.
- ❖ Куды́ – куди.
- ❖ Ку́жіль – куделя.
- ❖ Кума́тися – ставати кумами.
- ❖ Ку́мити– кумувати.
- ❖ Куми́ць – кумець.
- ❖ Кумо́ве – куми.
- ❖ Кумовша́к, нести́ кумі́ їсти, нести́ пону́ды, ити́ на зубо́к – звичай відвідування породіллі кумами.
- ❖ Ку́піль – купання.
- ❖ Купу́вуть – купують.
- ❖ Кураго́в / кураго́вля / кураго́вця / кіраго́в, веуфі́й бот, пра́порчик, за́става, дере́вце – назви весільного знамення на Закарпатті.
- ❖ Куха́рський та́ниць – танець весільних кухарок.
- ❖ Кі́ватися – торкатись, чіпати.
- ❖ Ла́бы – ноги.
- ❖ Ла́йбик, бу́нда, візі́тка – жакет.
- ❖ Ла́комитись – жадібно чогось хотіти.
- ❖ Ластови́ця – ластівка.
- ❖ Ла́ткати – співати весільні пісні.
- ❖ Ла́шка – вермішель.
- ❖ Ла́яти, ла́ти, кльи́сті – клясти.
- ❖ Ле́веш, по́ливка, ю́шка – курячий бульйон.
- ❖ Ле́гiнь – молодий хлопець.
- ❖ Ле́два – ледве.
- ❖ Ле́квар – повидло.
- ❖ Лем – лиш.
- ❖ Леп – бруд.
- ❖ Лечи́, лячі́ – лягти.

- ❖ Ліпнути до ся – липнути один до одного.
- ❖ Личіти – рахувати.
- ❖ Лишіць – туберкульоз.
- ❖ Лівак, лівачка – шульга.
- ❖ Лішієш – лишаєш.
- ❖ Лопыцкы, лопаткы, лопатковатися, лопатка, чефагы, шійкы, чопта, гурі, лубка біти, впривід, опровід, привід, віросташ, опривідя, упривідя, приведьи, привільи, свічення – назви щодо сидіння та забав біля померлого.
- ❖ Лупінкы, піроскубы, вовноскубы, пряткы – збори у сільських хатах, пов'язані із виконанням певних робіт.
- ❖ Любімоє – улюблене.
- ❖ Любиться – подобається.
- ❖ Любый – будь-який.
- ❖ Людї – людей.
- ❖ Міль – міль.
- ❖ Май – більше, най (найвищий ступінь порівняння).
- ❖ Майменшый – найменший.
- ❖ Малінський – маленький.
- ❖ Малинько – трошки.
- ❖ Мало – трохи.
- ❖ Марá – носилки для труни. Також Мара це богиня смерті.
- ❖ Маржіна, марга – худоба.
- ❖ Масть – тваринний жир.
- ❖ Матірь, маті – мати.
- ❖ Маточчині – діти хрещених між собою.
- ❖ Мацур – кіт.
- ❖ Мачка – кішка.
- ❖ Межи – між.
- ❖ Меньоссоньтанц, вукрúчуваний, шорóвый, гáйнала, рядовый, хусткóвый, продажньый, кручéный молодичин, рíбізлі-таниць, мень, чепіць, продаеся молода, золотый, молодичый, молодичин / одданічин / выдданічин таниць – танець молодої.
- ❖ Метати – кидати.
- ❖ Мечу, мече, меч, мечте – кидаю, кидає, кидай, кидайте.
- ❖ Ми, мі, міні – мені.
- ❖ Минута – хвилина.
- ❖ Миртвá вóда – вода, у якій мили померлого.
- ❖ Миртвіць, мриць, мерліць, умертвый, покúйник, миртвый, помёршый, покійний, небіжчик, небуг, небущик – померлий.

- ❖ Мирцьóви – мерцеві.
- ❖ Мізілнік – мізинець.
- ❖ Мін'янки, богрийдóваня – обряд заручин.
- ❖ Мірка – планка з розмірами тіла мерця.
- ❖ Місце, місто, гніздó – плацента.
- ❖ Мішáуть – мішають.
- ❖ Млáка – заболочена ділянка землі.
- ❖ Мнов – мною.
- ❖ Мнóго – багато.
- ❖ Мнясн́іці – період від Водохреща (Водощів) до Великого посту.
- ❖ Мн'ясо – м'ясо.
- ❖ Мож – можна.
- ❖ Молодá, молоді́ця, млада, нарéчена, пáні-молодá, кн'ьигі́ня, мéньассóнь – наречена.
- ❖ Молоді́ця – ще одна назва малої хустки у бойків.
- ❖ Молоді́чина вичі́ря, оддані́чина вичі́ря – наїдки, що привозились для гостей молодого від молодої.
- ❖ Молоді́, молодя́та, молоді́нята, нарéчені – наречені.
- ❖ Молодóе – молоде.
- ❖ Молод́ій, жени́х, млада́й, нарéчений, пáні-молоді́й, кн'ьизь, в́ілегі́нь – наречений.
- ❖ Молодя́тум – молодим.
- ❖ Мóтуз, мотузóк – мотузка.
- ❖ Моты́ка – мотика, сапа.
- ❖ Мóцний – сильний, міцний.
- ❖ Му – йому.
- ❖ Му носі́ти – носитиму.
- ❖ Му́й – мій.
- ❖ Мúсай – треба, обов'язково.
- ❖ Мы – ми.
- ❖ Мы́дло – мило.
- ❖ Мы́тися – умиватися.
- ❖ Мы́тя – ритуал умивання молодих у турянських долинян, бойків та лемків.
- ❖ Мы́ши – миші.
- ❖ На бирві́нок – по барвінок.
- ❖ На віді́к – у інше село.
- ❖ На відлі́ – тильною стороною долоні.
- ❖ На дня́х, на тих часóх, на рóстряску, скоро розлúчиться / розтрясéся – про жінку, котрій прийшов час народжувати.

- ❖ На міні – на мені.
- ❖ На ньїв – ній.
- ❖ На по́ле – у поле.
- ❖ Набу́тки – тривалі застілля.
- ❖ На́віру – за усною домовленістю, у громадянському шлюбі.
- ❖ Навну́вати – набриднути.
- ❖ Надіва́ти, убира́ти – одягати.
- ❖ На́діятися – надіятись.
- ❖ На́ємный – найманий.
- ❖ На́жився до́ста, набідува́вся небі́жчик, дуже́ бідов́ був, кільки́ рокы́ уві́н уже́ у зимлі́ – щодо згадки про покійного.
- ❖ Наигра́тися – натанцюватися.
- ❖ Наі́вся – наївся.
- ❖ Най – нехай.
- ❖ Найбу́льше, майбу́льше – найбільше.
- ❖ Найти собі́ ко́пыла, у пла́ті си прине́сти – народити позашлюбну дитину (фразеологізми).
- ❖ На́каз, ка́заня – проповідь.
- ❖ Накига́ти – натягати, взувати.
- ❖ Налаже́ный – підготовлений, приготовлений.
- ❖ Наохте́ма – назавжди.
- ❖ На́пїсно – зі всіма пісними стравами.
- ❖ Напу́дитися – злякатись.
- ❖ На́пусто – ні для кого.
- ❖ На́раз – одразу.
- ❖ На́ремно – раптово.
- ❖ На́робы, на́рубы – навиворіт.
- ❖ Наса́жувати (квочку) – садити на яйця.
- ❖ На́скоро – швидко.
- ❖ На́чинка, бога́ч – кукурудзяний пиріг.
- ❖ На́шшо – навіщо.
- ❖ Ня́ті – найняти.
- ❖ Небі́жчик / небі́жка, небу́г / небо́га, прощї́н / прощє́на бы, прощї́н / прощє́на най бу́де, ца́рство му́ / йї́в небє́сноє, най з Бо́гом спочі́вать, най Бог дасть легко́ душі́ – фрази при згадуванні покійного.
- ❖ Невобавкы – незабаром.
- ❖ Не́воя – епілепія.
- ❖ Не́го – нього.
- ❖ Нена́роком – ненавмисно.

- ❖ Непочáта вода – набрана до сходу сонця.
- ❖ Нéсти, нюс – нести, ніс.
- ❖ Нéхарь – безлад.
- ❖ Нє – ні.
- ❖ Ни – не.
- ❖ Ни валóвшно, ни гíнно, ни слóбiнно – не слід, не можна.
- ❖ Ни впоношáвучи – не хвалячись.
- ❖ Ни мати мóци – не мати сили.
- ❖ Ни сувiтно, ни яло – не бажано.
- ❖ Нiгда – ніколи.
- ❖ Нигдé – нiде.
- ❖ Нидóпуск, провiрка на докумéнты – обрядова зустріч молодого на воротах у нареченої.
- ❖ Ниé – нема.
- ❖ Низахiдньюе мiсто – місце, де де ніхто не ходить.
- ❖ Никó, ниткó – ніхто.
- ❖ Никóму – нікому.
- ❖ Никúды – нікуди.
- ❖ Нич – нічого.
- ❖ Нiгде – немає де, нема мiсця.
- ❖ Нiмiй – персонаж на весiллі марамороських долинян.
- ❖ Нiт – ні.
- ❖ Но – ну.
- ❖ Нова вáтра – заново розпалений вогонь.
- ❖ Нóвта – мелодiя.
- ❖ Нóгы – ноги.
- ❖ Нóдвiвфiй, кiшвiвфiй – великий та малий староста на угорському весiллі.
- ❖ Нотáрiш – нотарiус.
- ❖ Нiнiшнiй, нiшнiй – сьогоднiшнiй.
- ❖ Ньóсойоассóнь – сваха, одружена жiнка, родичка молодого на угорському весiллі.
- ❖ Ня, тя – мене, тебе.
- ❖ Няньо, нянько, ньiньо, ньiнько, отiць – батько.
- ❖ Обзóры, бзóри, взóры, обзóрини, обзéранці, дóговори, умовiны, долажованкы, óбзеры, пiч позирáти, пiч обзэрáти, пецарi, пец позирáти, пец вáжити, углiни, позéраня углiв – оглядини.
- ❖ Обiдiць – обiдець.
- ❖ Óбращик–образочок.

- ❖ Обру́с, обруся́ – рушник.
- ❖ Обша́ря – обійстя.
- ❖ Обы́, обі́, вбы́, жебы́, жеби, шобы́ – щоб, щоби, аби.
- ❖ Обыйти́ – обійти.
- ❖ О́гюрок – огірок.
- ❖ Огíнь – вогонь.
- ❖ О́голоскы, о́повіді, огла́ски, огла́шки, вуголоскы, по́голоскі – триразові оголошення священника про шлюб.
- ❖ Огру́бнути – завагітніти.
- ❖ Однесу́т – віднесуть.
- ❖ Олї́й – олія.
- ❖ Оло́янити – змащувати олією.
- ❖ Оні́ – вони.
- ❖ Ослу́н – спеціальна конструкція для тіла мерця.
- ❖ О́строе – гостре.
- ❖ Отпусті́ти – пробачити, простити, відпустити.
- ❖ О́чка – очі.
- ❖ Ош, же – що.
- ❖ Ошійник – комірець.
- ❖ Ощї́нкы, обшї́нкы – застілля наступного дня після “щїня”.
- ❖ Ощипок – вівсяний чи житній бездріжджовий хліб.
- ❖ П’єц – піч.
- ❖ Пї́братися – одружитися.
- ❖ Пї́влїтра, пувлї́тра – півлітрова пляшка горілки.
- ❖ Пї́д, пуд – корице.
- ❖ Пї́деш – підеш.
- ❖ Пї́знятко – дитина, яку народила мати немолодого віку.
- ❖ Пї́п, пуп, паноте́ць – священник.
- ❖ Пї́снїй / пуснїй динь – пісний день.
- ❖ Пї́ті – піти.
- ❖ Пї́шло – пішло.
- ❖ Па́взина, чу́ва, рудї́на, ворї́на, ля́ця – легка колода, що клалась на воротах перед зустріччю молодого.
- ❖ Паворóзя, паворóзьи – повзучі стебла рослин.
- ❖ Падеме́нт – підлога.
- ❖ Пак – потім, частка для підсилення емоції або просто слово-паразит.
- ❖ Паленя́та – варене дрібно нарізане тісто.
- ❖ Па́лінка / па́линочка, па́лінка, варє́нка, зорї́вка, горї́вка – горілка.
- ❖ Па́мнять – пам’ять.

- ❖ Панахі́да – поминальний ритуальний хліб.
- ❖ Па́нтлики, па́нклики, ленты́, ленти – стрічки.
- ❖ Панцакі́ – ячмінна каша.
- ❖ Параді́чка – помідор.
- ❖ Пара́дна, пара́дошка, кі́кошка – доглянута, гарно одягнена дівчина.
- ❖ Параста́с – ритуальна миска з зерном чи мукою, трьома яйцями і свічкою.
- ❖ Па́рна, за́головок, парню́х – подушка.
- ❖ Парні́нка, парнюшо́к, пері́нчя – конверт.
- ❖ Парова́ти, нала́джувати, лади́ти, шори́ти, пі́хторити, ріхтува́ти, спіхова́ти – готувати.
- ❖ Па́ру – кілька.
- ❖ Паскунні́ти – ставати негарним, гіршати.
- ❖ Паску́нний – негарний.
- ❖ Пасу́ля дзьо́бачка – заправлена квасоля.
- ❖ Пацю́ркі, пацюо́рські – намистинки.
- ❖ Пе́кне – дуже.
- ❖ Пеленкі́ – пелюшки.
- ❖ Пе́рвий – перший.
- ❖ Перебача́ти – вибачати.
- ❖ Перека́зувати дары́, робі́ти перека́зы – оголошувати, кому що дарується.
- ❖ Перепу́дитися – перелкатися.
- ❖ Переста́с – ритуальна страва на Гуцульщині.
- ❖ Пе́рец, круче́ник, верче́ник, віні́ць, у́паленик, даруни́к, кола́ч, мідяник, дірка́вець, кра́йчун – весільний обрядовий хліб.
- ❖ Пе́рст, перста́ – палець, пальці.
- ❖ Петелькі́ – плетена із петель сумка.
- ❖ Пе́теч – скарлатина.
- ❖ Пец – піч.
- ❖ Пили́ньи – стружка.
- ❖ Пилува́тися – поспішати.
- ❖ Пі́ля – біля.
- ❖ Пі́сана – оздоблена.
- ❖ Підхі́дка, зведе́нця, зве́ласьи, скопилі́чиласьи, приспа́лася – про покритку.
- ❖ Пі́ловіна, гимблі́ньи – стружка.
- ❖ Пі́па – люлька.
- ❖ Пі́слань, пу́слань – частина посагу, що везеться молодій.
- ❖ Пі́стрігы – ластовиння.
- ❖ Пі́сый – кирпатий

- ❖ Піціцький – маленький.
- ❖ Плат, шурц, катран – фартух.
- ❖ Платічко – сукенка.
- ❖ Платянкы, фусиклі, капці – онучі.
- ❖ Плахта – тканина, простирadlo.
- ❖ Плачки – наймані плакальниці.
- ❖ Плекати – годували грудьми.
- ❖ Плекачка – жінка, що годує грудьми.
- ❖ Плічі – плечі.
- ❖ Плодовітой – плодовите.
- ❖ Плофонт, плафон, повала – стеля.
- ❖ Плювати собі на розум – жаліти за своїм вчинком чи рішенням (фразеологізм).
- ❖ Поведєся – пощастить.
- ❖ Повівач, уповівач, повуйник – двохметрова стрічка для сповивання дитини.
- ❖ Пóвкреме – окремо.
- ❖ Пóгар, погарчик, погарча – чарка, чарочка.
- ❖ Погрібати – хоронити.
- ❖ Пóддєс – принесені з собою продукти.
- ❖ Подкúмки – всі учасники гостини з приводу хрещення дитини.
- ❖ Пожалітися – отримати опік кропивою.
- ❖ Позлітка – позолота.
- ❖ Пой – ходи.
- ❖ Поківувати – легенько торкатися / трусити / колисати.
- ❖ Пóкласти – поставити.
- ❖ Покрúвчик – ковдрочка.
- ❖ Покрóвиць – домоткана доріжка.
- ❖ Поліг – косовиця.
- ❖ Полюбітися – сподобатись.
- ❖ Помастіти, ұмастити – забруднити.
- ❖ Попúвночи – після опівночі.
- ❖ Попасти – потрапити.
- ❖ Пóправкы, поправчинята, поправчата, поміванки, поміванці, пóглады, пóгостинкы, ұдгосткы, відгóщованя, відгостки, поглóдини, посвальбóваня, пропóї, ушúнкы, обшúнкы, перéгрызкы, полókати зубы, їсти кúрицю, кúриця, кумськá гостина, кухарський динь, кúхарська, відвúдини, колáчини, віссагівнак, цукúпогар – післявесільні обряди.
- ❖ Попріга – перець.

- ❖ Попуд – похід.
- ❖ Поріг – поріг.
- ❖ Пора́диця – порада.
- ❖ По́ранок, фрѝштик – сніданок.
- ❖ Порь́док – порядок, лад.
- ❖ Послі́днєє целова́ніє – останній обряд прощання з мерцем.
- ❖ Послі́дньый – останній.
- ❖ Постѝ́йный – постійний.
- ❖ По́старший – поважного віку.
- ❖ Постелі́ня – те, чим застеляли труну всередині.
- ❖ Пості́лка – дитяче ліжечко.
- ❖ По́стіль – ліжко.
- ❖ Поті́хи, помáлы – помалу.
- ❖ По́туги, вже ї бо́літ, дає юй сили, роди найшли́, роди нагрѝ́нули – щодо перейм.
- ❖ По́тята – птахи.
- ❖ Почті́, почтѝ́ – майже.
- ❖ Прѝ́мкнѝ́ти – проковтнути.
- ❖ Прапа́ння – зникнення.
- ❖ Прида́нка – помічниця старости на лемківському весіллі.
- ❖ Приданці́, придáни, пропі́ці, пропо́йці, пропу́йці – батьки та гості нареченої, що привозити її посаг.
- ❖ Прийті́ до сі́лы – одужати.
- ❖ Припара́жувати – прикрашати.
- ❖ Прѝ́тятый – відрізаний.
- ❖ При́яти – прийняти.
- ❖ Прові́ряться у до́ктора – пройти медичний огляд.
- ❖ Прокльо́ны – прокляття.
- ❖ Проши́рити – зробити ширше.
- ❖ Прóщі – ритуальні вибачення та прохання благословення від родини перед вінчанням.
- ❖ Прубивáти – пробивати, проколювати.
- ❖ Прѝ́тати, прѝ́тати – ховати, хоронити.
- ❖ Псавтѝ́ря, псалтѝ́ря, псалтѝ́ря, савтѝ́ря, савтѝ́ря – обряд читання Псалтиря.
- ❖ Пуд – під.
- ❖ Пуднимáти – піднімати.
- ❖ Пудпирáти – підпирати.
- ❖ Пудтя́гнути – підтягнути.

- ❖ Пудхы́жа, торна́ц – ганок.
- ❖ Пу́жати – лякати.
- ❖ Пу́стый – порожній.
- ❖ Пу́ть – дорога.
- ❖ Пушла́ – пішла.
- ❖ Пуща́ти – пускати.
- ❖ Пчо́лы – бджоли.
- ❖ Рүйто́ванка – квітчаста хустка з бахромою.
- ❖ Ру́тла, лу́тра – драбина.
- ❖ Ру́чна, роко́віна, годова́, годови́на – поминальна вечеря через рік після смерті.
- ❖ Ру́ща – хмиз.
- ❖ Ра́дйсть – радість.
- ❖ Ра́достники – люди, що йшли по молоду в селах долини р. Тур'я.
- ❖ Рака́ш, во́рох – купа.
- ❖ Ранту́х – широкий відрізок домотканого полотна, прикрашений вишивкою, квітами та барвінком, атрибут нареченої-гуцулки.
- ❖ Ра́тота – омлет.
- ❖ Рева́ти – плакати.
- ❖ Ревлі́вый – плаксивий.
- ❖ Ре́клик – піджак.
- ❖ Репля́ча – реп'яхи.
- ❖ Ріхтува́ти – лагодити.
- ❖ Рішка́ша – рис.
- ❖ Робі́тний, шіко́вний, чи́тавий, всти́жний, поря́нний – роботящий.
- ❖ Ро́дити – народжувати.
- ❖ Роді́лька, роді́льниця, роді́льи, ро́жениця, полужкы́ня – породілля.
- ❖ Роже́ный – народжений.
- ❖ Роз'язáти – розв'язати.
- ❖ Розма́рінка – розмарин.
- ❖ Розме́ртися у сі́рцю – померти посвареними.
- ❖ Розпа́даться – розпадається.
- ❖ Розши́вання кураго́влі – обряд руйнування весільного знамення.
- ❖ Ро́йти, ро́йты – бахрома, тороки.
- ❖ Рокота́н – вид пританцювання в ритуальних обходженнях стола у гуцулів.
- ❖ Роужанкы́ – жінки, котрі щоденно моляться у церкві Рожанець.
- ❖ Рубáти бирві́нок – вживається у значенні різати.
- ❖ Руд – дишло.

- ❖ Рудинкы – перкладини, кілки.
- ❖ Ружаниць, пацюрькы – Вервиця.
- ❖ Ружатый – квітчастий.
- ❖ Ру́кы – руки.
- ❖ Румбінчик – ромашка лікарська.
- ❖ Ру́на – скручена у валик вовна із однієї вівці.
- ❖ Ру́но – рівно.
- ❖ Ручечкы – ручечки.
- ❖ Ручнік – рушник.
- ❖ Ру́шатися – рухатися.
- ❖ Рябый – строкатий.
- ❖ Рянда, ряндочка – клаптик тканини, ганчірка.
- ❖ Ряшенка, дуплованка – парадна хустка у лемків.
- ❖ Самый – самий.
- ❖ Сара́ка – бідолаха.
- ❖ Сважа́тися, ва́дитися, гры́зтися – сваритися.
- ❖ Свайбяна́ ма́ті – мати молодого чи молодої.
- ❖ Свайбяны́й няньо – батько молодого чи молодої.
- ❖ Сва́льба, сва́дьба, свайба, весіля́ / весі́льї – весілля.
- ❖ Свальбаши́, весі́льні, свальбо́ві / свайбяні́ люди – усі весі́льні гості.
- ❖ Свальбува́ти – справляти весілля.
- ❖ Свату́в – сватів.
- ❖ Сватанкы́, світанкы́, свату́ба, йти у свату́, сло́во, спроси́ны, то́кма – сватання.
- ❖ Сватачі́ – свати.
- ❖ Свашкы́ – голосисті жінки, що співали весі́льні пісні.
- ❖ Світова́ти – жити на світі.
- ❖ Сво́йив, сво́йым – своєю, своїм.
- ❖ Сегелет – кут.
- ❖ Сеї, сиї – цієї.
- ❖ Семача́, семак, семачо́к, сімчик – недоношена, народжена на сьомому місяці вагітності, дитина.
- ❖ Сэрег – посеред.
- ❖ Серенчлі́вый – щасливий.
- ❖ Си – собі.
- ❖ Си ни годі́т – не годиться.
- ❖ Сілувати – припрошувати.
- ❖ Сильі́ти – нанизувати.
- ❖ Сись / сесь, сесі́ – цей, ці.

- ❖ Сі́льська баба, ва́рмидська баба, валáльська баба, жі́нська баба, повивáльна баба, породі́льна баба, поро́дна баба, повивáля, гі́бабка, баба присяжна́, баба, бабка, баба, шо ді́ти кі́гне / берé – повитуха.
- ❖ Сіммі́сячної – семимі́сячне.
- ❖ Сіра́к – сукняна куртка у лемків.
- ❖ Скамені́ти – стати каменем.
- ❖ Ска́рідуватися – гидувати.
- ❖ Скля́нка – пляшка.
- ❖ Сколомі́йка – коломийка, що співається під час чоловічого танцю у селах верхів'я річки Боржава. Також назва самого танцю.
- ❖ Скопі́ць – дерев'яна дійниця.
- ❖ Ско́рше – швидше.
- ❖ Ско́рий – швидкий, скорий.
- ❖ Слабі́й, слабі́й – хворий, слабкий.
- ❖ Слабува́ти – хворіти.
- ❖ Слі́знутися, прапа́сти – щезнути.
- ❖ Смерті́в – смертю.
- ❖ Смерті́в па́хне, уже є на смерті́, уже є на добі́ванню, уже му три дні з нішньым, там уже ни довгі дні, дуже заголесі́в, болить го пуд смирть, уже му смирть за ухом, єннов ногóв на тём сві́ті, ступив на тот світ, туді́ ся напра́вив, уже му лиш туді́, збіра́ться на тот світ, нікaть на тот світ, чéкaть благої́ смерті́, ві́дить собі́ ширині́ю, нич из ньóго, нукуд́ьшньый, блуді́ть, д́уже є бідóв, ко́нат, ніко́ ся вже ни на́діє, а, уже Ілі́й му був, ужé му нич ни помóже, туй ді́ла ни буде нія́кого, там уже ніе́ животá, скóро му удмі́рявуть два мі́тры – щодо поняття “смертельно хворий”.
- ❖ Смі́рть, сме́ртойка – смерть.
- ❖ Смі́ховáти – насміхатися.
- ❖ Собóв – собою.
- ❖ Сока́чка, кі́харька – кухарка.
- ❖ Сокоті́ти, вартувáти – охороняти.
- ❖ Сокóтитися – берегтися.
- ❖ Сокруші́ти – знищити.
- ❖ Со́марський ка́шиль – коклюш.
- ❖ Сороко́ва, сороко́віна – поминальна вечеря на сороковий після смерті́ день.
- ❖ Сорочка, чопáк, ша́пча – оболонка, у якій народжувалась дитина.
- ❖ Сорочкаші́ – компанія молодого, що приходила за сорочкою до молодої.
- ❖ Сорочкаші́, шорóчини – обрядовий похід за сорочкою.
- ❖ Сохрань Бо́же – Боже борони.

- ❖ Сохтува́ти – мати звичку.
- ❖ Спї́ва́ти – співати
- ❖ Спа́ньї – сон.
- ❖ Спе́ред – перед, поперед.
- ❖ Спечі́ – спекти.
- ❖ Спї́ванка, спї́ванка – пісня.
- ❖ Спї́жї́в – дзвіночок.
- ❖ Спрóсті – просто так, без діла.
- ❖ Ссажа́ти – висаджувати.
- ❖ Стї́л – стіл.
- ❖ Стї́льці – стільці.
- ❖ Ста́ра дї́вка – дівчина, що вчасно не вийшла заміж.
- ❖ Ста́ра, свє́кра – свекруха.
- ❖ Ста́ршина – батьки.
- ❖ Стра́тити – втратити, загубити.
- ❖ Стрї́чи – стригти.
- ❖ Стрї́титися – зустрітись.
- ❖ Стру́к тингірі́ці – качан кукурудзи.
- ❖ Стру́нка – пліт.
- ❖ Стру́чя – качани кукурудзи.
- ❖ Стрї́й – брат батька.
- ❖ Стрї́йна, стрї́на – дружина батькового брата.
- ❖ Студенова́тый – прохолодний.
- ❖ Студе́ное, гото́вое, засты́лоє, закові́злоє, заковані́лоє, задубі́лоє, ги до́щка, ги дуб, ги коча́н, ги дзї́ндзиць, ги кї́стка, як ка́мінь, як глина, ме́рша, здыхля́к, здї́хиль – щодо стану мертвого тіла.
- ❖ Студе́ный – холодний.
- ❖ Студі́нь – холод.
- ❖ Стуй́ня, студня́ – колодязь.
- ❖ Су́дина – посуд.
- ❖ Сукáтися – битися, тертися.
- ❖ Су́кня, каба́т – спідниця.
- ❖ Сусі́к – шафа із речами на випадок смерті.
- ❖ Сьї́в – цїй.
- ❖ Сьме, смо – ми (займенникова словоформа I особи множини).
- ❖ Сьте – ви (займенникова словоформа II особи множини).
- ❖ Ся – частка, що вживається як окремо перед, так і разом з дієсловом.
- ❖ Ся ми́не – минеться, закінчиться.
- ❖ Ся уддала́ – вийшла заміж.

- ❖ Ся, си, сьи – енклітики, займенникові словоформи.
- ❖ Сяті́лко – кропило.
- ❖ Сяты́й – святий.
- ❖ Та пак так – то так.
- ❖ Таде́ – вживається як заперечення.
- ❖ Тай, и – та, і.
- ❖ Та́йстра, тайстри́на – торба, торбина.
- ❖ Такы́й, тако́є – такий, таке.
- ❖ Та́шка – сумка.
- ❖ Твй́й – твій.
- ❖ Творі́тися – звертати увагу.
- ❖ Те́лек – земля.
- ❖ Темету́в, темету́в, тиниту́в, тын, кіріті́ш, цвóнтарь, цы́нтарь, цві́нтарь – кладовище.
- ❖ Темно́ты – темні місця.
- ❖ Ти, ті – тобі.
- ❖ Тилибі́нькати – швидко дзвонити у дзвони.
- ❖ Тинги́рця, кинди́рця, мелáй – кукурудза.
- ❖ Типі́р, типі́рь – тепер.
- ❖ Ті́рня – терни.
- ❖ Тіло пода́єся – дається згинати.
- ❖ Ті́фус – черевний тиф.
- ❖ Тобóв – тобою.
- ❖ Товды́, тогды́, тыды́й – тоді.
- ❖ Тóвста, нилéгка, негі́верна, ва́жна, тя́гтна, у тяжі́, у тяжисти, потяготі́ла, зайшла у тяготу́, берéменна, у поло́женю, ни сама́, ни сама́ собóв, ты́жка, ты́гтна, огры́дна, наді́жна, трóдна, гру́ба, самодрóга, тяжка́, черева́та, кілюха́та, те́рна, з бе́мбехом, така, ги гора́ – вагітна.
- ❖ Токмі́тися – торгуватися.
- ❖ Топáнки, топáнки – черевики.
- ❖ Тот – той.
- ❖ Тот / тамто́т / дру́гий / і́нший сві́т – потойбі́ччя.
- ❖ Тотá, тоту́ – та, ту.
- ❖ Тоты́, тоті́ – ті.
- ❖ Тра́фитися – трапитися.
- ❖ Трімся – тримайся.
- ❖ Трі́бный – здатний, роботящий.
- ❖ Трубі́ти – сигналити.
- ❖ Трупáрня – корито для миття померлого.

- ❖ Туды – туди.
- ❖ Туй, ту – тут.
- ❖ Ты – ти.
- ❖ Ты́ждінь – тиждень.
- ❖ Тыжньова́, тижньовина – поминальна вечеря на дев'ятий після смерті день.
- ❖ Тяжко́с – важке.
- ❖ Тя́мити – пам'ятати.
- ❖ У клу́бах – у боках.
- ❖ У ма́льй час – скоро.
- ❖ У мо́йїм – у моєму.
- ❖ У́бавити – позабавляти.
- ❖ Убе́ру, уберу́т – одягну, одягнуть.
- ❖ Убира́ти – вибирати.
- ❖ Убле́нність, примо́вність – комунікабельність.
- ❖ Увї́н / вун, она́, оно́ – він, вона, воно.
- ❖ У́вести – вивести.
- ❖ Уві́ваниць – традиційний танець долинян верхньої течії річки Боржава.
- ❖ Увичі́рі, ве́чур – ввечері.
- ❖ Уганя́ти – виганяти
- ❖ У́гол – кут.
- ❖ Удбира́ти – відбирати.
- ❖ Удбі́тися – відбитися.
- ❖ Удго́рі, горі – уверх.
- ❖ Уддава́тися – виходити заміж.
- ❖ Уддани́ця, віддани́ця – дівчина на виданні.
- ❖ Удда́ти – віддати.
- ❖ У́дерти – видряпати.
- ❖ Уджи́ти – віджити.
- ❖ Удві́ць, вдові́ць – вдівець.
- ❖ У́ділити – виділити.
- ❖ Удкладáти – відкладати.
- ❖ У́дкладкы, дї́кладкы, до́кладкы, глайк – визначення весільної дати.
- ❖ Удкончі́ти, удкї́нчіти, кї́нчіти – відправити.
- ❖ У́дмачкы йзі́ли мачкы́ – нічого не вийшло (фразеологізм).
- ❖ Удмі́ряти – відміряти.
- ❖ Удмо́літи – відмолити.
- ❖ Удму́чити – відмучити.
- ❖ У́довбати – видовбати.
- ❖ Удрї́к – відрік.

- ❖ Удріка́ти – відрікати.
- ❖ Удспі́вати – відспівати.
- ❖ Удйи́ти – відійти.
- ❖ У́єдно, в'́єдно – разом.
- ❖ Уже́ го удспі́вали, уже́ му уддзвони́ло, уже́ го ўправи́ли, уже́ го спря́тали, ни доче́кав Великонне / Рїздва, ни буде́ вже па́ску їсти, ни буде́ вже бу́лі саді́ти, ни буде́ вже стру́чя лама́ти, тот уже́ удробі́в / удході́в / ізі́в / удму́чив сво́є, то́му вже нич ни тре́ба – щодо́ факту поховання.
- ❖ Уже́ ни бу́де люди́ наїда́ти, ни буде́ вже зеле́ну топта́ти, давно́ му там бу́ло б́ыти, давно́ му бу́ло здо́хнути – зневажливо́ щодо́ поняття “помер”.
- ❖ Узі́мі – взмку.
- ❖ Ўйко – брат матері.
- ❖ Указа́ти – показати.
- ❖ Уклика́ти – виголошувати.
- ❖ Укосі́чений – уквітчаний.
- ❖ Ўлиці́, вичю́рніці́, вичуркы́, фаша́нки – форми громадського дозвілля.
- ❖ Ўлля́ти – вилити.
- ❖ Улля́ти – налити.
- ❖ Уме́лла – померла.
- ❖ Уме́рати – помирати.
- ❖ Уме́рщина – майно, що залишилось після мерця.
- ❖ Ўнести – винести.
- ❖ Уніа́ты – греко-католики.
- ❖ Ўння́ти – вийняти, дістати.
- ❖ Уночі́ – вночі.
- ❖ Уп'́ят – знову.
- ❖ Ўпав – випав.
- ❖ Упала́чка – дерев'яна миска.
- ❖ Уплети́ньи – весільна зачіска молодої-гуцулки.
- ❖ Упові́сти – сказати.
- ❖ Ўпозератися – вдивлятися.
- ❖ Упо́лунне – опівдні.
- ❖ Ўправити – провести.
- ❖ Управля́ти – проводити.
- ❖ Упрові́д, пруві́д, опрові́д, впрові́д, упрогу́д, хова́ня, по́гріб, по́грїб – похорон.
- ❖ Упстава́лося – залишалося.
- ❖ Уп'́ірь – опир.

- ❖ Уро́дила, розт́рясла́ся, розро́дилася, розлучи́лася, розста́лася – щодо стану жінки після пологів.
- ❖ Уро́дити, вро́дити – народити.
- ❖ Урозу́мітися – набратися розуму.
- ❖ Уро́ки, уро́кы – зурочення.
- ❖ У́стрілити – вистрілити.
- ❖ Усьо́ – все.
- ❖ Утво́ряти, отво́ряти – відкривати, відчиняти.
- ❖ Утера́ти – витирати.
- ❖ Утско́чити – відскочити.
- ❖ Учи́нити – зробити.
- ❖ Ушива́ти – вишивати.
- ❖ Уши́тко, вши́тко – усе.
- ❖ Фю́ргано́к – тюль.
- ❖ Файні́ти – кращати.
- ❖ Фа́йный, чи́ношный – гарний.
- ❖ Фа́мілія, фа́йта, ро́дина, ру́дина – родина.
- ❖ Фа́нky – пампушки.
- ❖ Фа́ра – господарство священника.
- ❖ Фиде́лка – кришка від каструлі.
- ❖ Фійса, ба́лта – сокира.
- ❖ Фист – досить, дуже.
- ❖ Фі́гли – жарти.
- ❖ Фі́глярный – жартівник.
- ❖ Флу́яра, фрі́лка – флейта.
- ❖ Фу́ркати – різко вилити.
- ❖ Фу́рт – постійно.
- ❖ Хі́тарь, гата́р – межа.
- ❖ Ха́рйти, пора́йти – прибирати.
- ❖ Ха́ща – ліс.
- ❖ Хлі́біць – хлібчик.
- ❖ Хлоп – чоловік.
- ❖ Хло́пиць, хло́пец, хлопчи́ще – хлопець.
- ❖ Хо́зяйственное – господарське.
- ❖ Хосно́вати – використовувати.
- ❖ Хоть-якы́й – будь-який.
- ❖ Хре́сник, похре́сник, кресну́виць, фі́н, філі́н, фі́йін – хрещеник.
- ❖ Хре́сники – хрещені діти.
- ❖ Хре́щик – хрестик.

- ❖ Хрїсна, крєсна – похресник.
- ❖ Христїны, кристїни, кщїны, ерщїня – хрещення.
- ❖ Хтїти – хотїти.
- ❖ Хыжа, хїжа – хата.
- ❖ Хыжнї – усі, хто разом живе у одній хатї.
- ❖ Церкївнїк, церкунїк – паламар.
- ❖ Ци – чи.
- ❖ Ци ни хромі – обрядовий танець молодих у гуцулів.
- ❖ Цирўза, флїйбас – олівець.
- ❖ Цївка – пїчна труба.
- ❖ Цїмболы – цимбали.
- ❖ Цїмборашкы – подруги.
- ❖ Цїмборы – друзї.
- ❖ Цїфрўваний – оздоблений.
- ❖ Цоркатися – стукатися.
- ❖ Цўцлик – пустушка.
- ❖ Цыццька – груди.
- ❖ Цятка – крапля.
- ❖ Чад – сажа.
- ❖ Чаллена – дизентерїя.
- ❖ Чаллений, червеный – червоний.
- ❖ Часнїк – часник.
- ❖ Часть, вїно, прїданое – посаг.
- ❖ Чатїна – хвойна гїлочка.
- ❖ Чепак, чїпїць – чепець.
- ❖ Червак – черв'як.
- ❖ Червотїк – середина трухлявого дерева, проїденого черв'яком.
- ❖ Честўваний – поважний.
- ❖ Честўвати, честўвати – поважати.
- ❖ Чїлядь, люде – люди.
- ❖ Чїлянник – чоловік, людина.
- ❖ Чинїти, правити – робити.
- ❖ Чир – мамалига.
- ❖ Чирьїк – фурункул.
- ❖ Чисток божый – нїбито.
- ❖ Чїстый – справжній, викапаний.
- ❖ Чїтаво – багато.
- ❖ Читалникы – люди, котрі читають “Псалтир”.

- ❖ Чіпч́аня, молоді́чаня, чіпкóваня, чіпч́ати млада́, чіпковáти молоду, контя́ти молоду́, розши́ванє па́ні-молодо́ї – обряд зняття вінка та завиття у хустку.
- ❖ Чі́я – чия.
- ❖ Чорно́та – чорна одежа.
- ❖ Чорны́я – чорні (у фольклорі).
- ❖ Чорту́в тано́к – перший танець молодої з друзками та батьком у турянських долинян.
- ❖ Шалі́ндра – шарф.
- ❖ Ша́тя, шма́тя, цу́ря, цу́ндря, пла́тя, ря́ндя, о́дінь, убра́ня, лу́дина – одяг.
- ❖ Швакну́ти – вкрасти.
- ❖ Шестинеді́лька, полі́жкия, полі́жниця, полі́жкіня – породілля до сорокового дня.
- ❖ Шестинеді́льська по́стіль – ліжко породілля.
- ❖ Ши́гиры-мі́гиры – ні туди ні сюди.
- ❖ Шла́єр – фата.
- ❖ Шо́вгор – дядько.
- ❖ Шовго́рія – братова жінка, жінка дружининоного брата.
- ❖ Шо́вдарь – копчений свинячий окіст.
- ❖ Шоро́вка, поселу́ниця – та, що ходить по сусідах і по селу.
- ❖ Шось, шос, штóсь – щось.
- ❖ Шпа́рга – мотузка.
- ❖ Шпаці́рьова́ти, шпа́рити – швидко йти.
- ❖ Шта́мплик – 10-15 грамова чарка.
- ❖ Шта́ції – зупинки похоронної процесії для читання “Єва́нгелія”.
- ❖ Штри́мфлі – шкарпетки.
- ❖ Штру́гли, кны́ші, до́вгі, закру́чованці, ха́лы кы́шлині, ба́ники, рійтеші, рудо́ші, заві́вані, кы́слі, заві́ваники, кривля́ники – солодкі рулети з різною начинкою.
- ❖ Шшо, што – що.
- ❖ Щаслі́вое – щасливе.
- ❖ Щаслі́ві – щасливі.
- ❖ Щи, ищі́ – ще.
- ❖ Щиць – вроджена хвороба, схожа на астму.
- ❖ Щі́ня, е́рщіньи, ирщі́ня – гостина з приводу хрещення дитини.
- ❖ Яза́ти – зав’язувати.
- ❖ Яі́чкó – яйце.
- ❖ Якы́й, яко́є – який, яке.
- ❖ Ямаші́, гробарі́, копаші́ – копачі могил.

Додаток 4. Етнографічні квестіонари авторки

Етнографічний питальник з теми:

“Родильна обрядовість Закарпаття кін. ХІХ - п. п. ХХ ст.”

1. Як ставились до вагітної жінки?
2. Як її називали? Які евфемізми (слова-замінники) використовували на позначення вагітності (“товста”, “груба”, “тяжка”)?
3. Які прикмети слугували для виявлення вагітності?
4. Як у народі визначали стать майбутнього немовляти? (пристрасть до їжі, плями на обличчі, живіт, груди)?
5. Про які способи діагностувати вагітність у давнину Ви чули?
6. Які обмеження пов’язані з вагітністю Ви знаєте?
7. Що заборонялось чи заохочувалось у поведінці вагітної (прясти, шити, ткати, готувати, стригтись, позичати, красти, кричати, сваритися, бити тварин, дивитись на вогонь / калік / померлого, переступати попіл, підходити до печі, виходити з хати, йти до церкви, носити певні елементи одягу, тримати жалобу, їсти певні продукти)? Чому (бо дитина буде калікою, буде злою, буде схожою на щось)?
8. Як намагались захистити породілля від нечистої сили?
9. Які обереги вона носила? Які рослини, трави чи речі при цьому використовували?
10. Чи побутовували спеціальні молитви чи примовки для вагітної?
11. Чи дозволялось відмовляти вагітній? Чим це грозило (миші, міль)?
12. Чи намагались якомога довше приховувати вагітність? Чому?
13. Як у народі намагались зберегти вагітність (опоясування пасхальним рушником)?
14. Чи готували дитині одяг до появи на світ?
15. З чого виготовляли пелюшки (уживане / невживане)?
16. Коли заборонялось зачаття дитини (свята, п’ятниця)? Що могло статись, якщо порушити цю заборону?
17. Чи були у народі якісь рекомендації щодо формування бажаної статі майбутньої дитини? Чоловічі / жіночі дні? Лівий / правий бік? Звернення до магічних засобів, настоянок? Предмети під подушкою?
18. Чи говорили щось про пристрасть чоловіка чи жінки?
19. Що робили, щоб зачати двійнят?
20. Як лікували від безпліддя (одягання сорочки жінки, котра має багато дітей)?

21. Які народні засоби контрацепції використовувались (спалювання сорочки із кров'ю)?
22. Як переривали небажану вагітність? Жінки робили це самотужки чи звертались за “професійною” допомогою?
23. Що ставалось із жінкою у випадку народження позашлюбного дитяти (“копила”)? Як її називали односельці?
24. Хто допомагав при родах? Як називали бабу-повитуху у Вашому селі?
25. Які ритуальні вимоги до неї встановлювались?
26. До яких років ХХ ст. запрошували саме її?
27. Як йшли за нею? Чи ховались при цьому від сторонніх очей?
28. Які ритуальні предмети приносила з собою повитуха (хліб, сіль, ніж, зілля, полотно)? Чи застосовувала шептання, примовки або трави?
29. Які евфемізми використовували для позначення перейм та пологів?
30. Як називали жінку в пологах і після них?
31. Де відбувалися пологи?
32. Які пози для пологів були найбільш поширені?
33. Які процедури, примовки чи дії проводились під час самих пологів? Що робила породілля? Вона мала багато ходити чи переступати через пороги? Пролізати через драбину?
34. Чи розплітала баба волосся породіллі, розв'язувала вузли на одязі?
35. Що робила баба для полегшення болю породіллі?
36. Чим пояснювали важкі пологи?
37. Чи відомо про потрапляння в рай породіллі? Або про те, що деякий час відкрита її могила?
38. Чи відомо про годування дитини померлою матір'ю з “того світу”?
39. Кому дозволялось бути присутніми при пологах (мати, свекруха, чоловік)?
40. Чи використовувався одяг чоловіка (переступання через штани чи нього самого)? Чи вдягав чоловік одяг жінки? Якою була його участь у пологах? Чи імітував він пологовий біль?
41. Чи відомі варіанти пологів на колінах у чоловіка?
42. Що казали про дітей, народжених у “сорочці”?
43. За чим вгадували долю дитини (кулачки, крик, довге волосся, зуби)?
44. Що казали про недоношених дітей? Як їх називали (“семаки”, “семачата”)? Які випадки Вам відомі?
45. Що робили з пуповиною? Яка різниця у зав'язуванні її хлопчику і дівчинці?
46. Чим зав'язували пупок? Скільки вузлів робили при цьому?

47. Що робили, щоб мати більше не вагітніла (плоскінна нитка, закопування перевернутої плаценти)? Які ще дії проводили щоб жінка певний період не вагітніла?
48. Хто ще мав право відрізати пуповину?
49. Де закопували “місто” / “гніздо”?
50. Де зберігали пупок, що відпав у немовляти? Коли його давали дитині?
51. Що повитуха робила з породіллею після пологів?
52. Чи практикувала повитуха обряд “зливки”?
53. Які перші дії проводились із новонародженим (притискання щічок, змащення личок кров’ю, випрямлення носика)? З якою мотивацією?
54. У що загортали немовля одразу після народження (батьківська сорочка)? Чому?
55. Чи загортали у одну сорочку всіх дітей, щоб вони любились?
56. Як називали жінку, що народила?
57. Що давали їсти породіллі?
58. З якого боку мати вперше годувала дитину?
59. Що робили під час першої купелі? Чи кип’ятили воду? Чи робили купіль прохолодною?
60. Що кидали у воду? Для чого? Куди і коли її виливали? Розкажіть про цю процедуру.
61. Що робили після купання? Чим змащували дитину?
62. Які предмети давали до рук дитинці?
63. Як сповивали новонародженого (“парника”, “парнюшок”)? Чим пояснювали причини тугого повивання? Сповивали у щось користоване чи нове?
64. Якою була перша сорочечка дитини?
65. Як сповіщали сусідів про народження немовляти (рушник / хустка на ворота)?
66. Чи садили дерево, закопували горілку?
67. Скільки часу повитуха відвідувала породіллю?
68. Що дарували повитусі? Чим її пригощали?
69. Чи було в хаті спеціально відведене місце для породіллі?
70. Де встановлювали колиску? Як у Вас її називали?
71. Чи використовували весільний “шлаєр” матері для прикривання колиски дитини?
72. Чи знаєте Ви якісь післяпологові пісні?
73. Які забобони пов’язані із перебуванням у хаті новонародженої дитинки (хлопчика і дівчинки)?
74. Які приказки чи прислів’я пов’язані з народженням?

75. Що казали про долю дитини у зв'язку з днем народження (пн-нд), святом (Благовіщення, Великдень), день / ніч, повний місяць?
76. Що казали про схожість дитини з батьками?
77. Коли відбувались хрестини? На який день після народження? У які дні, періоди року?
78. Що робили із мертвонародженими дітьми? Як їх ховали? Що ставалось із їх душею за народним віруванням? А з неохрещеними? Як їх називали (“збігля”, “змітча”, “стратчя”)? Що робили, почувши їх плач?
79. Як вибирали хрещених батьків? Як їх називали у Вашому селі (“нанашка” / “нанашко”, “маточка” / “батичко”, “татайка” / “татайко”, “кресна” / “кресный”)?
80. А як називали хрещеника (“хрисня”, “хресник”, “похресник”, “філин”, “фійин”)?
81. Чи кликали за кумів рідних братів / сестер або двоюрідних?
82. Чи могла перша пара бути одружена?
83. Наступній дитині запрошували нових хрещених?
84. Чи кликали першого зустрічного кума, якщо помирали діти?
85. Чи напрошувалися стати хрещеними для позашлюбної дитини?
86. Чи кликали за куму вагітну?
87. Чи остерігались хрещеної, що мала місячні? Як називали менструацію?
88. Чи дозволялась відмова від кумівства?
89. Чи дозволялось взаємне кумівство (“ти мені, а я тобі”)?
90. Які приказки про кумів Ви знаєте?
91. Як готували дитину до хрестин? Як виносили з хати? Які ритуали проводили?
92. Чи була присутньою тут повитуха? Яку функцію вона виконувала?
93. У що одягали дитинку до хрестин? Чи був обов'язковим кожух / “парник”?
94. На якій руці хрещена несла дитину до хресту?
95. Чи брала мати участь у хрестинах?
96. Як відбувався обряд хрещення? Опишіть його.
97. Що виступало в ролі “крижми”? Що до неї клали (зерно, гроші)? Як її використовували після хрестин або в дорослому житті людини?
98. Що вгадували за горінням свічок при хрещенні?
99. Які імена були найпоширеніші у Вашому селі? Чи називали “назад” / “вперед” за календарем?
100. Чи давали дивні імена позашлюбним дітям?
101. Чи траплялись однакові імена дітей в одній сім'ї?

102. Як повертались із церкви? Чи передавали дитину через вікно? Як переносили через поріг?
103. Чи клали немовля на стіл з грошима? Чи торкалися печі?
104. Як і коли куми приносили їсти породіллі (“кумовшак”, “кумщина”)? Які страви несли (півень із гребенем)? Чи відбувалась при цьому гостина?
105. Чи існував обряд “виведення” жінки через 6 тижнів після пологів?
106. Як ще називали “шестинеділку”? Яких ритуальних вимог вона дотримувалась у цей період?
107. Які магичні дії проводили перед і після виводин?
108. Чи влаштовували “щіня” у Вашому селі після виводу матері? Як воно відбувалось?
109. Що дарували на “щіня”? Як називали гостей (“подкумки”)?
110. Як відбувалась гостина? Які страви подавали на стіл? Чи були якісь обов’язкові ритуальні страви?
111. Що дарували кумови? Чи дарували гроші? Як це відбувалося?
112. Які хрестильні пісні Ви знаєте?
113. Чи практикувались “похристини”, “ощіньки”?
114. Чи відомі Вам поняття “фіровщина” та “колачини”?
115. Коли дітей навідували хрещені (Різдво, Великдень)? Що дарували (писанки)?
116. Що робили з першим волоссячком і чому до року дітей не стригли?
117. Чи існувала заборона до певного часу обрізати нігті дитині? Якщо так, то чому?
118. Що давали жінці, аби в неї прибувало молоко? А що, аби зникло?
119. Як довго дитину плекали? Як відчували від грудей? У які періоди це робили? Що казали про дитину, що довго ссе?
120. Що використовували замість пустушки? З чого робили смоктунку? Чи чули Ви про те, що дитині давали ложку помиїв, щоб не була перебірлива у їжі?
121. Як дітям пояснювали їхнє походження?
122. Згадайте прислів’я, приказки, примовки, що стосувалися народження дитини.
123. Чи маєте Ви старі фотографії з хрестин або з малими дітьми?

**Етнографічний питальник з теми:
“Весільна обрядовість Закарпаття кін. XIX - п. п. XX ст.”**

1. Які предвісники весілля Вам відомі?
2. Де відбувалось знайомство молоді (“вечірниця”, “вечурки”, “фашанки”)?
3. Який шлюбний вік дівчат / хлопців встановлювався народною традицією? У скільки років починали вважати “старими дівками чи легінями”?
4. Які особливості вибору пари були у Вашому селі (матеріальний стан, громадська думка)? Які народні приказки з цього приводу Вам відомі?
5. У які періоди року, дні традиційно влаштовували весілля? У які заборонялося? Чому?
6. Як проводились “визвідини”, “відзнави”, “загварини? Хто виконував функцію “визвідувача”?
7. Як ще називали сватання у Вашому селі?
8. Як проходили “сватанки”? Хто йшов сватати дівчину?
9. Яка роль чоловіка-свата? Кого обирали на цю роль? Як його називали?
10. У які дні та в яку пору доби приходили “сватачі”?
11. Що вони з собою приносили?
12. Які забобони пов’язані із приходом сватів (перехід з порожнім відром)?
13. Які побрехеньки вони розказували, зайшовши до хати (куниця, вівця, квітка)?
14. Чи обговорювали на сватанках “придане”, “часть”, “віно”?
15. Як показували згоду на одруження (рушники, потискання рук сватами)?
16. Що відбувалося у разі відмови дівчини? Що вона вручала у знак відмови?
17. Чи відбувалась в такому разі гостина?
18. Як відданиця поведилась при сватанні?
19. Чим відзначалась поведінка засватаної дівчини? Ходила на вечорниці чи сиділа вдома?
20. Як пояснити фразеологізм “сидиш, як засватана”?
21. Як відбувалися “обзори”? Що тут обговорювали? Чи оглядали господарство? Чи йшли на обзори і до хлопця і до дівчини?
22. Як фіксувався намір про одруження? Як йшли подавати “оголоски”? Що робили в церкві?
23. Чи ходили на передшлюбну науку?
24. Чи ходили подавати заяву на комітет?
25. Чи була обов’язковою перевірка здоров’я наречених?
26. Що відомо про “заручини” або “мінянки”, “богрийдованя”? Як відбувався цей обряд (мед, обручки)?

27. Які особливості в одязі чи поведінці наречених від заручин до шлюбу (вінок, квітка)?
28. Вам відомі якісь журливі пісні про насильну видачу дівчини заміж батьками?
29. Коли запрошували на весілля? Хто йшов скликати гостей? Чи молоді самі просили на весілля чи це робили їхні дружка та дружба? Чи мали вони на грудях квітки?
30. Які тексти весільних запрошень Вам відомі?
31. Як називали загалом весілля?
32. Як називали молоду (пані-молода, млада, княгиня...)? А відповідно молодого?
33. Як називався день перед весіллям (“гуски”, “заграванки”, “заводини”, “вінки”, “голубці”)?
34. Хто туди приходив? Що приносили односельчани та сусіди?
35. Яка роль музикантів? Яку музику вони грали? Які інструменти мали?
36. Чи брала наречена участь у приготуванні до весілля?
37. Чим прикрашали двір?
38. Що робили у цей день? Чи ходили по барвінок і плели вінки? Чи це робили зранку в день весілля?
39. З чого плели вінок молодим (барвінок чи розмарин)?
40. Якою була процедура збирання барвінку? Хто був присутній? Хто зривав? Як?
41. Чим посипали місце, де ріс барвінок (пшениця, мед, гроші)?
42. Як віддячувались господині?
43. Які забобони пов’язані зі збиранням барвінку? Яка його обрядова роль?
44. Чи існував “живий” і “мертвий” барвінок?
45. Хто спітав віночки? Що у них вплітали? Чому? Розкажіть про цей процес.
46. Чи плели вінки для дружок?
47. Які пісні співали при вінкоплетінні?
48. Де його зберігали до вінчання?
49. Чи зберігали вінки після весілля? Скільки часу, де?
50. Чи виготовляли квітки (“богрейди”) молодому і дружбам?
51. Чи виготовляли весільне знамення (“курагов”, “прапорець”, “заставу”, “деревце”)? Як і з чого його робили? Чим прикрашали (хустки, барвінок, квіти, дзвіночок)?
52. Як називався обрядовий хліб (“перець”, “верченик”, “крученик”, “колач”)? Яка його роль? Хто випікав? Які прикмети з ним пов’язані (тріснув, згорів)? Чи вимагалась обрядова тиша при його замішуванні?

- 53.Що відомо про “сорочкашів”? Хто приходив за сорочкою? Скільки чоловік? Коли вони йшли?
- 54.Чи ховали молоду від “сорочкашів”? Чи пропонували іншу переодягнену наречену?
- 55.Чи обдаровували тоді родину молодого / молодої? Що дарували?
- 56.Доки тривало гуляння у переддень весілля?
- 57.Скільки днів тривало весілля? Як йменувались ці дні?
- 58.Що одягали молоді? Які атрибути нареченого та нареченої? Чи мало бути щось нове, чуже і старе у їх одязі?
- 59.Чи одягали прикраси на молоду?
- 60.Яка роль “шлаєра”? Коли він з’явився? Якою була його довжина?
- 61.Чи залишали комір та манжети на сорочці молодого розстібнутими?
- 62.Чи побутувала традиція надмірної одягнутості молодих (дві сорочки, чотири плати, два кожухи)? Чи був звичай одягати гуню чи гуглю не залежно від пори року? Чи знімав молодий шапку?
- 63.Чи були заборонені елементи одягу для молодих?
- 64.Які забобони пов’язані з одягом наречених?
- 65.Як їх захищали від злих очей?
- 66.Хто приходив з самого ранку? Хто йшов за молодою: молодий чи лише дружби?
- 67.Хто чекав на воротах? Чи були вони перегороджені? Чим саме? Чи побутувало проведення “викупу”?
- 68.Чи проводили “перейму” на вулиці хлопці?
- 69.Скільки пар дружок і дружбів було на весіллі? Кого запрошували? Які їхні атрибути? Які були особливості їх одягу та аксесуарів (квітки, палиці)?
- 70.Яка роль старости (“гоннотя”)? Хто виконував його роль?
- 71.Чи закривали обличчя або зав’язували очі нареченій при приїзді молодого?
- 72.Чи відбувався обряд підміни молодої?
- 73.Як “заигрували”, “витанцьовували”, “викручували”, “обертали” молодих?
- 74.Як своїх дітей благословляли батьки? Чим обсипали наречених та гостей?
- 75.Хто клав вінки на голови молодим?
- 76.Як молодих виводили з хати? Чи побутував обряд “виводу”?
- 77.Чи вів староста наречених за хустку?
- 78.Як зустрічались молоді, якщо йшли до церкви окремо?
- 79.Якою була процедура вінчання? Чи “божилися” молоді? Чи обмінювались обручками?
- 80.Чи зв’язували їм руки? Чи тримали хліб і свічки над їх плечима?
- 81.Що вгадували за горінням свічок при вінчанні?
- 82.Чи остерігались місячних у молодої під час вінчання?

83. Як віддячувались священнику?
84. Чи розламували “колач” на виході з церкви?
85. Чи вели наречених з церкви іншою дорогою?
86. Як називали хід молодих чи саму весільну ходу?
87. Чи дозволяли зустріч двох наречених?
88. Куди йшли після церкви: до молодої чи кожен до своєї хати?
89. Як батьки зустрічали процесію на воротах? В чому були одягнені? Чим обсівали?
90. Чи перелізали молоді через стіл?
91. Які страви подавали на весіллі?
92. Чи була заборона танцювати і їсти для молодих? Які специфічні страви готували для молодих (маленькі голубчики, варені яйця, солодке молоко, смажена курка, мед)?
93. Чи їли молоді однією ложкою з однієї миски?
94. Чи була традиція заборони їсти для матері молодої?
95. Чи мала молода плакати на весіллі? Чи було це ритуальною вимогою?
96. Коли молодий приходив за молодою? Як вона збиралась до його хати?
97. Як зустрічали невістку у молодого? Як її заводили до хати? Чи заносили на руках? Чи клали щось під поріг?
98. Які обряди із символікою плідності відбувалися у молодого? Чи вели молоду в хлів?
99. Чи робила щось невістка, аби зжити зі світу батьків молодого?
100. Чи зафіксовано у Вашій місцевості обряд годування молодої свекрухою?
101. Як відбувався “пропій”, “дарованка”, “дарівщина”? Що дарували гості? Чи дарували дружби і дружки?
102. Які розіграші та забави проводились на весіллі? Що можете розповісти про жарти старости та кухарки?
103. Чи крали молоду? Яким був викуп?
104. Коли привозили “придане”? Що до нього належало? За чим визначали багатство невістки?
105. Як називали гостей молодої, що везли придане (“приданці”, “пропиці”)?
106. Чим обдаровували родичів молодого?
107. Як проходив обряд зняття вінка та завивання хусткою нареченої? Чи побутувало розплітання коси та одягання чіпця? Скільки хусток одягали на молоду? Хто проводив цей обряд?
108. На чому сиділа молода (кожух, подушка)?

109. Чи існував у Вашій місцевості танець молодої (“меньоссонь”, “шоровий”, “продажній”)? Як він проводився?
110. Які весільні пісні Ви знаєте?
111. Як розшивали весільне знамення?
112. Чи відомий Вам обряд руйнування печі?
113. Чи відомий Вам ритуал вмивання молодих на річці чи біля колодязя?
Чи використовувались при цьому монети, зерно?
114. Коли завершувалось весілля?
115. Які особливості першої шлюбної ночі?
116. Які забобони пов’язані з весіллям (присідання пальців молодою, дії, пов’язані з народженням хлопчиків)?
117. Які обрядові дії спрямовувались на одруження дружок та інших незаміжніх дівчат на весіллі?
118. Як проводились “поправки”? Скільки днів вони тривали? Хто приходив на гостину? Як віддячувались кухаркам?
119. Чи робили сценки з переодяганням?
120. Що вдягали молоді на другий день? Чи починала одружена жінка вдягати якісь нові компоненти одягу?
121. Які пісні співали на “поправках”?
122. Чи проводились у Вашій місцевості “вивід” та “колачини”? Що тут особливого?
123. Які дії виконувала невістка в перший день у новій хаті (підмітала, розпалювала піч, ходила по воду, готувала сніданок)? Чи практикувалось руйнування хатнього порядку, розкидування сміття сусідами?
124. Чи траплялись випадки, коли молоду невістку певний час не пускали додому? Чому?
125. Згадайте прислів’я, приказки, примовки, що стосувалися весілля.
126. Чи маєте Ви старі фотографії з весілля?

Етнографічний питальник з теми:

“Поховально-поминальна обрядовість Закарпаття кін. ХІХ - п. п. ХХ ст.”

1. Які прикмети чи сни віщують людині смерть (картини, сни, собаки, пташки)?
2. Як людина готувалася до відходу в “життя вічне”?
3. Чи кликали священника до важкохворого? Які обряди він проводив?
4. Чи відомо Вам про “Елей”? Які особливості цієї молитви?
5. Що відомо про прощання близьких і сусідів із помираючим? Як вони відбувалися?
6. Що казали про тих, хто довго і важко помирав?
7. Якими магічними діями намагалися врятувати смертельнохворого?
8. Від яких основних хвороб помирали люди? У якому віці?
9. Які прокльони з побажаннями смерті Ви коли-небудь чули?
10. Якою уявляли смерть? Що казали про її неминучість?
11. Якою уявляли душу? Куди вона відправляється?
12. Як називали покійника у Вашій місцевості (“мертвиць”, “небіжчик”)?
13. Як казали про факт смерті в народі (“спочив”, “простер ноги”, “уджив своє”)?
14. З чим ототожнювали мертве тіло (як камінь, кочан, дощка, задубіле, заковізлоє)?
15. Як про нього казали, згадуючи в розмові (“прощений би”, “царство му небесное”)?
16. Що відомо про вислів “везти на хїтарь”?
17. Що робили біля помираючої людини (молилися, розв’язували вузли на одязі, щоб полегшити відхід душі з тіла)?
18. Що робили в момент смерті? Чи клали свічку до рук людині? З якою метою (“щоби видкося на тім світі”)? Що ще казали про її значення?
19. Що робили з покійником? Хто мив тіло? Як називали цих людей? Що вони приносили з собою?
20. Куди виливали “мертву воду”? Куди дівали корито?
21. Що робили із використаними атрибутами? А з обстриженим волоссям, нігтями покійника? Чи клали це все в труну?
22. Де лежав покійник? Де клали померлу дитину (до 6 років на стіл)?
23. Що клали на стіл біля померлого?
24. Як називали труну?
25. З чого виготовляли труну? Чи робили в ній вікна? З яких матеріалів виготовляли спорядження? Чи використовували подушку із пір’я? Чому?

- 26.Що клали під голову? Чим накривали (марля, тюль)? Які трави ставили в труну?
- 27.З чого робили “постеліня”?
- 28.У що вдягали померлого (довга біла вишивана сорочка)? Чи мав одяг бути новим? Чи зшивали його нетривкими швами?
- 29.Чи зберігали жінки весільний одяг на смерть?
- 30.Як зав’язували хустку жінці (один чи два вузли)? Як це пов’язано з її чоловіком?
- 31.Чи давали капелюх померлому? Чи застібали сорочку?
- 32.Чи одягали чоловікові ремінь? Якщо ні, то чим його замінювали?
- 33.Чи одягали на мертвого верхній одяг? Чому?
- 34.Чи давали взуття? Чим це пояснювали? Що використовували замість взуття?
- 35.Чи ховали померлу породіллю у взутті?
- 36.Чи підв’язували покійникові вилиці? Де використовували ці мотузки (брали на суд)?
- 37.Які речі клали в труну? З якою мотивацією?
- 38.Чи були речі, які класти в труну заборонялось (сережки, намисто)?
- 39.Чи зв’язували руки і ноги померлому червоною ниткою чи мотузкою? Якщо так, то коли розв’язували? Чим пояснювали цю дію? Де використовували ці мотузки (зашивали в комір чоловікові, що бив дружину)?
- 40.Чи ставили на очі монету? А може ще й до рота?
- 41.Чи вкладали до труни улюблені речі людини за життя? Могли покласти горілку пиякові?
- 42.Яка різниця в одязі померлих: одружених та неодружених? Як складували руки? Що давали в руки?
- 43.Чи робили вінок, “курагов” / “деревце”, перстень? Чи розплітали косу дівчині?
- 44.Як споряджали труну дитини? Хто клав дитину у труну? Чи клала новонародженого повитуха?
- 45.Що з харчів або воду ставили в хаті для померлого?
- 46.Які особливості ритуалів при смерті “босоркань” чи “ворожіль”? Як їм допомагали померти? І що робили, щоб вони не нашкодили після смерті?
- 47.Як споряджали нехрещених дітей “збіглят”, “стратчат”?
- 48.Як ховали повитуху (рушники в труну)?
- 49.Що робили при смерті самогубців?
- 50.Що робили із “звороженими” людьми? Які обряди проводились?
- 51.Як давали знати про мерця? Хто давав дзвонити?

52. Які особливості подзвону за чоловіком / жінкою?
53. Що робили люди, чуючи такий дзвін (не хрестилися, зачиняли вікна)?
54. Як протиставлялась смерть бідного та багатого?
55. Як люди знали, в якій хаті хтось помер (відкривали ворота, вішали хустку)?
56. Як заходили до померлого? Що робили?
57. Чи дозволялось залишати мерця на самоті?
58. Чи пускали до мертвого тварин (кішок, собак)?
59. Що робили, аби тіло повільніше розкладалось (аби не рознесло)?
60. Чи дозволялось хатнім готувати “псавтирю”?
61. Чи заборонялось переодягання або гоління родичів небіжчика?
62. Чи зупиняли годинник? Доки він стояв?
63. Чи застеляли дзеркала? Навіщо?
64. Чи існувала заборона переставляти в хаті речі з тих місць, де їх “застала смерть”? Викидати сміття?
65. Хто читав Псалтир? Скільки читачів запрошували? Як відбувався цей обряд?
66. Чи давали вечерю?
67. Як називався ритуальний хліб у Вашому селі?
68. Чи практикувалось у вашій місцевості “посижіння”, “лопацки”, “свіччія”, “грушка”?
69. Які ігри практикувались при померлому? Як їх називали? Які були дійові особи? Розкажіть про це детальніше.
70. Чи залучали до гри самого мерця?
71. Коли востаннє Ви пам’ятаєте такі забави у селі?
72. Хто копав яму для мертвого? Як називали цих людей? Чим їм віддячувались?
73. Які історії Ви чули про викопану яму?
74. На який день ховали?
75. Як називали похорон у Вашому селі (“хованя”, “упровід”)?
76. Як люди одягалися на похорон?
77. З чого починався похорон? Як проводилась Панахида?
78. Як мерця виносили з хати? Чому саме так?
79. Які приказки пов’язані з померлим? Поки покійник усе “чує” (вічна пам’ять, вдаряння об поріг)?
80. Чи присідали на місце, де сидів померлий? З якою мотивацією?
81. Що робили, аби не боятися мерця (наприклад, цілували ноги)?
82. Хто замітав хату? Чи закривали вікна і двері?
83. Чи мали рідні дивитись на ліс, на зелень?

- 84.Що робили, щоб чоловік / дружина померлого мали шанс на повторне одруження?
- 85.Що робили, аби вберегти урожай, худобу?
- 86.Чи відомі Вам якісь види жертвоприношення у день поховання (різати курку, пускати кров)?
- 87.Як відбувалось прощання? Чи зачитував священник “прощі”?
- 88.Як проводили “последнє целованіє”? Куди цілували мерця?
- 89.Що Ви чули про голосіння за померлим? Можливо, згадаєте якісь приклади?
- 90.Чи наймали давно плакальниць? Для чого це робилося?
- 91.Труну закривали у дворі чи везли тіло відкритим?
- 92.На чому тіло провадили на цвинтар (сани, віз, на руках)? Де зупинялись по дорозі?
- 93.Яких тварин використовували для транспортування тіла? Чому?
- 94.Що цікавого пов’язано із перенесенням тіла через водойму? Чи кидали гроші?
- 95.Що Ви чули про погоду в день похорону? Що такого казали про грішного і негрішного небіжчика?
- 96.Як виглядала похоронна процесія? Назвіть особливості при похованні молодих людей та дітей.
- 97.Яка роль родичів при похоронному дійстві? Що заборонялось робити рідним під час похорону (нести труну, обмеження в одязі, наприклад шапка для чоловіків)?
- 98.Як називали цвинтар у Вашому селі?
- 99.Як відбувалась церемонія прощання на кладовищі?
100. Що робили на могилі? Як опускали мерця? Як обертали відносно сонця?
101. Як священник завершував обряд?
102. Які атрибути скидали у яму?
103. Який хрест встановлювали? Як прикрашали могилу?
104. Які дії виконували при поверненні додому? Чи вмивали руки і обличчя біля воріт?
105. Як відбувалися поминки, остання вечеря? Її робили в хаті чи на цвинтарі?
106. Як її називали (“комашня”, “горячина”)?
107. Що подавали на стіл? Чи готували “коливо”? Як його готували?
108. Чи відомі Вам якісь поминальні пісні?
109. Чи давали гостинці присутнім з собою?
110. Чому не прибирали зі столу? Чи залишали воду для душі?

111. Чи сходились на “відсвічованя”?
112. Що робили в хаті після проведення людини в останню путь?
113. Що робили з одягом покійного? Чи роздавали його бідним?
114. Чи ходили на цвинтар на 3 день після похорону з горілкою і стравами?
115. Як поминали на 9, 40 день та через рік? Чи читали Псалтир або давали на Службу?
116. Що давно говорили про подорож душі? Куди вона відправляється? Як проходить свій шлях на “тому світі”?
117. Як проявлявся траур за рідними (заборона танцювати, співати, галасувати, кричати; одяг, зачіска, розпущене волосся, прикраси)?
118. Чи тримали жалобу за дітьми?
119. Як покійник впливав на роботу в селі? Які роботи не виконували в такий день?
120. А що заборонялось робити до року в домі мерця?
121. Згадайте прислів'я, приказки, примовки, що стосувалися смерті, покійника та похорону?
122. Чи маєте Ви старі фотографії з похорону?

Додаток 5. Етнографічна карта Закарпаття



Ця карта розроблена доктором історичних наук, професором Ужгородського національного університету М. П. Тиводаром (першим науковим керівником авторки).

Вдосконалена мною у частині меж розселення етнографічної групи лемків Закарпаття. Уточнення здійснено на основі етнографічних експедицій у с. Ужок, Волосянка, Верховина Бистра, Луг, Гусний, Сухий, Лубня Великоберезнянського району Закарпатської області.

Додаток 6. Ілюстрації



Рис. 1. Добра Ержибет (стрийна авторки) з двійнею, с. Дравці (м. Ужгород), 1951 р. Фото з архіву авторки.



Рис. 2. Симканич Анна з доньками Ольгою та Марією, с. Білки Іршавського р-ну, 1951 р. Фото з архіву авторки.



Рис. 3. Капарник Анна з сином, с. Волосянка Великоберезнянського р-ну, 1940-ві рр. Фото з архіву Марії Копач.



Рис. 4. Філей Ганна з онуками Іриною та Іваном Палінчак, с. Хижа Виноградівського р-ну, 1960 р. Фото з архіву Ірини Турцанаш.



Рис. 5. Родина Добра (Міністри). Зліва на право: авторчин дідусь Михайло, стрий Амброзій з дочкою Мартою, гість, тітка Олена з сином Михайлом, прабабуся Йоганна, с. Імстичово Іршавського р-ну, осінь 1955 р.
Фото з архіву авторки.



Рис. 6. Сім'я з с. Верхній Студений Міжгірського р-ну, 1940-ві рр.
Фото з архіву Вікторії Гойчук.



Рис. 7. Ключі від Церкви Божого Милосердя у с. Імстичово Іршавського р-ну, 2019 р. Фото авторки.



Рис. 8. Корито для купання немовляти з с. Великий Раковець Іршавського р-ну, 2019 р. Фото авторки.



Рис. 9. Хрестини Чонговай Евеліни (хрещениці авторки) у с. Імстичово Іршавського р-ну, 2017 р. Фото з архіву авторки.



Рис. 10. Реконструкція минувшини. Авторка біля саморобної колиски на торнаці хіжї Могдуші Грицькової у с. Імстичово Іршавського р-ну, 2020 р. Фото з архіву авторки.



Рис. 11. Весілля у с. Присліп Міжгірського р-ну, 1920-ті рр.
Фото з архіву Тетяни Мацкаль.



Рис. 12. Весілля Кудрича Михайла та Ференц Досі у с. Богдан,
13 листопада 1941 р. Фото з архіву Петра Ференца.



Рис. 13. Весілля Марфинця Василя Миколайовича у с. Керецьки, Свалявського р-ну, 1958 р. Фото з архіву Василя Маровдія.



Рис. 14. Весілля у с. Дубове Тячівського р-ну, 1930-ті рр. Фото з архіву Юрія Ціпіню.



Рис. 15. Весілля сім'ї Рушак у с. Волосянка Великоберезнянського р-ну, 1930-ті рр. Фото з архіву Марії Копач.



Рис. 16. Молоді Палінчак Іван та Філей Ірина з с. Хижа Виноградівського р-ну, 1954 р. Фото з архіву Ірини Турцанаш.



Рис. 17. Весілля Прокопа Миколи та Томишинець Василюни у с. Новоселиця, Тячівського р-ну, 1960 р. На задньому плані весільний курагов. Фото з архіву авторки.



Рис. 18. Молоді Бабиць Іван Михайлович та Ганна Петрівна з с. Кушниця Іршавського р-ну, 1946 р. Фото з архіву авторки.



Рис. 19. Підміна молодії (у ролі старости Зеленьяк Ганна Антонівна), с. Імстичово Іршавського р-ну, 1970-ті рр. Фото з архіву авторки.



Рис. 20. Знатний староста (но́двѣвфій) Долларош Гіді Андраш з с. Велика Добронь Ужгородського р-ну, 1957 р. Фото з архіву Гізелли Надь.



Рис. 21. Шлюбна клятва на Євангелії під час вінчання авторки у Соборі Успіння Пресвятої Богородиці, м. Мукачево, 28 липня 2016 р.
Фото з архіву авторки.



Рис. 22. Звичай перейми на вулиці у с. Нижнє Селище Хустського р-ну, 2017 р.
Скріншот з художнього серіалу “Ми не малі”.



Рис. 23. Обряд хитання хліба-панахїды на псавтыри у с. Нижне Болотне Іршавського р-ну, 2011 р. Фото з архіву Агнешки Галемби.



Рис. 24. Читання Псалтиря над небіжчиком. Другий справа дяк Ференц Федор Васильович, с. Лази Воловецького р-ну, 1985 р. Фото з архіву Василя Дербалю.



Рис. 25. Похорон Бисаги Гафії у с. Тихий Великоберезнянського р-ну, 1969 р.
Фото з архіву авторки.



Рис. 26. Похорон у с. Бедевля Тячівського р-ну, поч. 1920-х рр. Тіло мерця
лежить на санях. Фото Bohumil Vavroušek.



Рис. 27. Похорон Ференца Івана у с. Богдан Рахівського р-ну, 25 січня 1966 р.
Фото з архіву Петра Ференца.



Рис. 28. Похорон Квак Марії у с. Білки Іршавського р-ну, 1960 р.
Фото з архіву авторки.



Рис. 29. Похорон тримісячної Марійки, доньки Гойди Андрія та Єлизавети, присілок Загґрка, с. Імстичово Іршавського р-ну, кін. 1960-х рр. Фото з архіву авторки.



Рис. 30. Похорон дитини Добри Амброзія та Ержибет (стрия та стрийни авторки). с. Дравці (м. Ужгород), 1951 р. Фото з архіву авторки.



Рис. 31 . Померла дівчина з Рахова, 1960 р. Фото з архіву Василя Дербалія.



Рис. 32. Могили ХІХ ст. біля церкви Введення у храм Пресвятої Богородиці, с. Торунь Міжгірського р-ну, 2020 р. Фото авторки.



Рис. 33. Кóливо на поминальній вечері (кома́шни) у с. Імстичово, 17 лютого 2019 р. Фото авторки.



Рис. 34. Парастас за Керечанин Анною Яношівною (бабусею авторки) у храмі святого Архистратига Михаїла, с. Нижнє Болотнє Іршавського р-ну, 19 лютого 2019 р. Фото авторки.