

НАН УКРАЇНИ
Інститут народознавства

МОВНА УЛЯНА ВАСИЛІВНА

**БДЖІЛЬНИЦТВО:
УКРАЇНСЬКИЙ ОБРЯДОВИЙ КОНТЕКСТ**

Львів – 2017

2.4. Історичні корені і традиційна практика керомантії.

ВИСНОВКИ

організацію; визначити територіальні та хронологічні рамки побутування окремих уявлень, обрядів, мотивів, образів; з'ясувати історичні трансформації компонентів бджолярської обрядовості; простежити регіональну специфіку пасічницької обрядовості мешканців основних етнографічних районів України; розкрити загальнонаціональні, всеслов'янські та загальноєвропейські риси досліджуваних реалій духовної культури, виявити етнокультурні зв'язки та взаємовпливи, культурний ареал тих чи інших духовних феноменів бджільництва.

Пов'язані з бджільництвом звичаї та обряди як невід'ємний компонент загальнонаціональної обрядовості та живого організму української етнічної культури, є важливим історичним та етнокультурним феноменом, одним із базових світоглядних концептів українців, що заслуговує на пильну увагу дослідника.

бджільництва, у яких сконденсована важлива семантична інформація, що відображає уже втрачені феномени народної бджолярської культури українців.

Отже, підсумовуючи, констатуємо, що в українській етнології існує істотна прогалина щодо спеціального комплексного дослідження традиційного бджільництва всієї етнічної території як духовно-світоглядної системи, яке б розкривало національну специфіку традиційних уявлень, вірувань, звичаїв та обрядів бджолярів, візію бджільництва як явища української обрядової культури, його місце у загальній системі української обрядовості, притаманне йому універсальне загальнокультурне значення. А тому актуальними та науково вмотивованими є ґрунтовні студії усього обрядового комплексу традиційного бджільництва українців задля створення цілісного образу національної духовної парадигми цієї сфери народної культури.

світоглядних нашарувань, які не лише не суперечать один одному, а навпаки взаємодоповнюються та гармонізуються. Серед них важливе місце належить уявленням церковно-християнського змісту, які внаслідок впливу певних чинників переважають над реліктами первісного дохристиянського світобачення.

або розкрадання бджолої борті ²⁹⁰. Хорвати вірили: хто скільки вб'є бджіл, стільки років його душа страждатиме у чистилищі ²⁹¹. Розуміння того, що віск як продукт життєдіяльності бджіл, палав на вівтарях церков, обґрунтовувало негативну громадську думку й посилювало суспільні каральні санкції проти людей, що посягнули на бджіл, викрадали мед чи віск з вулика.

²⁹⁰ Kolberg O. Dzieła wszystkie / O. Kolberg. – Wrocław ; Poznań, 1968. – Т. 52 : Białoruś-Polesie. – S. 253.

²⁹¹ Bilan M. Pčele. Narodne pričane u Gospiću / M. Bilan // Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena. – Zagreb, 1906. – Kn. 9. – Sv. 1. – S. 145.

Проте найбільша популярність цього сюжету в українській усній та літературній традиції припадає на XVII ст., коли було створено велику кількість різножанрових текстів, в яких переосмислювався подвиг і образ святого – драма “Алексей, Божій человек” (1674), вірші Л. Барановича, С. Полоцького, І. Максимовича, Ф. Прокоповича, проповіді, численні духовні вірші ³⁴³, а також фольклорні твори ³⁴⁴. Олексій з’явився на світ під час царювання імператорів Аркадія та Гонорія у знатній та багатій родині римлян Євфиміана та Аглаїди внаслідок чудесного народження у бездітної пари. Він швидко оволодів азами науки та набув премудрості. Коли ж батько надумав одружити його, Олексій таємно полишив дім і вирушив в Сирію, до міста Едеса. Тут, роздавши частину свого багатства, він упродовж 17 років просив милостиню на паперті місцевої церкви, задовольняючись лише хлібом та водою й за життя отримав статус святого. Набувши слави праведника у місті, Олексій покидає Едес і повертається на рідну землю. Зустрівши батька, який його не упізнав, Олексій просить дати йому прихисток. Святий поселяється у спеціально збудованій для нього келії, в якій проводить останні 17 років свого життя, покірно терплячи знущання слуг батька, долаючи спокусу ситості та багатства, творячи аскетичний подвиг спасіння кожного дня. Лише після його смерті та посмертних чудес був знайдений документ, який розкриває таємницю життя св. Олексія ³⁴⁵. Отже, у житті св. Олексія не знаходимо жодної сюжетної прив’язки щодо виконуваних ним функцій у народному календарі, тобто згадки про бджіл та бджільництво.

³⁴³ Моршна Н. Етнокультурні виміри побутування агіографічного сюжету про св. Олексія, чоловіка Божого / Н. Моршна // Наукові праці [Чорноморського держ. ун-ту ім. П. Могили комплексу “Києво-Могилянська академія”]. Серія: Філологія. Літературознавство. – Миколаїв, 2013. – Т. 222, вип. 210. – С. 81.

³⁴⁴ Олексію Божому чоловіку // Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования / П. Чубинский. – СПб., 1872. – Т. 1. – С. 173-176 ; О sw. Alexum // Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków, 1883. – Т. 2. – S. 274-275.

³⁴⁵ Адрианова В.П. Житие Алексия человека Божия в древней русской литературе и народной словесности / В. П. Адрианова. – Петроград, 1917. – С. 69-82 ; Житіє преподобного Олексія, людини Божої // Житія святих (вибрані) українською мовою викладені за повчанням Четъх-Міней св. Дмитрія Ростовського. – Київ, 2007. – Т. 2. – С. 150-165.

У зв'язку з накладанням на існуючий дохристиянський календар християнської матриці, а саме святкування пам'яті християнських святих, з певною долею вірогідності можемо припустити, що вшанування невідомого нам язичницького покровителя бджіл могло злитися з днем пам'яті св. Олексія і його свято отримало додаткову бджолярську конотацію. Дуже ймовірним видається також припущення, що в українському народному календарі за св. Олексієм закріпилася функція опікуна бджіл та бджолярів на підставі дати дня його пам'яті, що припадає на 17 березня за старим стилем, коли згідно з кліматичними умовами початку весни – першого погожого весняного дня (*“присвяток на честь Олексія – чоловіка Божого припадає 30 березня. Його так називали, бо він був праведник: людям помагав, а сам жив, як ніщий. Він добрий був, і його називають ще Теплим Альошкою. І це вже завжди на Олексія перший теплий день і весна настояща починається”*³⁴⁶ (с. Красне Білоцерківського р-ну Київської області); *“цей день рахувався ісходним тепла, в цей день починають пересматрювати пчолу”*³⁴⁷ (с. Біловодськ Старобільської округи – тепер смт Луганської області) традиційно було прийнято вперше випускати бджіл на облiт – виносити вулики з зимівника надвір і розставляти на пасіці, що вважалося дуже корисним для плекання комах протягом усього року.

Можемо навести численні приклади першого в новому сезоні випуску бджіл на облiт з різних етнографічних районів України: *“На теплого Олексі пускають у перший раз пчолу”*, *“в день Теплого Олексі пчолу з кимаків пускали”* (Закарпаття)³⁴⁸, *“на теплого Олексі віноси сі пчолу, аби хоть сонці виділи на мінуту, то дужи добри”* (Гуцульщина)³⁴⁹, *“Теплого Олексія почитают*

³⁴⁶ Чебанюк О. “На Теплого Олексі муй батько пчил глядів” / О. Чебанюк // www.gazeta.ua/articles/holidays-newspaper/na-teplogo-oleksi-muj-batko-pchil-glydiv/332763.

³⁴⁷ Етнографічний профіль Слобожанського краю за архівними матеріалами // Народна творчість та етнологія. – Київ, 2017. – № 4. – С. 99.

³⁴⁸ Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Русі / Ю. Жаткович. – Б. м. і р. – С. 5 ; Белла О. Обичаї в с. Жукові під час великого посту / О. Белла // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1929. – Чис. 5. – С. 120.

³⁴⁹ Онищук А. Народний календар. Звичаї й вірування прив'язані до поодиноких днів у році / А. Онищук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 31.

покровителем пчел; в этот день выставляют пчел из пчельника в пасеку”³⁵⁰, “на Лексія у каго пчоли є, виймають, бо ж заховані на зиму, щоб літали” (Полісся)³⁵¹, “На Теплового Олексія вулики виносили і виставляли на пасіці. Як виставляли пасіку, то завжди покропили за зимівлю ті місця, щоб то добре велося, щоб був медозбір” (Опілля)³⁵², “на Теплового Олексі пчоли вилітали з улиїв” (Надсяння)³⁵³.

Зібраний нами етнографічний матеріал засвідчує, що св. Олексія пасічники по всій Україні визнавали одним із захисників бджіл. Так, на Середній Наддніпрянщині у день його пам’яті вважалося за необхідне винести вулики з погребів і розмістити на пасіці; якщо ж було холодно, то виносили хоча б два вулики погрітися на сонці чи принаймні повідомляли комах про настання весни, доторкнувшись до кожного вулика зі словами: “Нуте, ви, бджоло, готуйтесь, бо прийшла пора, ідіте і не лінітеся. Приносьте густій меду і рівнії воски і частії рої, Господу Богу на офіру, а господарю на пожиток”³⁵⁴. При випуску бджіл на Теплового Олексі пасічники Чернігівщини вирізували посеред пасіки дернину і тричі обходили з нею довкола. За третім разом примовляли: “Як се тая земля не може рушити з ґрунту свого, і мислі тої не маєт...” Дернину вкладали назад на своє місце і прибивали приколнем (кілком, до якого прив’язували коней), а коли випускали бджіл крізь щучу голову, примовляли: “Господи, стань ми се на поміч,

³⁵⁰ Зеленин Д. Описание рукописей Ученого Архива РГО / Д. Зеленин. – Петроград, 1915. – Вып. 2. – С. 616.

³⁵¹ Толстая С. Полесский народный календарь / С. Толстая. – Москва, 2005. – С. 31.

³⁵² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 7, 15.

³⁵³ Маковей О. Звичаї, обряди і повір’я святочні в місті Яворові / О. Маковей // Правда. – Львів, 1895. – Т. 24. – Вип. 72. – С. 51 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 61.

³⁵⁴ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т. 3. – С. 9-10 ; Вар. : Rulikowski E. Zapiski etnograficzne z Ukrainy / E. Rulikowski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1879. – Т. 3. – S. 116 ; Вар. з Чернігівщини : Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний / П. Ефименко. – Москва, 1874. – С. 55-56 ; Чубинський П. Мудрість віків / П. Чубинський. – Київ, 1995. – Кн. 1. – С. 76-77 ; Богданович А. В. Сборник сведений о Полтавской губернии / А. В. Богданович. – Полтава, 1877. – С. 188 ; Милорадович В. П. Житье-бытье лубенского крестьянина / В. П. Милорадович // Українці : народні вірування, повір’я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 238.

рабу Божому (ім'я), як тая в морю і ріках буяла і гуляла, і рідная, і плодная була, і як се той щуки боїться всякая риба, пужається і порхається, так би моїх бджіл чужії лякались, пужались і порхали од них, на всякім стріті і на всіх дорогах” ³⁵⁵. Бджолярі Півдня найчастіше виймали з погребів вулики з бджолами, випускаючи комах для першого у сезоні обльоту, саме 30 березня, оскільки тут було прийнято за правило виставляти пасіки в день преподобного Олексія, чоловіка Божого і ніяк не пізніше Благовіщення ³⁵⁶. Аналогічно на теренах Волині та Полісся, вважаючи Теплою Олексія покривителем бджіл, на “Олекси” старі пасічники виставляли бджіл з темників і омшаників на повітря, щоб бджола бралась за роботу; у разі холодної погоди виносили хоча б два вулики погрітися у променях сонця ³⁵⁷. Поліські бджолярі вважали за необхідне цього дня “*натворити ульї*”, оскільки щиро сподівалися, що “*Олексій наведе раних пчол (раних ройов)*” ³⁵⁸. Волиняни у свято покровителя працелюбних комах “підглядали” їх на весну чи підбирали мед, очищували й забезпечували порожні вулики, щоб були здатні прийняти новий рій, тобто “*творили ульї*” ³⁵⁹. Подоляни та буковинці, якщо було тепло, виносили на свято вулики надвір. Перед цим, застосовуючи засади магії

³⁵⁵ Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний / П. Ефименко. – Москва, 1874. – С. 54-55 ; Гринченко Б. Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр./ Б. Д. Гринченко. – Чернигов, 1901. – С. 81-82.

³⁵⁶ Ястребов В. К поверьям относительно пчел / В. Ястребов // Киевская Старина. – Киев, 1897. – Т. LVII. – № 5. – С. 66 ; Коваль О. В. Нововодолазькі голосники-2 / О. В. Коваль, Т. П. Коваль. – Харків, 2011. – С. 47 ; Комарницкий А. О пчеловодстве как христианско-народном промысле в России вообще и в Новороссийском крае в особенности. – Одесса, 1856. – С. 39.

³⁵⁷ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т. 3. – С. 9 ; Доклад, читанный в экономической секции общества исследователей Волини пчеловодом-любителем К. А. Бордычевским // Труды общества исследователей Волини. – Житомир, 1902. – Т. 1. – С. 151 ; Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 476 ; Зеленін Д. Описання рукописей ученого Архива РГО / Д. Зеленін. – Петроград, 1915. – Вып. 2. – С. 616 ; Толстая С. Полесский народный календарь / С. Толстая. – Москва, 2005. – С. 31.

³⁵⁸ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 352.

³⁵⁹ Кравченко В. Етнографічний нарис (про Волинь) / В. Кравченко // Древляни : зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 299.

подібності, господиня приносила на пасіку курку зі спутаними лапками, примовляючи: *“Як ця курка місця тримається, так і рої нікуди з місця не сходили”*³⁶⁰. У день пам’яті згаданого святого виносили вулики із зимової схованки і виставляли їх на Бойківщині; якщо було холодно, пасічники все ж мали за обов’язок хоча б пересунути кожен вулик з примовкою, яка мала нагадати комахам про наближення моменту вильоту: *“Сьогодні Теплою Олексі, ваш день на обліт, аби ви обліталися, множилися, щоб працювали нам на пожиток, щоб я мав свічку до церкви і для себе на пожиток”*³⁶¹. Того ж дня на Лемківщині бджоларі випускали бджіл з вулика на перший весняний обліт³⁶².

Взаємопов’язаність християнських та народно-звичаєвих світоглядних мотивів у народному сприйнятті образу св. Олексія та українському календарі поетичними засобами дуже влучно проілюстрував знаний український поет Дмитро Білоус, родом із с. Курмани Сумської області: *“Не забудьмо цього свята, / цього дня погожого, / свята Теплою Олексі, / чоловіка Божого. / Вимолений він у Бога / старими батьками, / виріс чемним і ласкавим, / хоч клади до рани. / Залишив він наречену, / пішов в інше місто, / бідним людям свої статки, / все роздав геть-чисто. / В Богородичному храмі / тихим старцем жив / і, не дбаючи про славу, шани там зажив... / То згадаймо цього свята, / цього дня погожого, / про безсрібника Олексу, / чоловіка Божого. / В день цей на річках, озерах / риба шука грає / і хвостом (весні назустріч) / кригу розбиває. / В цей день тазда у повітку / становить гринджоли / і на сонечко уперше / виставляє бджоли”*³⁶³.

свв. Зосим і Саватій. На 17 квітня у церковному православному календарі припадає як день пам’яті св. Зосима Соловецького, так і Зосима Палестинського, святого VI ст., патрона пасічництва на Сході. Чому ж в ролі

³⁶⁰ Маховська С. Календарні звичаї та обряди села Теперівка Деражнянського району Хмельницької області / С. Маховська // Берегиня. – Київ, 2010. – № 52. – С. 28 ; Маковій Г. Народ у народних святах / Г. Маковій. – Чернівці, 2009. – С. 174.

³⁶¹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 455. – Арк. 20, 23.

³⁶² Řehoř F. Kalendářik z národního života Lemkuv / F. Řehoř // Časopis Českého Musea. – Praha, 1897. – Sv. 4. – S. 358.

³⁶³ Білоус Д. Рідні небеса / Д. Білоус. – Київ, 2005. – С. 119.

опікуна українського бджільництва виявився св. Зосим (а також Саватій) і котрий саме? У російській етнографічній літературі здійснена спроба історично витлумачити релігійну санкцію бджільництва в особі св. Зосима і Саватія Соловецьких, їх функцію захисників бджіл у народній традиції. Так, О. Терещенко, а за ним І. Калинський та А. Корінфський називають свв. Зосима та Саватія, реальних історичних постатей, що жили наприкінці XIV – першій половині XV ст., канонізованих 1547 р., засновниками чоловічого Соловецького монастиря, що у Білому морі (1429), а також патронами бджільництва як одного з важливих промислів давньої Русі, а згодом північно-східних російських земель, що було неабияким засобом забезпечення економічної вигоди від господарської діяльності монастиря ³⁶⁴, хоча, як відомо, Соловки не належать до сприятливих у кліматичному відношенні територій щодо ведення бджільництва. У житіях святих Зосима та Саватія немає жодної згадки про їх пов'язаність з бджільництвом та бджолами ³⁶⁵, так само як немає її і в актах Соловецького монастиря різних років його функціонування, а отже виконувана ними функція у народному календарі жодним чином не обумовлена агіографічним сюжетом.

В українській усній традиції існують оповіді, що перший бджолиний рій виніс св. Зосим, послушник Божий (іноді разом зі св. Саватієм) із раю (варіанти – з гори чи ідоцької країни, з Єгипту чи Туреччини у тростиновій паличці) або навіть створив його сам Зосим, що жив в долині р. Євфрат ³⁶⁶ (швидше за все, це

³⁶⁴ Терещенко А. Быт русского народа / А. Терещенко. – СПб., 1848. – Ч. 6. – С. 67-68 ; Калинский И. Церковно-народный месяцеслов на Руси / И. Калинский // Записки РГО по отделению этнографии. – СПб., 1877. – Т. 7. – С. 387 ; Коринфский А. А. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа / А. А. Коринфский. – Москва, 1901. – С. 407.

³⁶⁵ Житіє преподобного отця нашого Зосими, ігумена Соловецького // Житія святих (вибрані) українською мовою викладені за повчанням Четъх-Міней св. Димитрія Ростовського. – Київ, 2007. – Т. 2. – С. 437-460 ; Житіє преподобного отця нашого Саватія Соловецького, чудотворця // Там само. – Київ, 2008. – Т. 5. – С. 407-417.

³⁶⁶ Бджола // Онацький Є. Українська мала енциклопедія / Є. Онацький. – Буенос-Айрес, 1959. – Кн. 1. – С. 77 ; Сумцов Н.Ф. Из сказаний о пчелах (по поводу сочинения Glöck'a: "Die Symbolic der Bienen") / Н. Ф. Сумцов // Этнографическое обозрение. – Москва, 1893. – Т. 17. – С. 181 ; Ковалев И. И. Живая летопись волынского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 29.

був Зосим Палестинський – У.М.). Бджоли розмножуються під особливим патронатом Бога, який з цією метою посилає на землю св. Зосима: “И ти, Зосиме, іди і розмножуй бджоли, щоб була Богу хвала, а миру християнському пожиток”³⁶⁷. Маємо у своєму розпорядженні й інші народні свідчення (кінця ХІХ – початку ХХ ст.) щодо образу святих: “Це святі були по бджільництву; вони жили в Туреччині, там у пасіці сиділи, бчоли стиригли. Їх зафатили в плін, потом випустили чириз скільки годів. Вони ішли й украли бчїл так: провертіли палку, та й уловили матку, та й заперли у палку та й пішли, а за ними бчоли ройом. Турки за ними, нажинуть, зачнуть шукать – нема. Так разів три нагонили і ни витрусили, так й зайшли у свою землю. Тоді їх не було у нашій землі”³⁶⁸; “був час, коли в Україні бджїл не було, а водились вони тільки в одній чужоземній країні; жили вони в скелях, не випускали роїв і не поширювались по світу. Так було багато років, поки не народились на світ Божий святі угодники Зосима і Саватїй. Вирішили вони поширити бджолу по всьому світу і стали про це молити Бога. І постановив Бог, щоб в певний час вилїтали рої і летїли в різні сторони і сїдали де заманеться. Стали бджоли розлїтатись у різні сторони, стали їх люди ловити і заводити собі пасїки”³⁶⁹; “Зосима і Саватїй гледять пасїку. Святїї удвох мали пасїку, гледїли її. Вони ніколи не продавали її. Як на їх Бог наслав сон, вони удвох заснули на троє суток. А пчоли тоді розлетїлись скрїзь по лїсах і люди замали пасїки”; “на горі Сїанській жив скитник. Його звали Зосим (тут знову, очевидно, фігурує Зосим Палестинський – У.М.). Він вважався патроном пасїчництва і його ікони ставили пасїчники, зображаючи гору з вуликами і лїтаючими бджолами, а він у лївій руці держав посуд з водою, а в правїй кропило”³⁷⁰; “Зосим і Саватїй тим занїмалися; такий востров був серед моря. А посеред вострова церква і борти

³⁶⁷ Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольский, 1880. – С. 8.

³⁶⁸ Дикарев М.О. Календарні уривки з “Народного календаря” / М.О.Дикарев // ВР ЛННБУ ім. В.Стефаніка. – Ф. 151 (М.Дикарева). – Спр. 11-б. – Арк. 67.

³⁶⁹ Абрамов И. Легенда пчеловодов / И. Абрамов // Живая Старина. – Москва, 1907. – Вып. 3. – С. 29-30.

³⁷⁰ Скуратівський В. Кухоль меду / В. Скуратівський. – Львів, 2000. – С. 25-26.

кругом; пасіка у них округи церкви. І у камені, у стінах пчоли поналітували з-за моря. Зосим і Саватій молились, так до їх пчоли йшли. І з того вострова пчоли пішли по всім світі: на весні виходять рої, летять далеко – так і розвелись пчоли”³⁷¹.

У російській народній традиції спостерігається стійкий мотив появи бджіл із заморської сторони: Бог посилає Зосиму і Саватія принести бджіл на Русь із землі Єгипетської (з гори, печери в країні ідольській або райській). Вони набрали бджолиних маток, сховали їх в тростинову паличку і принесли на Русь, чим поклали початок бджільництву. Тобто, як небезпідставно зазначає В. Топоров, російська пасічницька традиція зберігає пам'ять про своє південне (“заморське”, “єгипетське”) походження³⁷².

У цьому контексті доволі правдоподібних рис набуває висловлене нами припущення про перенесення східних християнських вірувань грецького обряду з постаті Зосима Палестинського на російський православний ґрунт (постать однойменного святого Зосима Соловецького, день пам'яті якого припадає на той самий день) шляхом накладення й контамінації обох образів святих. А вже повсюдну появу на українських пасіках (в територіальних межах колишньої Російської імперії) ікони саме цього святого разом з преподобним Саватиєм пояснюємо беззаперечним російським впливом, оскільки їх пошанування характерне в першу чергу для росіян³⁷³, а тоді вже білорусів³⁷⁴ та українців. Без

³⁷¹ Шульгина Л. Бджільництво в с. Старосілля на Чернігівщині / Л. Шульгина // Матеріали до етнології. – Київ, 1931. – Ч. 3. – С. 64.

³⁷² Щапов А. П. Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия / А. П. Щапов // Сочинения А. П. Щапова. – СПб., 1906. – Т. 1. – С. 86-87 ; Топоров В. Н. К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями / В. Н. Топоров // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. – Москва, 1975. – С. 22, 34.

³⁷³ Шеппинг Д. Мифы славянского язычества / Д. Шеппинг. – Москва, 1849. – С. 85 ; Коринфский А. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа / А. Коринфский. – Москва, 1901. – С. 412 ; Laguna S. Zabobony wiejskie, zwyczaje wiejskie, gospodarstwo wiejskie / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4436. – С. 686, 695 ; Круглый год. Русский земледельческий календарь / сост., вступит. статья и примеч. А. Ф. Некрыловой. – Москва, 1989. – С. 159-160, 367.

³⁷⁴ Карский Е. Ф. Белорусы / Е. Ф. Карский. – Москва, 1916. – Т. 3. – С. 78-79.

зображення св. Зосима не обходилася майже жодна пасіка православного пасічника, без його імені не промовлялася ні одна молитва чи замовляння над бджолами, яка скріплювалася заступництвом св. Зосима.

Ще український дослідник пасічницьких замовлянь XIX ст. Т. Біленький висловив слушну, на наш погляд, думку, що постать св. Зосима у них носила напівхристиянський, напівміфічний вимір. З одного боку, він володів всіма атрибутами християнського святого, покровителя бджіл з християнськими епітетами книжного характеру: святий, преподобний, батько наш, преблагословенний батько наш, святий угодник первозданний. Але з іншого боку, він уявлявся певною вищою силою, напівбогом чи посланцем Бога. Так, йому вручав Господь Сवादку і Свірку (бджолиних маток) десь на землі обітованій, посилав його кудись через море, де святого покровителя бджіл чекала небезпечна боротьба зі стихіями. У замовляннях йшлося про його місцеперебування на Сіонських горах, у Божого гробу, де він день і ніч боронив бджіл від злих очей і недобрих людей. Таким чином, св. Зосим – насаджувач і покровитель бджіл, що охороняв їх від всяких напастей силою, даною йому з неба. Образ святого у замовляннях виявляє книжний, апокрифічний характер; цим власне пояснюється деяка його затертість, затемненість³⁷⁵. Тексти пасічницьких замовлянь жодним чином не дозволяють ідентифікувати св. Зосима як відомого Соловецького чудотворця, а постійна локалізація на горі Сіон (Палестина), біля Божого гробу вказує швидше на особу св. Зосима Палестинського.

Дошукуючись витоків символічної образності постаті Зосима, можемо погодитися з думкою відомих російських дослідників В. Іванова та В. Топорова, що його образ є пережитком язичницької епохи з її культом бджолиного бога, справжнє ім'я якого упродовж століть було втрачено³⁷⁶; згодом Зосимом став називатися вулик з іконою св. Зосима і Саватія³⁷⁷.

³⁷⁵ Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольський, 1880. – С. 12-13.

³⁷⁶ Иванов В. В. Пчела / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Мифы народов мира : энциклопедия. – Москва, 1997. – Т. 2. – С. 355.

У дні пам'яті преподобних Зосима й Саватія, опікунів працюючих комах та їх господарів у православній традиції, українські пасічники задля інтенсивного роїння бджіл ставили у церкві свічки перед їх іконами. В історичній ретроспективі існувала традиція розміщувати ікони цих чудотворців на кожній наддніпрянській пасіці. Так, пасічники Полтавщини вважали св. Зосима покровителем пасічництва, тому його ікона (в парі з Саватієм) здавна була повсюдно присутньою у місцевих пасіках: “Вони пасішники, з корзиною і намальовані. Ізосим завідував нею спершу і довіку буде завідувать. Він і тепер іде поміж бжолою і несе казаночок у руках і кормить усю бджолу; він варить їй ситу”³⁷⁸. Тут також був поширений погляд, що в пасіку треба входити з відкритою головою, перехрестившись і поклонившись зображенню св. Зосима і Саватія, яке майже на кожній пасіці стояло на стовпчику серед відкритого майданчика³⁷⁹. За свідченням А. Кримського, пасічники Звенигородщини (Черкащина) вірили, що святі чудотворці Зосим і Саватій охороняють пасіку й особливо молоді бджолині рої³⁸⁰. Сучасний респондент Іван Пилипенко з с. Беркозівка Канівського р-ну Черкаської області згадує, що у його батька, діда і прадіда (і ще донедавна у нього) ікона святих Зосима і Саватія стояла посеред пасіки у “божниці”. Божниця – закопаний у землю дубовий стовпець, посеред якого розміщувалася закрита поличка, де під вишитим рушником встановлювали ікону, накриту зверху дерев'яним дашком³⁸¹. У цьому контексті вагу документального свідчення набуває опис пасіки другої половини ХІХ ст.

³⁷⁷ Максимович М. Дні та місяці українського селянина / М. Максимович. – Київ, 2002. – С. 34 ; Мовна У. Традиційне бджільництво українців : словник етнографічних термінів / У. Мовна. – Львів, 2015. – С. 105.

³⁷⁸ Сементовский К. Замечания о праздниках у малороссиян / К. Сементовский. – Харьков, 1843. – С. 40 ; Милорадович В. П. Житье-бытье лубенского крестьянина / В. П. Милорадович // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 237.

³⁷⁹ Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольський, 1880. – С. 6.

³⁸⁰ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 291.

³⁸¹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 81-82.

уродженця й натхненного співця Середньої Наддніпрянщини Івана Нечуй-Левицького, наведений у повісті “Микола Джеря”: “Невеличка Джерина пасіка була обгороджена низьким тином і обставлена од півночі очеретом. Коло очеретяної стіни притулився курінь. Попід уликами вилися прочищені стежки, а серед пасіки стояв важкий низький хрест, з двома дощечками, прибитими зверху на обидва кінці перехрестя. Серед хреста було видко образ Зосими й Саватія”³⁸².

На Чернігівщині вшановували покровителя пасік св. Зосима, який мав охороняти рій і мед, шляхом виготовлення та встановлення у пасіках фігурних вуликів із його зображенням³⁸³, а також ікон святих чудотворців: “На пасіках звичайно завішують іконки, де намальовані Зосим і Саватій. Така іконка висить на пасіці у Миколи Йовенка. На ній намальовані фігури святих у чернечих ризах; один тримає у руці маточник на матку; за святими, що стоять на першому плані, видно намальовані вулики – дерев’яні пеньки. Ікона просто прибита до яблуні, що під нею стоять вулики: “Колись у Києві купив, – каже хазяїн, – ходив до Лаври на богомоліє, відтоді і повісив на пасіці, між пчолами. Від них пчоли розвелись, їх при роботі згадують”³⁸⁴. Святих Зосима та Саватія, які і тут вважалися охоронцями бджіл, шанували на Слобожанщині – тут повсюдно посередині пасіки стояв у кіюті образ св. Зосима, біля нього – свячена вода³⁸⁵. На Півдні (Дніпропетровщина) старі пасічники вважали своїм святим обов’язком поміщати на пасіках ікону св. Зосима і Саватія – опікунів бджіл³⁸⁶. Здебільшого у день пам’яті першого на пасіці вивішували ікону захисника бджіл і читали біля нього

³⁸² Нечуй-Левицький І. Микола Джеря. Кайдашева сім’я : повісті / І. Нечуй-Левицький. – Київ, 1982. – С. 129.

³⁸³ Моздир М. Українська народна дерев’яна архітектура / М. Моздир. – Київ, 1980. – С. 76.

³⁸⁴ Шульгина Л. Бджільництво в с. Старосілля на Чернігівщині / Л. Шульгина // Матеріали до етнології. – Київ, 1931. – Ч. 3. – С. 63.

³⁸⁵ Дневник народных праздников Харьковской губернии // Харьковский сборник. – Харьков, 1887. – Вып. 1. – С. 75 ; Шаповал К. З народных уст. Пасішник / К. Шаповал // Основа. – СПб., 1861. – Т. 11. – С. 27.

³⁸⁶ Бабенко В. А. Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края / В. А. Бабенко. – Екатеринослав, 1905. – С. 78.

молитву. У с. Рудник Нікопольського р-ну при цьому промовляли: *“Помагай, Боже, бджолам роїтися, а нам у гріхи не впасти”*³⁸⁷. Св. Зосима визнавали захисником бджіл й подільські пасічники, які виставляли на пасіках його ікону, читали біля неї молитви і проводили пасічницькі обряди³⁸⁸. На Поліссі (с. Беги Коростенської округи) вважали, що пасіку охороняє образ Зосима і Саватія – колишніх монахів Соловецького монастиря, греків за походженням (яскравий приклад контамінації образів Зосима Соловецького та Палестинського – У.М.)³⁸⁹. Встановити на спеціальному підвищенні серед пасіки – “кивоті”, найпочеснішому місці, образ преподобних Зосима і Саватія мали за обов’язок більшість українських пасічників православного віросповідання, щиро вірячи, що ікона оберігатиме бджіл від хвороб, а пасіку – від злодіїв, сприятиме роїнню комах і багатому медозбору³⁹⁰.

³⁸⁷ Калита ІХ. – Дніпропетровськ, 2011. – С. 40.

³⁸⁸ Медведчук Г. Бджільництво на Поділлі : минувшина і традиції / Г. Медведчук // Пасіка. – Київ, 2011. – № 6. – С. 22.

³⁸⁹ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 36.

³⁹⁰ Скуратівський В. Кухоль меду / В. Скуратівський. – Львів, 2000. – С. 108 ; Мовна У. Пасіка / У. Мовна // Мала енциклопедія українського народознавства. – Львів, 2007. – С. 415 ; Сумцов Н. Очерки народного быта / Н. Сумцов // Сумцов Н. Ф. Дослідження з етнографії та історії культури Слобідської України : вибрані твори. – Харків, 2008. – С. 228.

5. НАРОДНО-ЮРИДИЧНІ ПОГЛЯДИ НА БДЖІЛ ТА ВОЛОДІННЯ НИМИ.

Народно-юридично погляди на бджіл та подальше володіння ними практично не знайшли висвітлення у профільній етнографічній літературі й дуже скупо фіксуються у розповідях респондентів в сучасних експедиційних записах. Так, у легенді про походження бджіл з с. Ушівка Кролевецького повіту Чернігівської губернії згадуються наступні юридичні засади щодо володіння комахами – хто піймає рій, тому він і належати повинен, й ніхто не має права відняти його у нього ³⁹¹. Що стосується права власності на бджолиний рій, що втік від свого власника, то зустрічаємо в українців такі загальноприйняті засади. Відносно місця посадки рою під час його вильоту при роїнні, то на території Центрального Полісся у першій третині ХХ ст. функціонувала наступна правова засада: на яке б дерево він не сів – залишався власністю того хазяїна, з чиеї пасіки вийшов. Але коли рій сам сідав у чужий вулик, то ставав вже власністю господаря вулика; проте за те, що у його вулику осів чужий рій, він зобов'язаний віднести до церкви офіру – фунт чи два воску (с. Бежи Коростенського р-ну Житомирської області) ³⁹². Власником бджіл також міг стати той, хто зловить рій або власник земельної ділянки (“грунту”), на якій він осів, не обов'язково попередній господар. Наші польові етнографічні матеріали з Гуцульщини та Покуття стверджують, що рій бджіл, який осів у лісі на дереві, розглядався як нічийний і його можна було

³⁹¹ Абрамов И. Легенда пчеловодов / И. Абрамов // Живая Старина. – Москва, 1907. – Вып. 3. – С. 30.

³⁹² Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 206.

забрати собі ³⁹³. Повсюдно в Україні вважалося, що бджоли, які звилися на території іншого господаря, ставали його власністю ³⁹⁴. Лемки одностайно визнавали, що бджоли, котрі вироїлися, належать власнику, якщо він побачив рій; якщо ж хтось знайшов осілий на дереві бджолиний рій, а власник його вчасно не зібрав, то комахи мали належати тому, хто їх збере ³⁹⁵. У подолян Старокостянтинівського повіту вважалося: якщо власник побачив бджолиний рій, що тікав від нього і погнався за ним, то бджоли належать власнику; якщо ж за роєм ніхто не гнався, то він переходять у власність того господаря, у кого осів ³⁹⁶. Мешканці Гуцульщини дивилися на знайдені рої як на загальну власність, якщо їх попередній власник не вимагав їхньої віддачі ³⁹⁷. На Опіллі чужий бджолиний рій вважався нічийм і його можна було взяти собі: “То не то, що ти в когось вкрав чи взяв, а то прилетіли, той рій знайшов собі господаря, попав в добрі руки” ³⁹⁸. Пасічники Середньої Наддніпрянщини дотримувались наступних народно-юридичних приписів щодо прав власності на бджолиний рій, що покинув попереднього власника: “Як рій втік, хто найде, того й рій” (с. Бубнівська Слобідка); “як рій втік, то пасічник претензій мати не може, откуда я знаю, чи то мій рій сів чи чийсь другий” (с. Шабельники); “саме основне, як рій вилетів, то поймають його, бо хтось поймає, то вже ж його” (с. Ковтуни); “як мій рій втік і я не побачив, хтось може собі його взяти, він може не знати. Хоч і знає, як він полетів від мене, то він вже взяв” (с. Мицалівка); “як рій втік, а сусід пасічник, а рій сів у нього, то невідомо чий, а коли в сусідів нема пасіки, він сів в них, то я забираю”

³⁹³ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 87.

³⁹⁴ Скуратівський В. Кухоль меду / В. Скуратівський. – Львів, 2000. – С. 111.

³⁹⁵ Sarna W. Opis powiatu Jasielskiego / W. Sarna. – Jasło, 1908. – S. 63.

³⁹⁶ Laguna S. Zabobony wiejskie, zwyczaje wiejskie, gospodarstwo wiejskie / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4436. – S. 686.

³⁹⁷ Кайндль Р. Ф. Гуцули : їх життя, звичаї та народні перекази / Р. Ф. Кайндль. – Чернівці, 2000. – С. 68.

³⁹⁸ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 16.

(с. Плешкані); “як в їх сяде, а в них немає пасіки, то мій рій, а як в їх пасіка, то хоть і мій сяде, вони заберуть” (с. Кропивна – усі Золотоніського р-ну Черкаської області)³⁹⁹. Надсянці дивились на проблему правової належності бджолиного рою, що покинув свого власника, наступним чином: “Як рій полетів і сів до сусіда, як видите, то заберете, а як не видите, то або скажут: “Піди собі забори”, а як не скажут, звідки будете знати”⁴⁰⁰.

Подібні правові засади щодо прав власності на рій бджіл, що покинув попереднього власника, характерні для найближчого українцям слов'янського оточення. Так, росіяни вважали: якщо рій вилетів від пасічника і привився на чужій пасіці, то, за звичаєм, бджоли ставали власністю того, у кого вони привились⁴⁰¹. Поляки розглядали бджіл, знайдених в лісі, як власність того, хто їх знайшов. Якщо бджоли вилетіли з вулика і осіли на ґрунті чи біля господарських приміщень іншого господаря, їх первісний власник, хоча б навіть був найближчим сусідом того господаря, на землі якого бджоли прилетіли, не міг їх зібрати⁴⁰².

Резюмуючи викладене, варто зазначити, що витoki архаїчних уявлень про бджолу як священну істоту та її зв'язок з божественним началом сягають епохи неоліту і корелюють з культом богинь жіночої фертильності з класу Великих Матерів в уособленні бджоли, а отже мають дохристиянське підґрунтя. Християнська аксіологія, максимально абсорбувавши міфологічні погляди попередніх епох, радикально змінила спосіб оцінки бджоли – її вартість відтепер визначалася здатністю постачати віск для потреб церкви, а християнський Творець замінив у цих віруваннях стародавні жіночі божества.

Аналіз образу бджоли у народній світоглядній традиції українців кінця ХІХ – початку ХХ ст. дає змогу виявити такі його риси. Бджола вважалася священною комахою, оточеною певною містичною пошаною – “Божою мухою”, а

³⁹⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 20, 31, 46, 58, 80, 94.

⁴⁰⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 64.

⁴⁰¹ Щепанская Т. Севернорусское пчеловодство : практика и магия / Т. Щепанская // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. – СПб., 1992. – Вып. XLV. – С. 71.

⁴⁰² Majewski E. Pszczola (*Apis mellifica* L.) w pojęciach i praktykach ludu naszego / E. Majewski // Wisła. – Warszawa, 1901. – Т. 15. – S. 427.

також мала певний зв'язок зі Всевишнім, який був її Творцем. Водночас бджоли в реліктових міфологічних уявленнях, пов'язаних з образом світового дерева, і збережених до кінця XIX ст. (Карпати, Прикарпаття, Полісся), є ключовим, серединним елементом його тривимірної структури, локалізуючись на стовбурі. Бджолам притаманні і хтонічні ознаки, як от стосунок зі смертю та душами померлих. Ремінісценцією давнього аніматичного мислення є надання бджолі міфологічної конотації символу душі (наявність у світогляді українців суміші реліктів історично ранніх анімістичних і більш пізніх трансцендентних уявлень, за якими бджоли наділені душею, подібною до людської, душа може покидати людське тіло та інкорпоруватись у бджолину оболонку, а духовна сутність людини після її смерті набуває видимого образу бджоли) та тісно пов'язана з цим віра у провидчий дар комахи, спроможної передбачати певні події в житті людини, природні явища, впізнавати свого господаря та розпізнавати людей за їх поведінкою і душевними якостями. Кульмінацією возвеличення бджоли як істоти Божественної, небесної природи, що володіє душею, рівноцінною душі людини, стали закріплені в народній свідомості вербальні кліше: “Комаха не здихає (як інші тварини), а помирає (як людина)”. На підставі вірувань в існування душі у бджіл вони вважались істотами винятково емоційно міцно пов'язаними з особою, яка опікується пасікою, та навіть членами родини пасічника. Це знайшло яскравий вияв як в календарній, так і родинній обрядовості – оцінка майбутнього подружжя бджолами з точки зору їх морального здоров'я (Лемківщина), участь бджіл у святкових урочистостях з нагоди початку пасічницького сезону, настання свят Різдва, Стрітіння, Теплового Олексія, Вербної неділі, Великодня, Трійці. Бджіл намагалися уберегти від магічного подиху смерті, який виявлявся у контакті пасічника, продуктів бджільництва чи предметів, у яких вони перебували, з мертвим тілом. В уяві українців існувала пряма кореляція між домашнім щастям і пасікою; із втратою (продажем, крадіжкою) бджіл сім'ю покидала удача. Оскільки в народі дивилися на бджолу як на святу комаху, її крадіжка чи вбивство розглядалися як важкий гріх.

В українській народній аксіології та господарських практиках, пов'язаних з бджолою, відобразилося домінування християнської символіки, яке витлумачуємо особливою, самобутньою нішею бджільництва в синтетичній системі народного світогляду – не лише консервацією віковичних традицій та архаїчних реліктових вірувань, а й винятковою його відкритістю до сприйняття книжної культури, яка творилась під впливом християнської доктрини. Підставовим чинником висловленої тези є побутування та розповсюдження у середовищі селян-пасічників рукописних книг з молитвами, замовляннями та практичними пасічницькими порадами, своєрідних кодексів народних вірувань з царини бджільництва, як-от наступних: “Сказание о пчелах” ієрея Данила Гирмана з Лівобережної України (1720), опубліковане О. Воропаєм у середині ХХ ст., опрацьовані Т. Біленьким на основі двох рукописів ХVІІІ ст. “Народные заклинания над пчелами” (1880), “Наставление как в пасице пчолы содержать и заводитъ”, надруковане Т. Устименком (1894), “Полезное для хозяйства. Наставление держащим пчелы, из книги преподобного Зосимы”, віднайдене у станиці Стародерев'янківській на Кубані й видрукуване Т. Павлевським (1899), “Малороссийские пчеловодные обряды и заговоры (по рукописи ХІХ века)”, оприлюднені у “Працях ХІІ Археологічного з'їзду” (1902), “Наука про пасіку і бджіл” селянина Боніфата Семерика з містечка Шендерівка (Черкащина), що побачила світ у сучасній републікації творів П. Чубинського та ін. Наведений перелік достатньо репрезентативний, аби констатувати безсумнівний вплив книжної християнської традиції на українську народну рецепцію бджоли. У цьому контексті ми солідаризуємося з думкою російського дослідника О. Гури⁴⁰³; він, однак, екстраполює подібний погляд на увесь слов'янський світ.

У процесі історично тривалого формування та засвоєння християнських аксіологічних орієнтацій в межах християнського пантеону інституалізувались особливі функції святих та викристалізувалось поле їхньої діяльності – галузева спеціалізація, що знайшла адекватне відображення в народних уявленнях.

⁴⁰³ Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 485-486.

Виникнення інституту покровителів українського бджільництва серед християнських святих відбулося не раніше XI-XII ст. Ними стали святі Олексій, Зосима та Саватій шляхом накладанням на існуючий дохристиянський календар святкування днів пам'яті християнських святих у церковному календарі й отримання ним додаткових конотацій, їх співпадіння з традиційними датами застосування прийомів виставки бджіл із зимових схованок, а також накладення й контамінації кількох образів святих, дні пам'яті яких співпадали календарно.

РОЗДІЛ 3. БДЖІЛЬНИЦТВО В СИСТЕМІ ТРАДИЦІЙНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ОБРЯДОВОСТІ.

Поставивши за мету дослідити місце та роль бджільництва в системі традиційної української обрядовості, ми розглядатимемо його перш за все як суттєвий компонент духовної культури, як джерело “глибоко вкоріненого символізму, що може бути використаний для моделювання різних сторін космологічного та соціального аспектів буття”⁴⁰⁴. У релігійно-міфологічній системі світобачення наших предків природа, за влучним висловом А. Гуревича, мислилася “всеохопною живою стихією”, пронизаною таємничими і могутніми силами, в яку була включена й людина, через котру проходили силові лінії функціонування світу й вона виступала як постійний учасник цієї вселенської космічної пульсації⁴⁰⁵. Одухотворена природа вірувань українського народу, яка увібрала в себе давні традиційні погляди та уявлення, не могла не вплинути на його трудову діяльність. Ритуали були органічно вплетені у функціональне тло різних занять, професій. Ритуал виступав невіддільною суттю архаїчних технологій, бо найдавніші фахові прийоми входили до світоглядного комплексу, пов’язаного, перш за все, з сакральними уявленнями і співвідносилися з універсальною космологічною

⁴⁰⁴ Топоров В.Н. К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями / В. Н. Топоров / Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. – Москва, 1975. – С. 3.

⁴⁰⁵ Гуревич А. Проблемы средневековой народной культуры / А. Гуревич. – Москва, 1981. – С. 163.

схемою, були, у певному сенсі, продовженням операції, яка символічно створювала чи відтворювала всесвіт⁴⁰⁶.

Таке розуміння сутності професійної діяльності екстраполюємо і на традиційне бджільництво та бджолярську обрядовість українців; в ході розгляду останньої доконечно виявити пануючі в рамках доіндустріального суспільства уявлення та погляди на особу пасічника, а отже визначити його соціальний статус в очах селянського соціуму, амбівалентність його постаті, виявити пасічницькі мотиви народного календаря, розкривши річне коло бджолярських звичаїв та обрядів, його серцевинні структурно-семантичні компоненти, комплекс оказіональних пасічницьких ритуалів та прикмет (вибір місця для пасіки, обрядові регламентації набуття бджіл у власність, магічні способи успішного ведення пасічницького господарства, ритуальні особливості похорону пасічника), показати їх семантичне призначення і функціональну спрямованість.

⁴⁰⁶ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб., 1993. – С. 153.

1. АМБІВАЛЕНТНІСТЬ ПОСТАТІ УКРАЇНСЬКОГО ПАСІЧНИКА.

Бджільництво як одна із галузей традиційного господарського комплексу століттями функціонувало у нерозривній єдності зі сферою духовних феноменів – звичаєвістю з її обрядами, повір'ями, пересторогами, переказами та магічними діями, супроводжувалося силою звичаїв та легендарних переказів. Воно здавен виступало заняттям, у якому набуті в ході тривалого історичного розвитку зернини раціонального досвіду тісно переплелися з віруваннями у чари, віщування, прикмети, владу замовлянь, з ілюзорними уявленнями про вплив трансцендентальних істот на життя бджоли та її роботу. Старожитні пасічники, не володіючи глибокими раціональними знаннями про біологію та закономірності розвитку бджолиної сім'ї, намагалися компенсувати їх відсутність й впливати на комах застосуванням різноманітних магічних дій чи обрядів релігійно-магічного змісту, що мало сприяти збільшенню збору меду та воску, здоров'ю бджіл, збереженню й примноженню пасік. Проте в очах оточення, усього селянського загалу в результаті поляризації світу основною семантичною опозицією своє // чуже, ці ірраціональні практики, широко застосовувані бджолярами для успішного ведення пасічницького господарства, були виявом таємничого, магічного, незрозумілого, а отже часто негативного, більше того – нерідко нелюдського, ворожого, потойбічного, пов'язаного з нечистою силою, а окремі представники цієї професії наділені функціями своєрідних “медіаторів”, посередників між

видимим та ірраціональним таємничим світом, посланців відповідно “Божої” та “нечистої” сили.

В українців бджола здавна була “Божою комахою”, а пасічник – угодною Богові людиною, тому вважалося, що пасічництвом можуть займатися лише наділені високими моральними чеснотами люди, що знайшло вияв у старожитній народній традиції, яка гласила: “Аще кто пожелает иметь у себя пчел, подобает тому человеку быть во всякой чистоте, удерживаться от пьянства и быть податливому в церковь, милостивому к нищим и странствующим”⁴⁰⁷. Аналогічно росіянам пасічництво мислилося як заняття “сродне Богу”, виконанням Божественної волі, справою, заповіданою людині для порятунку душі⁴⁰⁸.

Польові етнографічні матеріали з Українських Карпат засвідчують, що заняття бджільництвом як “Богоугодну справу” розглядали верховинці⁴⁰⁹. Тотожні карпатським погляди на цей господарський промисел панували серед селянського загалу Західного Полісся, на теренах якого вважалося, що ним можуть займатися далекі не всі, а лише благородні люди, особливо ті, котрих люблять бджоли (“на одного бджоли йдуть, а на другого не йдуть”)⁴¹⁰. Дрібнішим класифікаційним підвидом цього логічного ряду була, зафіксована нами на Полтавщині, наступна світоглядна настанова: “У пасічника один вулик йде у руку, а другий – ні”⁴¹¹. Пасічники, на думку карпатських респондентів, не могли вживати алкогольні напої, від цього суворо застерігали: “Не дай Бог п’яному іти межі бджоли”. “Роботящі

⁴⁰⁷ Сумцов Н. Очерки народного быта / Н. Сумцов. – Харьков, 1902. – С. 28.

⁴⁰⁸ Назаров М. Основы старинного пчеловодства по заговорам, собранным во Владимирской губернии / М. Назаров // Этнографическое обозрение. – Москва, 1911. – № 3/4. – С. 59.

⁴⁰⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 413. – Арк. 18 ; Спр. 424. – Арк. 2.

⁴¹⁰ Дмитренко А. Етнографічна експедиція до села Стобихва Камінь-Каширського району / А. Дмитренко // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Сторінки історії Камінь-Каширщини. – Луцьк, 2010. – Вип. 37. – С. 28.

⁴¹¹ Зап. У. Мовна 12 грудня 2014 р. від Молотка Миколи Йосиповича, 1949 р. н., уродженця с. Мала Перещепина Новосанжарського р-ну Полтавської області.

комахи ніколи не житимуть у розпусних людей”, – таке уявлення зберегли українські горяни донині. На теренах Середньої Наддніпряни повсюдно вважалося, що бджоли не люблять злих, нечесних, скупих людей, у них вони не вестимуться і швидко покинуть такого хазяїна. Подібно у росіян вважалося, що пасічники не можуть лихословити, скупитися, пиячити, інакше бджоли вимруть, втечуть, захиріють. З цього приводу серед народу навіть поширилась приповідка: “У дурнаго мужика пчеламъ неводъ” (тобто бджоли не вестимуться у злої людини). Заборонялись розпушта, лихослів’я, лінь – вади, які позбавляли людину “чистоти”, звичайно, не стільки у фізичному, скільки в моральному, духовному і навіть ритуальному сенсі ⁴¹².

М. Сумцов, характеризуючи слобожанських пасічників, писав, що вони, за рідкісним винятком, хороші люди, бо заняття бджільництвом облагороджує, спілкування з бджолами схиляє людину до спокою та розсудливості. У родинях бджолярів панує мир і спокій. У житті бджіл проста людина схильна знаходити для себе чимало повчального – в їх працелюбстві, любові до порядку, відданості сім’ї ⁴¹³. Схожі уявлення про пасічників панували й на Закарпатті. Ось як оцінює ставлення бджолярів до своїх бджіл автор допису, вміщеного в ужгородському часописі “Підкарпатське пчолярство”: “Я ще зроду не здибав пчоляра, щоб він не любив тих Божих працівниць або нарікав на важкість праці. Мабуть такого пчоляра під сонцем не було, відколи світ. Пчоли навертають людину на шлях натурального життя і способу мислення. Стрункою організацією внутрішнього життя, успішною працею на її основі впливають на людей, які

⁴¹² Laguna S. Zabobony wiejskie, zwyczaje wiejskie, gospodarstwo wiejskie / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4436. – С. 689 ; Щепанская Т. Севернорусское пчеловодство : практика и магия / Т. Щепанская // Из культурного наследия народов Восточной Европы. Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. – СПб., 1992. – Вып. XLV. – С. 73.

⁴¹³ Сумцов Н. Очерки народного быта / Н. Сумцов. – Харьков, 1902. – С. 28.

біля них працюють, викликаючи до себе честь і замилювання, заставляють придивлятися до життя природи”⁴¹⁴.

Бджоляр з діда-прадіда користувався у селянському середовищі багатьох етнографічних районів України (Карпат, Поділля, Волині, Середньої Наддніпрянщини) виключною пошаною, йому беззастережно вірили і наслідували у всьому. Так, на Бойківщині (сmt. Добромилів Старосамбірського р-ну Львівської області, с. Кальна Долинського р-ну, с. Спас Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області)⁴¹⁵ та подекуди на Волині (сс. Сокіл, Желдець Кам'яно-Бузького р-ну Львівської області)⁴¹⁶ була поширена думка, що пасічникам не обов'язково складати присягу на Євангелії у суді, бо той, у кого ведуться бджоли, – чесна і сумлінна людина. Високі моральні якості бджолярів й такі ж традиційні вимоги соціуму до них відзначали і мешканці Опілля: *“Пасічник не міг проклинати, висловлюватись нецензурно, завжди то тримало в певних рамках. До пасічника довіра була, раз діда вибрали вїйтом, то йому довіряло село”*⁴¹⁷. Наддніпрянці пасічників загалом щиро поважали як розумних, статечних, розсудливих, щиросердних, справедливих, доброзичливих та трудолюбивих людей. Ось як висловились з цього приводу знавець народних традицій Ніла Олександрівна Кулик з с. Таганча Канівського р-ну Черкаської області, у дядька якої до війни була гарна пасіка: *“Взагалі пасічник – це добра рука і якщо в нього велика пасіка, пасічник має багато бджіл, це дуже хороша*

⁴¹⁴ Павличенко Т. Пчолярство і жіноцтво / Т. Павличенко // Підкарпатське пчолярство. – Ужгород, 1923. – Чис. 4. – С. 55.

⁴¹⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 448. – Арк. 4 ; Спр. 468. – Арк. 14, 40.

⁴¹⁶ Зап. У. Мовна 1 вересня 2004 р. у м. Львові від Сидоровського Ярослава Андрійовича, 1934 р. н., уродженця с. Сокіл (колись – Желдець) Кам'яно-Бузького р-ну Львівської області.

⁴¹⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 15.

людина”⁴¹⁸. Серед волинських селян родовитий пасічник користувався великою повагою, йому усі сліпо вірили та наслідували⁴¹⁹. На Поділлі поміщики-власники пасік, які самі ними не займалися, у всьому покладались на селян, з діда-прадіда знайомих з секретами народного пасічництва. Бджолярі-початківці беззастережно їм довіряли, прислухаючись до розумних порад та настанов⁴²⁰. Свого часу С. Килимник дуже тонко підмітив визначальні етнопсихологічні риси його особистості, створивши узагальнений образ стародавнього українського пасічника: “Користувалися вони великою пошаною всіх, можна сказати, коли не рівною, то не меншою, ніж сільські панотці. Вирізнялися дідусі-пасічники доброзичливістю, добротою, любов’ю до людей, м’яким серцем, старанністю, ретельністю, високою і постійною працьовитістю, миролюбністю, непорушним душевним спокоєм. Вони розуміли свою працю як Богоугодну. Їх любов до Божої мухи, терпеливість, їх посвята цій справі, їх романтичне життя улітку на пасіці – все це було високо поетичне, казкове, вимріяне й неперевершене розуміння й життя, і природи”⁴²¹.

Виявом статево-вікового поділу праці як однієї з прикмет гендерної диференціації, був народний погляд українця на постать пасічника. Він передбачав, що плеканням бджіл випадає займатися чоловікам поважного віку; тримали пасіку переважно старші люди – “діди”: “Дідусями-пасічниками в давнину були лише чоловіки похилого віку, від 60-100 років.

⁴¹⁸ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С. 43.

⁴¹⁹ Доклад, читанный в экономической секции общества исследователей Волыни пчеловодом-любителем К. А. Бордычевским // Труды общества исследователей Волыни. – Житомир, 1902. – Т. 1. – С. 161.

⁴²⁰ Kobak J. Pszczelnictwo na Podolu Galicyjskim / J. Kobak // Rocznik kółka naukowego Tarnopolskiego za r. 1893. – Tarnopol, 1894. – S. 163.

⁴²¹ Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні / С. Килимник. – Київ, 1994. – Кн. 2. – Т. 3. – С. 288-289.

Таких у кожному селі було 1-8, не більше”⁴²². Загальноукраїнські вимоги щодо бажаного вікового цензу фахівця пасічницької справи екстраполюються на конкретні етнографічні райони. У мешканців Східного Полісся доглядом за бджолами переважно займалися представники старшої вікової категорії⁴²³. Подібно на теренах Середньої Наддніпрянщини повсюдно вважалося, що пасічниками звичайно бувають старці, які близько пізнали природу й оволоділи деякими її таємницями, що використовували на користь людини: знали цілющу силу рослин, скликали їм одним відомим способом змій, замовляли зубний біль⁴²⁴. Таке бачення особи пасічника носіями традиції підтверджують і дані наших сучасних польових пошуків з різних українських етнографічних районів: *“В основному колись старі пасічники були”* (с. Драбівці); *“чоловіки тримали бджіл”* (с. Коробівка); *“старі були пасічники”* (с. Мицалівка); *“по большей часті пасічники мужики були, старики”* (с. Богуславець – усі Золотоніського р-ну Черкаської області)⁴²⁵; *“колись ходили коло пчіл старші пасічники, такі як я”* (с. Віжомля), *“старші люди ходили коло пчіл”* (с. Мужилівичі), *“колись ходили старші”* (с. Цетуля), *“старші люди переважно тримали бджіл”* (хутір Батоги с. Старий Яр – усі Яворівського р-ну Львівської області)⁴²⁶; *“займалися пасікою старші люди, бо пасіка вимагає постійного догляду, треба триматися дому, молода людина зайнята іншою роботою”* (с. Красів Миколаївського р-ну Львівської області)⁴²⁷. Цей чіткий статево-віковий

⁴²² Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні / С. Килимник. – Київ, 1994. – Кн. 2. – Т. 3. – С. 288.

⁴²³ Домонтович М. Черниговская губерния / М. Домонтович. – СПб., 1865. – С. 247.

⁴²⁴ Афанасьев-Чужбинский О. С. Быт малорусского крестьянина (преимущественно в Полтавской губернии) / О. С. Афанасьев-Чужбинский // Этнографический сборник РГО. – СПб., 1858. – Вып. 3. – С. 28.

⁴²⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 10, 42, 57, 65.

⁴²⁶ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 12, 33, 52, 57.

⁴²⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 15.

поділ простежується не лише на основі етнографічних матеріалів; він фігурує і у пісенному фольклорі українців. Так, на Опіллі нами записана співанка зі згаданими мотивами:

*А в садочку пчїлка грає
Там дїдусь старенький
З уликів мед вибирає
Медок солоденький*⁴²⁸.

Нерідко старий пасічник брав собі молодого помічника (“челядника”), щоб йому передати знання про годівлю бджіл, або навчав сина: “Якщо пасічник мав сина, то привчав його, то вже було традиційно”⁴²⁹ (Опілля), “пасічник передає пасіку по потомству, передає сину чи внуку, навчає його”⁴³⁰ (Середня Наддніпрянщина). На Волині, згідно вимог звичаєвого права, до молодшого сина, котрий мав за обов’язок доглядати батька в літах та бджіл, після смерті пасічника переходила його пасіка⁴³¹.

Пасічництво в українців традиційно виступало суто чоловічим заняттям. Так, на Слобожанщині пасічництво здавна визнавалося лише чоловічим промислом⁴³². Аналогічно на Опіллі на пасіці працювали переважно чоловіки⁴³³. На Гуцульщині, Бойківщині та Покутті не вважалося

⁴²⁸ Зап. У. Мовна 30 липня 1994 р. від бабусі Мовної Марії Олексіївни, 1905 р. н., уродженки с. Хоросно Пустомитівського р-ну, мешканки хутора Сушин с. Красів Миколаївського р-ну Львівської області.

⁴²⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 15.

⁴³⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 72.

⁴³¹ Вітенко О. Л. Записи народнопоетичної творчості: казки, оповідання, бувальщини, анекдоти, пісні різних жанрів. 1961-1962 рр. / Л. О. Вітенко // Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М. Рильського (Далі: АНФРФ ІМФЕ). – Ф. 14/3. – Спр. 338. – I папка. – Зош. 2. – Арк. 11-12.

⁴³² Сумцов Н. Очерки народного быта / Н. Сумцов. – Харьков, 1902. – С. 28.

⁴³³ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 15.

виправданим, щоб жінки доглядали бджіл – їх на пасіку не допускали, бо то “світе”, “жінкам не годиться”, “жінки до пчіл не йдуть”⁴³⁴. “Оскільки пасіка – священне місце, то за її межі жінці заходити негоже”, – такої думки здавна дотримувались пасічники Півдня України⁴³⁵. Керуючись аналогічною аргументацією зазвичай не впускали жінок на пасіки й бджолярі-традиціоналісти Полісся та Підляшшя навіть у першій третині ХХ ст.⁴³⁶. Виняток становили вдови, на яких після смерті чоловіка-пасічника лягав обов’язок доглядати за бджолами; вони ставилися до комах здебільшого турботливо та зі знанням справи щодо повсякденних пасічницьких реалій – посадки бджолиних роїв, вишукування маток, підбирання меду⁴³⁷. Проте такі випадки у ХІХ ст. були великою рідкістю, оскільки загальноприйнятою була думка, що після смерті пасічника, коли пасіка переходить до дружини, то “бджіл не буде”.

З настанням ХХ ст. все частіше фіксуємо приклади утримання бджіл жінками, здебільшого вдовами бджолярів та, що важливо, утвердження позитивного сприйняття цієї практики загалом. Так, за даними польових обстежень, здійснених у різних етнографічних районах України, у 20-40-х рр. пасіку самостійно та успішно утримували вдови – Павлина (с. Спас Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області), Бабешканя (с. Кальне Сколівського р-ну Львівської області), Сенів Розалія Іванівна (с. Перекоси Калуського р-ну Івано-Франківської області), тітка пасічника Батька Федора

⁴³⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 434. – Арк. 8, 65 ; Спр. 435. – Арк. 10, 32 ; Спр. 436. – Арк. 14 ; Спр. 455. – Арк. 9.

⁴³⁵ Комарницький А. О пчеловодстве как христианско-народном промысле в России вообще, и в Новороссийском крае и Бессарабии в особенности / А. Комарницький. – Одесса, 1856. – С. 3.

⁴³⁶ Потапчук А. Пасічництво на Поліссі і Підляшші / А. Потапчук // Український пасічник. – Львів, 1930. – Чис. 4. – С. 80.

⁴³⁷ Gloger Z. Przesady pszczolarskie, myśliwskie i rolnicze / Z. Gloger // Biblioteka Warszawska. – Warszawa, 1876. – Т. 4. – S. 552; Laguna S. Zabobony wiejskie, zwyczaje wiejskie, gospodarstwo wiejskie / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4436. – S. 674.

Павловича (с. Комарники Турківського р-ну Львівської області), вдова священика с. Липовець Яворівського р-ну Львівської області та інші, допомагали чоловікам доглядати бджіл Параска Видиківська (с. Суховерхів Кіцманського р-ну Чернівецької області), Палагна Кондрат (с. Бубнище Долинського р-ну Івано-Франківської області), мати і теща пасічника Флуда Михайла Івановича (с. Лавочне Сколівського р-ну Львівської області), тітка бджоляра Миронюка Василя Миколайовича (с. Микуличин Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області), Марія Мовна (Горак), дружина та мати пасічника, прабабуся автора цих рядків (с. Красів Миколаївського р-ну Львівської області), дружина Федора Балуті (с. Маркизівка Золотоніського р-ну Черкаської області), а Явдошка, прозвана пасічницею (с. Соболівка Теплицького р-ну Вінницької області) та Пелагея Каута (хутір Винява с. Милошовичі Пустомитівського р-ну Львівської області), чоловіки якої займалися хліборобством, самі вели пасіку ⁴³⁸. Ця практика свідчить про початок процесу розмивання традиційних установок у сприйнятті бджільництва як сфери професійної зайнятості виключно чоловіків.

Жінок, яких розглядали як ритуально “нечистих” в період менструації та після пологів, щоб не осквернити комах, до бджіл не допускали. Ці народні уявлення особливого поширення набули серед українських верховинців Карпат: *“Як “жіночий час” не вільно жінкам ходити біля вуликів, бо зведуться”* ⁴³⁹. Такі ж погляди були поширеними і на Опіллі: повсюдно заборонялося, щоб жінка з менструацією була присутня на пасіці, бо від цього *“бджолам буде недобре”* ⁴⁴⁰. Типологічно близькі уявлення, що на бджолу нападуть “уроки”, коли жінка з місячними пройде пасікою або

⁴³⁸ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 52-53 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 4 ; Спр. 559. – Арк. 4 ; Зап. У. Мовна 12 вересня 2012 р. у м. Львові від Піддубняка Олекси Полікарповича, 1948 р. н., уродження с. Соболівка Теплицького р-ну Вінницької області.

⁴³⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 413. – Арк. 15, 30 ; Спр. 468. – Арк. 36.

⁴⁴⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 15.

повз пасіку, широко побутували і серед пасічницького загалу Півдня та Слобожанщини. Від цієї лихої жіночої магічної здатності бджолярі захищалися застосуванням наступної примовки: *“На Осіяньській горі, там лежить сто каменів, та під тими каменями стояло сто дубів; ні дубів ніхто не може ні всікти, ні врубати, ні вглодати, – так не можна матки осіяньської персіяньської видать і врікати”*⁴⁴¹.

Наведені уявлення були добре відомими не лише українцям. Білоруські пасічники не підпускали до бджіл жінок під час менструації, вважаючи, що вулики загниють⁴⁴². Подібна думка характерна для німців: жінка під час місячних не могла працювати на пасіці⁴⁴³. Аналогічно у грузин жінка в період менструації не допускалась на пасіку⁴⁴⁴. Жінка під час цього специфічного фізіологічного стану вселяла страх; вона мислилась загрозливим створінням для людей, тварин та неживих предметів. Менструальні виділення повсюдно вважались нечистими⁴⁴⁵. Очевидно, жінка, яка втрачає кров – осереддя вітальної сили людини, загрожує життєвому потенціалу інших (майбутніх жертв). Шкідливий вплив, який чинять жінки на бджіл в цей специфічний період, приписували їм ще стародавні. Так, Пліній в славнозвісній *“Історії природознавства”* писав: *“Жінка, в якій менструація... убиває бджіл”*⁴⁴⁶. Цю віру поділяли

⁴⁴¹ Манжура И. И. Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях / И. И. Манжура. – Харьков, 1890. – С. 152.

⁴⁴² Зеленин Д. Восточнославянская этнография / Д. Зеленин. – Москва, 1991. – С. 113.

⁴⁴³ Bystroń J. Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka / J. Bystroń. – Kraków, 1916. – S. 10.

⁴⁴⁴ Робакидзе А. И. К вопросу о пчеловодстве в Грузии / А. И. Робакидзе // Краткие сообщения Института этнографии. – Москва ; Ленинград, 1949. – Т. 8. – С. 62.

⁴⁴⁵ Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери / А. Редько // Этнографическое обозрение. – Москва, 1899. – № 1/2. – С. 122 ; Ciszewski St. Żeńska twarz / St. Ciszewski. – Kraków, 1927. – S. 4.

⁴⁴⁶ Цит. за: де Бовуар С. Друга стаття / С. де Бовуар. – Київ, 1994. – Т. 1. – С. 156.

європейські та неєвропейські народи, незважаючи на їх рівень культурного розвитку ⁴⁴⁷.

Жінка була “нечистою” і з приводу вагітності, тому в Карпатах і Прикарпатті, як свідчать етнографічні записи, їй заборонялося відвідувати пасіку. Аналогічно пологи робили жінку “нечистою”, оскільки новонароджений теж “нечистий” та навіть небезпечний для оточуючих і всього життєвого порядку ⁴⁴⁸. Уявлення про “нечистоту” істоти, яка тільки-но прийшла у цей світ, як вважають дослідники, породжене почуттям страху перед лімінальним створінням, що перебуває на грані світів. Загальносвітовими є не лише самі погляди на “нечистоту” осіб, що перебувають у стані “переходу”, але й певна обмеженість терміну, під час тривання якого все живе повинно було остерігатися їх небезпечного впливу (не більше 40 днів). Поняття ритуальної чистоти // нечистоти, на думку А. Байбурина, симетричне протиставленню свого чужому. Те, що належить до сфери чужого (іншого, нелюдського) переважно осмислюється як нечисте. І навпаки: своє вважається чистим. Чужим і нечистим уявляється все, що відноситься до царини природи, біологічних процесів. Пологи вважаються нечистими внаслідок належності до природних, неконтрольованих людиною процесів ⁴⁴⁹.

Пологи як “нечистий” фізіологічний акт робили і матір, і дитину “нечистими”, сам доторк до яких – небезпечний і згубний для оточуючих людей і тварин, зокрема бджіл. Шкідлива “нечистота” породіллі могла негативно вплинути на робочі якості комах. Тому українські горяни

⁴⁴⁷ Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу / З. Кузеля // Матеріали до української етнології. – Львів, 1906. – Т. 8. – Ч. 1. – С. 79.

⁴⁴⁸ Ciszewski St. *Żeńska twarz* / St. Ciszewski. – Kraków, 1927. – S. 6 ; Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб., 1993. – С. 41.

⁴⁴⁹ Еремина В. И. Ритуал и фольклор / В. И. Еремина. – Ленинград, 1991. – С. 44 ; Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб., 1993. – С. 99.

забороняли їй поратись біля бджіл, бо *“їм шкодить, пропадає мед”*, *“їй треба очиститись протягом двох-трьох тижнів”* (с. Зелена Верховинського р-ну, с. Брустури Косівського р-ну Івано-Франківської області) ⁴⁵⁰. Подібно у росіян жінка у 40-денний термін після пологів розглядалась не лише як “нечиста”, а й “погана”, а тому не могла відвідувати пасіку і оглядати бджіл ⁴⁵¹. У багатьох народів породілля мала пройти спеціальні очисні ритуали.

Здавна у селянському середовищі великого поширення набули уявлення про опанування бджолярами оповитого флером таємничості, особливого, закритого для непосвячених “знання”, володіння яким давало можливість успішно плекати бджіл і отримувати якнайбільшу кількість меду та воску, оскільки економічні наслідки бортницької системи ведення господарства з його архаїчною та рутинною технологією праці значним чином визначалися невідчуженими людині природними обставинами. Акліматизація новопридбаних комах, одержання приплоду та багатого медозбору безпосередньо залежали від наявності у власника пасіки певних езотеричних вмінь. Бути бджолярем – означало бути “знахарем”, “чарівником”, “ворожбитом”, володіти якимись особливими душевними якостями, “щось знати”, “вміти насилати”, – таке розповсюджене уявлення українського селянина про пасічника ⁴⁵². Народна уява витворила з пасічників чаклунів, розглядаючи їх як носіїв певного сакрального знання. Так, на Середній Наддніпрянщині селянський соціум здавна приписував пасічникам знайомство та професійні контакти з надприродними силами та

⁴⁵⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 413. – Арк. 5, 34.

⁴⁵¹ Попов Г. Русская народно-бытовая медицина / Г. Попов. – Рязань, 2010. – С. 380.

⁴⁵² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 436. – Арк. 108 ; Подольский В. Пчеловодные поверья. I. Малорусские / В. Подольский // Труды Вольного экономического общества. – СПб., 1882. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 195 ; Bystroń J. Studya nad zwyczajami ludowymi / J. Bystroń // Rozprawy Akademii Umiejętności. – Kraków, 1917. – Т. 35. – S. 37-38 ; Пасічничі забобони і досвід в Короснянщині // Наше Слово. – Варшава, 1961. – № 49. – С. 5.

істотами ⁴⁵³. Тяглисть панування на цих теренах аналогічних народних поглядів щодо традиційної пасічницької іпостасі уже в 30-х рр. ХХ ст. зафіксувала Л.Шульгина: “Поширене вірування, що пасічник *“щось знає”*, тобто знається на чарах, що він – знахар. Коли бджоли в пасічника добре ведуться, селяни та інші пасічники мають його за чародійника – *“він щось знає, тому йому пчоли ведуться, там колдунство якесь”*. Цим почасти можна пояснити, чому з таким пієтетом ставляться до пасічника, бо, крім того, що він *“знає до пасіки”*, він може обернути своє знання й на щось інше – *“може пошкодити”* ⁴⁵⁴. Це традиційне сприйняття пасічника незмінним зберігалось в народі упродовж століть; його влучно підмітив 94-літній практикуючий пасічник Василь Чуприна з с. Озерище Канівського р-ну Черкаської області, дід якого пасічкував ще на початку ХХ століття: *“Люди вважали раніше, коли я пасіку держу, по пасіці ходжу, мене пчоли не кусають, я – якийсь чаклун, увірували так”* ⁴⁵⁵. Схожі погляди на особу фахівця-пасічника широко побутували і в селянському середовищі Полісся. Про пасічника, у якого пасіка велася особливо успішно, селяни говорили, що *“він щось знає”*, тобто підтримує знайомство з *“нечистим”*. Яскравий приклад таких народних уявлень – постать пасічника Лаврівського із с. Сінгури Житомирського р-ну Житомирської області, до якого злітали бджолині рої з сусідніх пасік; тому селяни одностайно вирішили, що він знахар, якому допомагає *“нечиста сила”* ⁴⁵⁶.

⁴⁵³ Афанасьев-Чужбинский О. С. Быт малорусского крестьянина (преимущественно в Полтавской губернии) / О. С. Афанасьев-Чужбинский // Этнографический сборник РГО. – СПб., 1858. – Вып. 3. – С. 28.

⁴⁵⁴ Шульгина Л. Бджільництво в с. Старосілля на Чернігівщині / Л. Шульгина // Матеріали до етнології. – Київ, 1931. – Ч. 3. – С. 30, 65.

⁴⁵⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 20.

⁴⁵⁶ Гижицкий П. Из Радомысльского уезда Киевской губернии / П. Гижицкий // Труды Вольного экономического общества. – СПб., 1880. – Т. 1. – Вып. 3. – С. 322 ; Доклад, читанный в экономической секции общества исследователей Волыни пчеловодом-любителем К. А. Бордычевским // Труды общества исследователей Волыни. – Житомир, 1902. – Т. 1. – С. 162-163.

Пасічництво виступало особливою галуззю практичної господарської діяльності. Подібно до цілительства, чарівництва, ткацтва, ковальства, млинарства та деяких інших видів професійних занять, воно було доступним лише фахівцям і являло собою достатньо замкнуту корпоративну сферу, що мала сакральний характер, який наближав її до знахарства чи чаклунства (наприклад, поляки вважали, що бджоляра треба остерігатися, оскільки він вмiє “учиняти”, а тому може наслати чари)⁴⁵⁷. У багатьох етнічних традиціях ремесло пасічників (як і інших професіоналів) пов’язувалося з таємним, магічним знанням і передбачало спілкування з “нечистою вірою” – тобто інші члени соціуму ставилися до них як до агентів могутніх темних сил. Очевидно, витоків уявлень про чаклунську природу пасічників слід дошукуватися в дохристиянській добі, коли генерувалися обряди, що регламентували функціонування бджолярського господарства та поведінку власників бджіл. У традиційній міфо-ритуальній візії світу українців наслідування занять предків вважалося обов’язком їх наступників; саме у такий спосіб передавалися родинний досвід, правила поведінки, таємниці професії, вміння та навички. Усе це стосувалося й пасічників. Упродовж тривалого історичного періоду чимало поколінь родовитих бджолярів накопичували професійний досвід не лише раціонального, а й ірраціонального характеру, поступово акумулюючи великий масив забобон, чарів, замовлянь, молитов та ін., беззастережно дотримувалися пасічницьких ритуалів, які консервувалися лише у їх вузькому професійному середовищі і не розголошувалися стороннім. Ось як відомий вітчизняний пасічницький діяч початку ХХ ст. М. Михалевич охарактеризував традиціоналізм українських селян-пасічників: “Своїми молитвами вони просили Божого благословення для бджіл; через свого заступника св. Зосима – заступництва

⁴⁵⁷ Kolberg O. Tarnów-Rzeszów / O. Kolberg // *Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*. – Kraków, 1910. – Т. 11. – С. 135 ; Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 462. Подібні погляди побутували, наприклад в українців Опілля. Див. : Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 16.

перед Богом. Застосовуючи чари та замовляння, вони прагнули відвести від своїх улюбленців усіляку ворожу силу, в яку щиро вірили”⁴⁵⁸.

Вагомою і найбільш очевидною в очах загалу підставою для розповсюдження подібних поглядів послужив той факт, що значна частина професійних знань та вмій українського пасічника ґрунтувалась на забобонних практиках. На теренах Полісся, Холмщини та Підляшшя на пасічника здебільшого дивилися як на чарівника, що знається з чортами, а самі власники колодних пасік, яких на початку ХХ ст. прогресивні українські пасічницькі часописи дошкульно прозвали “довбаночниками”, – дуже забобонні. Такий пасічник *“меду не їсть, жінки до пасіки не впустить, вірить в насланя бджіл і промовляє до них особливі молитви, бо як цього не зробить, пасіка зведеться”*⁴⁵⁹. Успішному розведенню бджіл, на думку багатьох поліщуків та волинян, сприяє самотницький спосіб життя пасічника, котрий рідко відвідує церкву, не продає воску на свічки, меду на ліки та комах для розплоду⁴⁶⁰. Схожий збірний образ традиційних поліських бортників постає з опису знавця краю – польського дослідника А. Осендовського: *“Мовчазні і таємничі, повні забобонів і язичницьких обрядів, вони силкуються відгадати – де і які “пчоли заведуть пашню”, в якому бору багато роїтися будуть і коли їх найкраще до нових бортей вабити”*⁴⁶¹. Подібно характеризував багатовікові консервативні засади пасічницької праці мешканців Опілля знаний галицький бджоляр Ю. Любінецький: *“Незліченними і важкими для розуміння є забобони старих пасічників, оскільки з ними криються і певним є лише те, що їх люди*

⁴⁵⁸ Михалевич М. Селяни-пасічники / М. Михалевич // Українське бджільництво. – Київ, 1908. – Чис. 2. – С. 25.

⁴⁵⁹ Потапчук А. Пасічництво на Поліссі і Підляшші / А. Потапчук // Український пасічник. – Львів, 1930. – Чис. 4. – С. 80 ; Банада О. Пасічницькі забобони / О. Банада // Українське пасічництво. – Львів, 1925. – Чис. 3/4. – С. 48.

⁴⁶⁰ Ковалев І. І. Живая летопись волинского пасечничества / І. І. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 10 ; Забобони // Українське пасічництво. – Львів, 1924. – Чис. 3. – С. 35.

⁴⁶¹ Ossendowski A. Polesie / A. Ossendowski. – Poznań, b. r. – S. 53.

вважають знаменитими чарівниками”⁴⁶². Навіть сьогодні у процесі розшуку польових етнографічних матеріалів доводиться зустрічатися з фактами приховування старшою генерацією пасічників, особливо Карпат, певних магічних “вмін” (нейтралізації за допомогою примовок “чередінниць” (відьм), що забирали ману у бджіл, секретів посадки бджолиного рою).

За народними уявленнями українців, деякі досвідчені пасічники в силу професійної необхідності знали з “нечистою силою” – започатковували, а тоді розмножували свої пасіки і збагачувалися “нечистими” засобами. Про це свідчить записане на Київщині повір’я про надзвичайно дієвий магічний спосіб розвести бджіл за допомогою “нечистої сили” – у Великодню суботу майбутній пасічник повинен стояти на церковній службі у новій сорочці, а під час виголошення священником привітання “Христос Воскрес!”, відповідати: “У мене нова сорочка єсть”. Після виходу з церкви він одягав цю сорочку на порожній вулик і кидав його в болото зі словами: “На тобі, чорте, роя, та нехай уже і душа моя буде твоя”⁴⁶³. Ще один місцевий спосіб магічного заснування пасіки й подальшого успішного її плекання – прийти на Великдень на розпутья і очікувати на чорну змію, яку необхідно вбити, принести додому і висушити. Пасічнику залишалось лише обрати місце для пасіки, купити вулики і зробити сити, змішану з висušеним порошком з гадюки, й пирскати сумішшю у вулики – рої самі прилетять і осядуть у пасіці⁴⁶⁴. Поліщуки скеровували початківців, що прагнули успішно плекати бджіл, до “нечистого”, у ліс на “знахарську пасіку”. Після заходу сонця необхідно було підійти до порожнього вулика на цій пасіці, відкрити отвір (“довж”) і питати про пасічницьку науку. Із вулика з’являвся чорт, готовий поділитися з охочим настановами успішного пасічникування,

⁴⁶² Lubieniecki J. Dokładna praktyczna nauka dla pasieczników / J. Lubieniecki. – Lwów, 1859-1860. – Т. 1/3. – С. 52.

⁴⁶³ Ф. Л., свящ. Народное поверье о способе разводиться пчел / Ф. Л. // Киевлянин. – Киев, 1870. – № 72. – С. 3.

⁴⁶⁴ Nowosielski A. Lud ukraiński / A. Nowosielski. – Wilno, 1857. – Т. 2. – С. 37.

які необхідно тримати у глибокій таємниці ⁴⁶⁵. Натомість бойки вірили, що напередодні св. Юрія бджолярі могли найняти на службу (доглядати бджіл і набирати нові рої) “дідька”, користуючись послугами якого, збільшували пасічницьке господарство ⁴⁶⁶. Серед селянського загалу Волині широко циркулювали уявлення, що задля надзвичайно результативного ведення бджіл деякі бджолярі ще при житті були готові віддати душу чортові, здійснюючи наступне блюзнірство: “Під час причастя непомітно брали проскурку, приносили її додому, домішували до медової сити й годували нею бджіл” ⁴⁶⁷. Останнє з наведених уявлень – годувати бджіл медом з додаванням до нього часточок проскури – подекуди траплялося на Люблінщині (Підляшшя) ⁴⁶⁸.

Етнографічні записи В. Гнатюка кінця XIX ст. та хронологічно пізніші матеріали першої третини XX ст. з Західного Поділля фіксують упродовж тривалого темпорального відрізка присутність в народному демономіконі постаті чорта-пасічника, який доглядає пасіку без жодних зусиль і навіть самої присутності з боку господаря. Коли ж останній помирає, пасіка звичайно зникає. Чорта-пасічника можна було як придбати, так і виховати, зокрема, з рослини переступня (мандрагора, *Bryonia alba* L.), викопаного і замкненого на деякий час у скрині. Існувало повір’я, що “пасічника” можна набути і в такий спосіб: господар брав галузку, на яку сідав перший рій, варив її і виносив відвар до схід сонця на пасіку (варіант – перед північчю на роздоріжжя), там скидав одяг і мився ним від голови до ніг. У ту хвилину

⁴⁶⁵ Ковалев И. И. Живая летопись волынского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 7.

⁴⁶⁶ Dalibor J. Wahylewič. Wojkowé, lid ruskoslowanský w Haličjch / J. Dalibor Wahylewič // Časopis Českeho Musea. – Praha, 1841. – Sv. 1. – S. 65.

⁴⁶⁷ Ковалев И. И. Живая летопись волынского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 11 ; Gloger Z. Przesady pszczolarskie, myśliwskie i rolnicze / Z. Gloger // Biblioteka Warszawska. – Warszawa, 1876. – Т. 4. – S. 552.

⁴⁶⁸ Laguna S. Zabobony wiejskie, zwyczaje wiejskie, gospodarstwo wiejskie / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4436. – S. 697.

з'являвся дух, який починав порядкувати на пасіці ⁴⁶⁹. В народі успішне ведення бджолярського господарства приписувалося зусиллям домовика, хованця “до пасіки”, який звичайно пропонував свою допомогу дуже заможним людям. У с. Кулачківцях Коломийського р-ну Івано-Франківської області побутував переказ про багача Бордея зі Старого Гвіздця, у якого порядкували три “дідьки”: один пильнував коней та худобу, другий – будинки і господарство, а третій – пасіку ⁴⁷⁰. Існування в історичній ретроспективі (а в редукованому вигляді і донині) у народній демонології міфологічного образу чорта-пасічника продовжують фіксувати сучасні польові обстеження території Надсяння, Опілля та Волині: *“Дідька має, пчоли має, дідько помагає, хованець”* (с. Липовець), *“говорили, що має дідька, хованця до пасіки, що помагає вести бджіл і на мене зараз то говорять”* (с. Бунів), *“таке говорили люди, що має дідька, що до пасіки помагає”* (с. Цетуля), *“казали, що маючому господарю, що мав худобу, поле, бджіл, дідько помагає”* (хутір Батоги с. Старий Яр), *“казали, якщо господар має поле, корови, пчл, то йому дідько помагає, колись таке було”* (с. Калитяки – усі Яворівського р-ну Львівської області) ⁴⁷¹; *“той, хто має пасіку, йому добре ведеться, там йому якась нечиста сила помагає. Говорили, що є хованець”* (с. Красів Миколаївського р-ну Львівської області); *“чорт помагає, говорили, як має пасіку”* (с. Куликів Радехівського р-ну Львівської області) ⁴⁷²; *“кажуть, що є домовик: пасіка ведеться добре,*

⁴⁶⁹ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 33. – С. 18 ; Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1904. – Т. 15. – С. 4, 199 ; *Województwo Tarnopolskie*. – Tarnopol, 1931. – S. 21.

⁴⁷⁰ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 33/34. – С. 163.

⁴⁷¹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 4, 28, 54, 59, 64.

⁴⁷² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 4, 16.

на полю в них було” (с. Града Кременецького р-ну Тернопільської області)⁴⁷³.

За внутрішньою демонологічною ієрархією, чорт-пасічник належав до сонму домашніх духів-охоронців (домовиків). На думку авторитетного дослідника В. Давидюка, домовик займав проміжне місце між духами природи і духами-господарями. Генетично він ближчий до духів-господарів, пов'язаних з уявленнями про духів померлих предків, які беруть під свою опіку різні об'єкти життєдіяльності живих родичів⁴⁷⁴. Старожитність віри у домовика засвідчена згадкою “о проклятом бесе хороможителе” у “Слові св. Василя про піст” (XIV ст.)⁴⁷⁵.

Хованця звичайно уявляли у вигляді маленького хлопчика, який жив у мишачій нірці і не показувався на очі стороннім; працював за десятьох і добрими порадами допомагав господарю. Йому щодня готували несоленої каші. Генезис цього мотиву дослідники шукають в уявленнях про потойбічне життя, пов'язаних з культом предків, а саме – в оберненості хтонічного світу: все, що на цьому світі є благом, в антисвіті вважається злом⁴⁷⁶.

Існувало повір'я, що хованця можна було виростити самому з яйця-зноска від чорної курки і носити 9 днів під пахвою до Великодня – “Христос Воскрес!” і “мій воскрес”, при умові не хреститися і не молитися. За іншими уявленнями, домовик набував подоби чорного kota, людини у капелюсі або привида. Він мешкав на горищі (“поді”) і запобігав втечі роїв. На Покутті вважали, що хованця можна придбати у с. Чортория і на Гуцульщині або передавати з покоління в покоління. Хто мав домашнього чорта, той не міг

⁴⁷³ Галайчук В. Демонологія Кременеччини / В. Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2012. – Вип. 47. – С. 226.

⁴⁷⁴ Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда / В. Ф. Давидюк. – Львів, 1992. – С. 83.

⁴⁷⁵ Кагаров Е. Религия древних славян / Е. Кагаров. – Москва, 1918. – С. 20.

⁴⁷⁶ Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда / В. Ф. Давидюк. – Львів, 1992. – С. 85.

померти; помирав лише тоді, коли брав свого наступника за руку і передавав йому домовика ⁴⁷⁷. Бойки та покутяни вірили, що придбати чи відпродати домовика можна разом з товаром на базарі, застосовуючи словесну формулу: “Продаю зо всім”. Поширеність таких поглядів засвідчує побутування минулому у с. Далешів Городенківського р-ну Івано-Франківської області оповідки про пасічника з Михальча, що купив на базарі для підгодівлі бджіл збанок меду “зо всім”. У результаті він отримав дуже жвавих бджіл, що приносили надмір меду й зусиллями домашнього духа розбагатів ⁴⁷⁸. Наведені погляди – наявний доказ трансформації колишнього заступника хати – дідька-домовика у чорта. Вирішальну роль у християнізації демонологічних мотивів відіграли апокрифічні легенди, під впливом яких міфологічні персонажі почали співвідноситися з “нечистою силою”, а врешті цілком уподібнились до чортів ⁴⁷⁹. Значне ареальне поширення поглядів про допомогу домовика у веденні пасічницького господарства демонструють порівняльні дані зі Східної Польщі ⁴⁸⁰.

Свого часу неабиякого розповсюдження серед українців набули погляди, що окремі досвідчені бджолярі підтримували постійні ділові зв'язки з “нечистим”, який допомагав їм у веденні пасічницького господарства і вміли “пришіптувати”. Іноді серед них траплялися такі мастаки-знахарі, які могли переманювати до себе чужих бджіл; проти них усі замовляння, молитви, обряди, навіть визнані авторитети у пасічницькому середовищі, як-от святі Зосим і Саватій, до яких в разі потреби звичайно

⁴⁷⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 436. – Арк. 9, 24, 53, 75, 102.

⁴⁷⁸ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 468. – Арк. 29 ; Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 33/34. – С. 3-4.

⁴⁷⁹ Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда / В. Ф. Давидюк. – Львів, 1992. – С. 135.

⁴⁸⁰ Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 462 ; Левкиевская Е. Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом / Е. Левкиевская // Концепт движения в языке и культуре. – Москва, 1996. – С. 190.

апелювали власники медоносних комах, виявлялися безсилями ⁴⁸¹. Репутацією неабиякого пасічника-знахаря користувався у місцевому селянському середовищі Гаврило Довгочун із с. Дзвонкова (тепер с. Дзвінкове Васильківського р-ну Київської області), що мав 100 вуликів-пнів і славився умінням переманювати рої з навколишніх пасік: “В кого виходить рій, а він вже вулик ладнає, натирає маточником, бо це вийшов, а в нього осяде” ⁴⁸². “Непростим” пасічникам, на думку загалу, були відомі різні способи приваблювати чужі рої і насилати своїх бджіл в сусідні пасіки забирати готовий мед з вуликів: “Тяти його рої й переносити мед до власних вуликів”. Так, на теренах Бойківського Підгір’я вважали, що є пасічники (“босоркуни”), що “знають до пчіл”; в інших комах нічого не наносили, а в них меду повні вулики, за яким господарі посилали бджіл в чужі пасіки, де вони сікли чужу “муху” ⁴⁸³. У багатьох місцевостях Полісся, Волині, Прикарпаття панувало переконання, що чарівник-бджоляр для наслання комах-грабіжниць застосовує закладання на льоток вулика висушеної голови щуки ⁴⁸⁴ (як типової представниці хижих видів риби). Волинські пасічники задля отримання постійного медового взятку від чужих бджіл чинили наступне: ставали до схід сонця й обходили свою пасіку з молитвою “Помилуй мя, Боже”. Потім брали освячену в церкві вербову гілку і з нею рушали в дорогу зі словами: “*За цєю Божою вербою ходить, пчолки, за мною*”. Підійшовши до пасіки недруга, ставали на коліна й промовляли: “*От так, як я стою на колінах, щоб і пчоли твої колінкували і мед моїм*”

⁴⁸¹ Подольский В. Пчеловодные поверья. I. Малорусские / В. Подольский // Труды Вольного экономического общества. – СПб., 1882. – Т. 1. – С. 196.

⁴⁸² Nowosielski A. Lud ukraiński / A. Nowosielski. – Wilno, 1857. – Т. 2. – S. 102.

⁴⁸³ Франко І. Людові вірування на Підгір’ю / І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 117.

⁴⁸⁴ Wróblewski R. Wierzenia i obyczaje pszczelarzy polskich / R. Wróblewski. – Nowy Sącz, 1997. – S. 109.

пчолам отдавали без свару, без жалю”⁴⁸⁵. Так само важко було позбутися “насланих” бджіл, що їх, як вважалося, посилав нечистий, з яким “знався” пасічник, під час поганого взятку або при бажанні останнього отримати надмір меду. Наслати бджіл сікти чужу “муху” міг пасічник в результаті конфлікту з колегою за фахом, про що сповіщає оповідка, записана наприкінці ХІХ ст. у с. Худяки Черкаського повіту. Один пасічник посварився на ярмарку з іншим й, повернувшись додому, застав на пасіці його комах, що напали на домашніх бджіл. Тоді він посадив нападниць у бочку зі смолою. Дізнавшись про це, власник “ув’язнених” бджіл приїхав до нього і попросив випустити комах на волю⁴⁸⁶. Схожого змісту бувальщина побутувала і у с. Вільховець Борщівського р-ну Тернопільської області: “Дід Гнат знав до бжолів. Раз Шморгун післав своїх, би кусали Гнатові. А Гнат три рази об’їхав пасіку на своїй кобилі Румунді голий, наслані бжолі та й стали Гнатовими. Шморгун чекає, вже вечеріє, а їго бжолів нема. То другого дня пішов і просив Гната, би пустив їго бжолі. Віпросив. А Гнат каже: “Тікай живо додому!” Гнат видко пустив бжолі за живо, бо бжолі дігнали Шморгуна і заїли”⁴⁸⁷. Наслання “знаючого” пасічника у вигляді зажалення бджолами, яке невідвортно досягне винуватця крадіжки його комах, фігурує в наративі з Опілля (сс. Гута, Топорів Буського р-ну Львівської області)⁴⁸⁸. Існування у народній свідомості образу “непростого” пасічника, якого беззастережно “слухаються” бжолі, доводить бувальщина, що донині фігурує в оповідній традиції мешканців Надсяння: “У пасічника-чарівника вилетіли бжолі, наступного дня він прийшов до того господаря,

⁴⁸⁵ Ковалев І.І. Живая летопись волынского пасечничества / І. І. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 12.

⁴⁸⁶ Як бджолі січуться (від Т. Харенка, с. Худяки Черкаського повіту, 1890 р.) // Труды общества исследователей Волыни. – Житомир, 1911. – Т. 5. – С. 13-14.

⁴⁸⁷ Колтатів С. Релігійне життя вільховеччан / С. Колтатів // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 г. – Т. 5. – Арк. 95.

⁴⁸⁸ Зап. У. Мовна 12 липня 2015 р. від Ільківа Олега Івановича, 1959 р.н., уродженця с. Грабово Буського р-ну Львівської області.

до якого вони прилетіли і звернувся до них зі словами: “Пчоли, ходіт додому” (с. Лужки Яворівського р-ну Львівської області) ⁴⁸⁹. У с. Дерешевичі та околицях (Східне Полісся) загал дотримувався думки, що існують “пчоловоди-відьмарі”, які не лише вміють приваблювати бджіл до своїх бортей, але й скликати їх за допомогою голосу ⁴⁹⁰. “Знаючих” пасічників здебільшого остерігалися: наприклад, на Бойківщині небезпечним вважалося продавати бджіл пасічнику, котрий “щось знає”; у такому випадку в продавця комахи пропадуть, а в покупця успішно вестимуться ⁴⁹¹. Гуцули вірили, що “непрості” могли вигубити бджіл іншим пасічникам – на Благовіщення кидали проти сонця лівою рукою вліво борошно в чужу пасіку. Власник бджіл, дізнавшись про наслання, міг відвернути його лише на наступне Благовіщення, повторивши описані дії, але вправо і сипати борошном за сонцем ⁴⁹². Рух у протилежному природному ходу речей напрямі (за сонцем, за годинниковою стрілкою – зліва направо), скеровував людей до темних сил, які вважалися протилежністю всього світлого і божественного. Позитивний аспект обертання за сонцем пов’язаний з домінуванням правої сторони над лівою, яке яскраво виявляється у народних віруваннях, магічних практиках та обрядодіях багатьох старожитніх і сучасних народів світу. Оперування міфологічною логікою (в осмисленні світу якою К. Леві-Строс вичленив численні бінарні опозиції) термінами опозиційної пари “праве” // “ліве”, що на мисленнєвому рівні ототожнювалося з поняттями “добро” // “зло”, виступало світоглядним базисом подібних переконань.

⁴⁸⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 9.

⁴⁹⁰ Moszyński K. Polesie wschodnie / K. Moszyński. – Warszawa, 1928. – S. 42.

⁴⁹¹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 455. – Арк. 61.

⁴⁹² Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1904. – Т. 7. – С. 214.

Проте, зазвичай, досвідчені професіонали вмiли боротись з чаклунськими підступами “босоркунів”, зокрема зайняти “бджіл-наїздниць”, посланих чарівником-конкурентом, помістивши в отворі вулика намазану медом лійку, через яку рій входив в середину, а вийти вже не міг (Волинь)⁴⁹³. Паралельно у пасічницькому середовищі існували й магiчні засоби для попередження та відвернення нападу на пасіку чужих бджіл: у перший день Пасхи бджолярі, освятивши паску, поспішали з нею на пасіку, де тричі повторювали: *“Свячене на пасіку, а пчоли крадучі геть з пасіки, і всяка нечисть, котори я не желяю зі своєю пчолою”*⁴⁹⁴. Дієвим способом, на думку власників бджіл з Півдня, було прочитання замовляння для “відвернення від своїх бджіл чужих”. Для цього йшли до лісу і вирубували дерево з трьома стовбурами, приносили його до пасіки й клали на землю біля ікони: *“Уситіться, наслані чужі пчоли, на цих трьох деревах і не сходіть з них, бо сіє дерево зі св. Зосима і Саватія. Я вас, чужі пчоли, Божою поміччю і дією святих Зосима і Саватія замовляю і заклинаю, од своїх пчл одвертаю”*⁴⁹⁵. Проти комах-нападниць лемківські пасічники застосовували наступні магiчні дії. Роздягнувшись наголо, тричі обходили довкола хати і на кожному куті тричі хрестилися й заклинали чужу бджолу: *“Наїжся, наїжся, то вже на твою смерть буде тото твоє їджіння”*. У результаті виголошення цієї примовки бджіл-агресорів чекала загибель. Одночасно заклинали й господаря-чарівника, що посилав своїх бджіл на крадіжку: *“Жебы твій зрак пішов, де вітер не дує, сонце не гріє. Жебы там пушов твуй зрак, а не на мої пчоли”*⁴⁹⁶. Остерігаючись наслання

⁴⁹³ Gloger Z. Przesady pszczolarskie, myśliwskie i rolnicze / Z. Gloger // Biblioteka Warszawska. – Warszawa, 1876. – Т. 4. – С. 553.

⁴⁹⁴ Ковалев И. И. Живая летопись волынського пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 13.

⁴⁹⁵ Эварницкий Д. Из записной книжки малорусского этнографа / Д. Эварницкий // Этнографическое обозрение. – Москва, 1890. – № 3. – Кн. 6. – С. 201.

⁴⁹⁶ Шмайда М. Повір'я та звичаї / М. Шмайда // Дукля. – Пряшів, 1964. – № 3. – С. 106.

конкурентами своїх бджіл в чужі пасіки за готовим медом, пасічники мали у звичаї промовляти: *“Як жиди на сонце не можуть дивитися, так щоб чужі бджоли не могли на мою пасіку задивлятися і щоб не шкодили їй, як буде йти з пожитком. Заклинаю їх Богом святим, ангелами і архангелами, святими угодниками і силами небесними”*⁴⁹⁷. Для усунення непрошених гостей подібного змісту примовку виголошували і бджолярі Кубані: *“Нехай буде чужим бджолам тяжко і нападе на них метлиця і гнилець, на тих, які будуть нападати на мою пасіку”*⁴⁹⁸. Розповсюдженими були не лише вербальні, а й акціональні способи знищення чужих бджіл. Один із них – піймати чорного лина і підвісити живцем у затінку на пасіці, тоді *“вся бджола пропаде”* (с. Полствин Канівського повіту – тепер р-ну Черкаської області)⁴⁹⁹.

Значного поширення набули і магичні засоби, спрямовані на отримання особливо кусючих особин, які стерегтимуть усю пасіку від нападів чужих комах. Для цього “знаючий” пасічник убивав гадюку. Відірвавши голову, він закладав їй у рот три зернини гречки і висаджував її у пасіці. Щодня поливав, поки вона не проростала. Коли гречка зацвітала, зривав квітки, перетирав їх і сипав у сити, якою годував бджіл з кількох вуликів⁵⁰⁰. Подільські пасічники для отримання сильних бджіл, непідвладних будь-яким чарам й здатних нападати на сусідні вулики й забирати у них мед, намагалися придбати гортань вовка (як найвідомішого з лісових хижаків), висушити її й покласти біля вічка, аби комахи декілька разів проходили крізь неї. Для отримання подібного результату також

⁴⁹⁷ Подольский В. Пчеловодные поверья. I. Малорусские / В. Подольский // Труды Вольного экономического общества. – СПб., 1882. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 197.

⁴⁹⁸ Павлевский Т. Народные поверья и заговоры, относящиеся к пчеловодству / Т. Павлевский // Кубанский сборник. – Екатеринодар, 1899. – Т. 5. – С. 5.

⁴⁹⁹ Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях / Б. Д. Гринченко. – Чернигов, 1895. – Вып. 2. – С. 322.

⁵⁰⁰ Там само.

розмелювали висушену гадюку й додавали до поживи комахам: *“Аби були люті на чужі бджоли”*⁵⁰¹. Натомість на Перемищині, прагнучи зробити бджіл злодійками, бджолярі більшу частину рою з маткою пропускали до вулика через отвір у штанині⁵⁰². Висушену й перетерту гадючу голову наддніпрянські пасічники додавали до медової сити бджолам не лише задля виплекання особливо агресивних особин, а й для отримання більшої кількості меду. Проте такі мед та віск не годилися для офірування у церкву, оскільки знавці відразу могли впізнати, що їх власник *“накладається з нечистим”*⁵⁰³.

Українці вірили, що негативний вплив на бджіл могли чинити не лише напівфантастичні особи, зв’язані з “нечистою силою”, але й звичайні люди (нерідко й самі пасічники), наділені лихим (заздрісним) оком, “уречливі”, які мали здатність зурочити комах, висловивши нещиро похвалу: *“Які в тебе бджоли !”*. Етнографічні пошуки, здійснені серед мешканців різних етнографічних районів України засвідчили, що зурочування не залежало від усвідомленої волі людини, вона врікала через наявність недобрих очей. Атаковані лихим оком бджоли починали вести себе девіантно – сильно жалили пасічника, під час роїння не хотіли прививатися на дереві, переставали плодитися, втрачали матку, не приносили меду, втікали з пасіки, могли загинути, загалом переставали “вестися”. Віра у шкідливий вплив лихого ока проявлялася, зокрема, у забороні при передачі бджіл давати їх в руки: *“В руки матку не дам, а винесу за пасіку і покладу на дорогу, бери не від мене, а з дороги, бо інакше зведуться бджоли і не буде*

⁵⁰¹ Gustawicz B. Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody / B. Gustawicz // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1881. – Т. 5. – S. 157 ; Колтатів С. Релігійне життя вільховеччан / С. Колтатів // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 г. – Т. 5. – Арк. 74.

⁵⁰² Cisek M. Materyjały etnograficzne z miasteczka Żołyni w powiecie Przemyskim / M. Cisek // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1889. – Т. 8. – S. 74.

⁵⁰³ Брояковський П. З “прахтик” сільського пасішника / П. Брояковський // Українське бджільництво. – Київ, 1908. – Чис. 7. – С. 84.

меду”⁵⁰⁴. На Бойківщині при продажі бджіл гроші за них прийнято було кидати на землю, а щоб при цьому не позбутись комах, промовляли: *“Що тобі – то мені, що мені – то тобі”* (с. Крушельниця Сколівського р-ну Львівської області)⁵⁰⁵. Близька за змістом примовка, що регламентувала безпечні для продавця умови передачі бджіл при аналогічній операції купівлі-продажу (*“шоб роя дать, а савсем пчолы ні addать”*) побутувала у середовищі поліських пасічників: *“Эта тебе, а эта мене – часть жа пчол тебе, а часть мене”*⁵⁰⁶. На Півдні та Слобожанщині, коли хтось йшов повз пасіку, то від його можливого наврочення захищалися наступною молитвою: *“Чоловік (або жінка) йде со злом, а Бог з добром. Зло опаде, а все добро на мою пасіку упаде”*⁵⁰⁷.

В основі концепту лихого ока як складного і цілісного комплексу народних вірувань лежало переконання, що людина може завдати шкоду іншій людині, або її майну, тільки глянувши на неї чи це майно, або ж висловивши нещирю похвалу. Вроки розглядалися як потенційна чи вже актуалізована небезпека, що таїться у погляді, який посиляє чиєсь око; у цій системі переконань сконцентровано уявлення про матеріальність чи навіть тілесність погляду. Лихе око завдавало шкоду у вигляді хвороби, смерті чи руйнування добробуту, наслання яких провокуються щасливою долею, хорошим здоров'ям чи красою жертви. Комплекс вірувань у лихе око був поширений у всьому індоевропейському та семітському світі. Загальноприйнята в європейській антропології першої половини ХХ ст. теорія лихого ока стверджувала, що воно є універсальним висловом

⁵⁰⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 413. – Арк. 30 ; Спр. 436. – Арк. 24 ; Спр. 455. – Арк. 28.

⁵⁰⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 455. – Арк. 21.

⁵⁰⁶ О пчелах // Полесский этнолингвистический сборник : материалы и исследования. – Москва, 1983. – С. 143.

⁵⁰⁷ Манжура И. Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях / И. Манжура. – Харьков, 1890. – С. 151.

недоброзичливих заздрощів. Однак, на думку пізніших дослідників, самої лише заздрості як компонента цілого комплексу лихого ока є недостатньо, щоб пояснити весь комплекс з усіма його деталями ⁵⁰⁸. Сучасна народознавча думка трактує лихе око як самостійну семантичну одиницю, що входить в архетипну модель світу. Очі сприймаються як “вхід” у внутрішнє, заховане, потаємне в людині, в його душу, а в кінцевому підсумку – в інший світ, звужений до меж людського тіла. Відома символіка око – “вікно” в потойбічний світ розкриває універсальність впливу лихого погляду як каналу одностороннього зв’язку зі злом, шляху, який веде до кожної людини і до всього, що їй належить. Цим каналом може транслюватися будь-яка негативна інформація, тобто спричинятися будь-яка шкода ⁵⁰⁹.

Така інтерпретація механізму вроків, в підґрунті яких лежить негативний магічний вплив, на думку дослідників, актуалізує набір достатньо простих методів боротьби з ними, які одночасно теж виступають явищами одного порядку – магічними діями. Вони складаються з превентивних засобів, закладених в рамках бінарної опозиції видимий // невидимий. Найбільш надійним способом є приховування, замовчування, не виставляння напоказ.

Дія описаного механізму виразно простежується на прикладі ритуальних дій, традиційно застосовуваних українськими пасічниками, які намагалися не ставити вулики на видному місці, не допускати сторонніх на пасіку, збирати рої при відсутності перехожих, нікому не повідомляти їх справжньої чисельності. З приводу останнього з перелічених запобіжних

⁵⁰⁸ Дандес А. Сухе та мокре. Есей про індоевропейське та семітське світобачення / А. Дандес // *Thanatos. Студії з інтегральної культурології. Спец. випуск ж-лу “Народознавчі зошити”*. – Львів, 1996. – № 1. – С. 132, 134.

⁵⁰⁹ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб., 1993. – С. 206 ; Цивьян Т. В. Защита от дурного глаза : пример из албанской традиции / Т. В. Цивьян // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры : заговор*. – Москва, 1993. – С. 166-167.

заходів проти магічного впливу “уроку” на бджіл (втаємничення кількості вуликів з бджолами) опитані бойківські та покутські інформатори висловлювались так: “Як питаєш його: “Кілько вуликів маєш?” – він не повіст числа, бо то небезпечно йому, може пошкодити, пропадуть пчоли” (с. Тухолька Сколівського р-ну Львівської області, с. Вільхівці Городенківського р-ну Івано-Франківської області) ⁵¹⁰. Заборону повідомляти справжню кількість бджолиних роїв, аби ті не загинули, пов’язану із оберегом перед “злим оком”, ще початку ХІХ ст. занотував один із перших дослідників Бойківщини І. Любич-Червінський ⁵¹¹. Аналогічно пасічникам Полтавщини заборонялося рахувати вулики з бджолами, оскільки від цього вони могли загинути й багато пасічників справді не знали, скільки у них вуликів ⁵¹². Дуже неохоче пускали у свої пасіки сторонніх, аби ті не врікли їхніх бджіл, бджолярі Підляшшя ⁵¹³. Так само на теренах Надсяння чимало пасічників боялися пускати колег по фаху до своєї пасіки, оскільки це могло потягти за собою негативні наслідки ⁵¹⁴. Слобожанці остерігалися давати з пасіки маток і бджіл, побоюючись, що вречені рої не будуть сідати, а відлетять ⁵¹⁵. Наддніпрянські пасічники, вірячи у можливість уречення (“пристріту”) комах (“можна врікати бджіл, пристріт може бути”, “бджоли бояться зависливих очей”), оберегали своє

⁵¹⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 424. – Арк. 11, 16 ; Спр. 436. – Арк. 24.

⁵¹¹ Lubicz-Czerwiński I. Okolica Za-Dniestraska między Stryjem i Lomnicą / I. Lubicz-Czerwiński. – Lwów, 1811. – S. 205.

⁵¹² Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии / Д. К. Зеленин // Сборник МАЭ. – Ленинград, 1929. – Т. 8. – С. 85.

⁵¹³ Бессараба И. В. Материалы для этнографии Седлецкой губернии / И. В. Бессараба. – СПб., 1903. – С. 155.

⁵¹⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 49 ; Wróblewski R. Wierzenia i obyczaje pszczelarzy polskich / R. Wróblewski. – Nowy Sącz, 1997. – S. 114.

⁵¹⁵ Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогжского уезда / Г. Яковлев // Живая старина. – Москва, 1905. – Вып. 1/2. – С. 168.

пасічницьке господарство, захищаючись від недобррозичливого погляду застосуванням розмаїття магічних засобів – намагалися не ставити вулики на видному місці, нікому не продавати бджіл, замовчувати справжній стан речей на пасіці (не повідомляли надто цікавим односельцям справжньої чисельності роїв та кількості зібраного меду), не допускати сторонніх на пасіку, не позичати пасічницький реманент (лише давати за символічну плату, бо “зведуться бджоли”), остерігались (“гляділись”) кликати сусідів-пасічників на допомогу при роїнні комах чи медозборі, не продавати меду будь-кому, щоб не позбутись бджіл, кропили бджіл свяченою водохрещенською або стрітенською водою із промовлянням молитов. Цілющу міць йорданської води радило використовувати у боротьбі з “прозором” замовляння з рукописної “Книжки св. Зосими про бджіл” * початку ХІХ ст., знайденої у с. Полствин Канівського повіту Київської губернії (тепер Канівського р-ну Черкаської області): “Водо Йорданко, омиваєш луги, береги, бервена, коріння – омий моєї бджоли від прозору жіночого, парубочого, дівочого – головку, крильця, утробу, ніжки” ⁵¹⁶. Під час скроплювання зурочених комах рекомендували (й досі рекомендують) подумки надіслати винуватцю “уроку” наступне вербальне послання: “Сіль тобі в очі, камінь на груди, печериці в зуби, а моїм бджолам нічого не буде” ⁵¹⁷. Прикладом результативного застосування не лише свяченої води, а й інших освячених предметів – крейди чи артосу для угамування вречених бджіл є оповідка з Київщини про місцевого пасічника, власника “лихого ока” Гаврила Довгочуна, що врік комах конкурента, лише глянувши на його

* Такі поширені в середовищі селян-пасічників рукописні книги з молитвами, замовляннями та практичними порадами були своєрідними кодексами народних вірувань з царини бджільництва.

⁵¹⁶ Гринченко Б. Д. Етнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях / Б. Д. Гринченко.– Чернигов, 1895. – Вып. 1. – С. 281.

⁵¹⁷ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С. 42.

вулики – усі бджоли разом піднялись у повітря з гулом та бренькотом ⁵¹⁸. Ефективним запобіжним засобом від пристріту вважалося встановлення у пасіці хреста, виготовленого з дерева, у яке вдарила блискавка; додатковим чинником профілактики “уроків” бджіл було викарбування на ньому слів молитви: *“Господи Ісусе Христе! Сине Божий! Ти розрушив всі діла вражі і розігнав єси всі потреби їх неприязненні, також ти, Господи, і мені помічник і захисник будь рабу Твоєму і пасіки сеї, в ній же хочу бджоли тримати”* (с. Горобіївка Канівського р-ну Черкаської області, Лубенський та Миргородський р-ни Полтавської області) ⁵¹⁹. Внутрішній механізм дії вроків, описаний інформаторами-наддніпрянцями, назовні виявлявся наступним чином: *“Зурочені бджоли гинули просто у вулику”* (с. Ковтуни), *“бджола пропадає, гине, коло ульня пануть, і в ульні, не вернулась бджола, могла полетіти і не вернеться”* (с. Богуславець), *“можна зурочити бджіл – матки будуть пропадати, другий як подивиться, як начнуть жалити”* (с. Кропивна – усі Золотоніського р-ну Черкаської області), *“зурочить бджіл – позавидує і всьо, бджола стає млява, як нежива”* (с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області) ⁵²⁰, *“інший тільки гляне, то вже годі роїться, не будуть сильні, не будуть обніжжя брати”* ⁵²¹. Аналогічно описували поведінку вречених бджіл і пасічники Надсяння: *“Ті вроки тяжкі, є така*

⁵¹⁸ Nowosielski A. Lud ukraiński / A. Nowosielski. – Wilno, 1857. – Т. 2. – S. 102-103.

⁵¹⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 44 ; Милорадович В. П. Життє-бытє лубенского крестьянина / В. П. Милорадович // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 236-237 ; Устименко Т. Село Зуевцы Миргородского уезда Полтавской губернии : историко-этнографический очерк. – Полтава, 1894. – С. 93-94; Вар. : Павлевский Т. Народные поверья и заговоры, относящиеся к пчеловодству / Т. Павлевский // Кубанский сборник. – Екатеринодар, 1899. – Т. 5. – С. 7.

⁵²⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 48, 65, 94 ; Зап. Т. Пацай на прохання автора 7 серпня 2013 р. від Кондратенко Євдокії Григорівни, 1935 р. н., уродженки с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області.

⁵²¹ Шульгина Л. Бджільництво в с. Старосілля на Чернігівщині / Л. Шульгина // Матеріали до етнології. – Київ, 1931. – Ч. 3. – С. 65.

людина, чи лукава, чи зависна, вікає, пчоли пропадають” (с. Старичі Яворівського р-ну Львівської області)⁵²².

Практика ритуального замовчування кількості наявних у пасіці вуликів широко побутувала не лише в Україні, а й на теренах інших слов'янських країн – Польщі, Росії, Сербії, Чорногорії та Герцеговини⁵²³. Відомий російський етнолінгвіст С. Толстая висловила небезпідставну думку про те, що дії з числами в слов'янській народній традиції трактуються як небезпечні, їм надається магичний сенс, з їх допомогою можна оволодіти предметом перелічення, підпорядкувати його своїй волі. Ці дії часто приписували чарівникам, персонажам нечистої сили й вони осмислювались як прийоми шкідливої магії. Основну небезпеку таїв у собі точний цифровий показник, тому коли пасічника питали про кількість його вуликів, він ніколи не називав точної цифри, завжди применшуючи її, тому що зла душа з допомогою точного числа могла вікати й додавав при цьому: “Все в руках Бога” або “Скільки Бог дав”⁵²⁴.

Ще один логічний елемент наведеного синонімічного ряду – табу на продаж іншим пасічникам бджіл та воску, бо “буде ворожити і пчоли пропадають”, активно застосовувався у бджолярському повсякденні поляків, росіян та сербів⁵²⁵.

⁵²² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 39.

⁵²³ Dmochowski F. Dawne obyczaje i zwyczaje szlachty i ludu wiejskiego w Polsce / F. Dmochowski. – Warszawa, 1860. – S. 59 ; Wolski K. Z badań nad dawnymi technikami pszczelarskimi w dorzeczu Sanu / K. Wolski. – Przemyśl, 1960. – S. 27 ; Щепанская Т. Севернорусское пчеловодство : практика и магия / Т. Щепанская // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. – СПб., 1992. – Вып. XLV. – С. 74 ; Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 473 ; Толстая С. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике / С. Толстая. – Москва, 2010. – С. 208-209.

⁵²⁴ Толстая С. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике / С. Толстая. – Москва, 2010. – С. 208.

⁵²⁵ Wolski K. Z badań nad dawnymi technikami pszczelarskimi w dorzeczu Sanu / K. Wolski. – Przemyśl, 1960. – S. 27 ; Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / М. Забылин. – Москва, 1992. – С. 262 ; Поповић М. Из народног пчеларства у

Серед способів боротьби бойків з наслідками недоброго погляду був і такий – заборона пасічнику виносити з дому вогонь після заходу сонця. І. Червінський, поінформувавши про існування цього забобону, зробив спробу пояснити його семантичне навантаження: відмова дати вогонь оберігає пасіку від злих очей, заздрощів; відсутність вогню не дасть змоги заздрисним очам глянути на корисну роботу, виконану господарем ⁵²⁶. Сучасна етнологічна наука тлумачить семантичну опозицію давати // брати як концепт, пов'язаний з віруваннями про можливість передачі (чи отримання) блага разом з предметами, що передаються. Дія “давати” асоціюється з семантикою зменшення, понесення збитків. Існують певні правила, що регламентують час і способи передачі предметів, які символізують благополуччя дому і господарства ⁵²⁷. До цього синонімічного ряду входив і вогонь як символ домашнього вогнища, втілення основних життєвих цінностей сім'ї та роду – їх цілісності, долі та добробуту. Звичай після заходу сонця не давати вогню зі свого дому зафіксований ще в історичних свідченнях XVI ст. ⁵²⁸. Мотивація цієї заборони доволі прозора – не слід виносити з дому вогонь після заходу сонця, коли панують темні сили зла, бо у господарів зведеться пасіка.

Але, у випадку неможливості приховування, застосовувався відповідний відволікаючий маневр – на огорожі пасіки прикріплювали яскраві або незвичайні предмети, як от опудало, пасічницький капелюх, шматок червоної тканини, відомий сильними апотропейними якостями часник, які “приймали на себе” руйнівний вплив лихого ока. Опудало

Старом Влаху и Златибору / М. Поповић // Српски етнографски зборник. – Београд, 1925. – Т. 32. – Кн. 14. – С. 341.

⁵²⁶ Lubicz-Czerwiński I. Okolica Za-Dniestrzka między Stryjem i Lomnicą / I. Lubicz-Czerwiński. – Lwów, 1811. – S. 198.

⁵²⁷ Плотникова А. А. Давать-братъ / А. А. Плотникова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 1999. – Т. 2. – С. 13.

⁵²⁸ Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси / Н. Гальковский. – Москва, 1913. – Т. 2. – С. 297-298.

червоного кольору (акумуляція апотропейних засобів одного синонімічного ряду) радили ставити власники бджіл Надсяння у пасіці, аби лихе око глянуло на нього, а не на вулики ⁵²⁹. Давній звичай встановлювати на пасіці кінський череп ще в середині ХІХ ст. занотував в українців О. Потебня ⁵³⁰. Аналогічні обрядові дії продовжували фіксувати й пізніші дослідники. Аби лихо (читай – вроки) не пристало до пасіки, бджолярі Волині з чотирьох сторін охороняли її черепами з кінських голів, почепленими з чотирьох боків на огорожі ⁵³¹. Практику вивішування кінських голів на плотах кругом пасіки з відвотною та охоронною метою зафіксувала на Чернігівщині Н. Заглада ⁵³². З аналогічною метою гуцули та покутяни вивішували на пасіці кінський череп, який володів охоронною властивістю, щоб погляд спершу ковзнув по ньому, а вже потому зупинився на вуликах. Унікальний випадок встановлення кінського черепу на огорожі сучасної пасіки, зафіксований нами наприкінці ХХ ст. у м. Косові Івано-Франківської області, свідчить про живучість у народній свідомості архаїчних уявлень у його дієвий захист перед “уроком” ⁵³³. Використання цього засобу як пережитку давнього звичаю виставляти частину принесеної в жертву тварини, широко практикували українці Полісся (*“череп вешали на пасеке: таке було, що идеш павзь пасики, а на пасике висить конски череп – ат*

⁵²⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 43.

⁵³⁰ Потебня А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / А. Потебня // Чтения в импер. обществе истории и древностей российских при Московском университете. – Москва, 1865. – Кн. 3. – С. 210.

⁵³¹ Кравченко В. Етнографічний нарис (про Волинь) / В. Кравченко // Древяни : зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 262.

⁵³² Заглада Н. “Коник”. Прикраса на форму кінської голови та занепад її орнаментальної форми (матеріяли з с. Жукин Остерського повіту на Чернігівщині) / Н. Заглада // Матеріяли до етнології й антропології. – Львів, 1929. – Т. 21/22. – Ч. 1. – С. 123.

⁵³³ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 435. – Арк. 20.

урокав”) й Поділля⁵³⁴, а також бджолярі з-за меж України – російські, болгарські, македонські, черногорські та сербські⁵³⁵.

Червоною ниткою крізь товщу всього комплексу ритуальних дій, пов'язаних з охороною від вроків, проходила взаємодія вогню і води. Українці не становили винятку – “скидання вогню” і скроплення бджіл свяченою водою було поширеною у них магичною операцією. Так, на Покутті скидання “вроків” відбувалося наступним чином: дружина пасічника, набравши води у миску (вода первісно символізувала межу поміж світом людським, земним і потойбічним), тричі її хрестила, промовляючи: “Во ім'я Отця, і Сина, і Св. Духа”, і полічивши до 10 (спочатку по порядку з заперечною часткою не – не 1, не 2..., не 9, а тоді навиворіт 9, 8..., 1, повторивши лічбу тричі), кидала непарне число розжарених вуглин на воду (непарне число, особливо 9 і 3, володіє хтонічними ознаками) і супроводжувана молитвою, “відтинала урок”, а потому кропила вулики посвяченою водою (с. Жабокруки Тлумацького р-ну Івано-Франківської області)⁵³⁶. На теренах Надсяння дружина пасічника володіла вмінням припиняти негативні наслідки вречення бджіл завдяки проведенню наступної магичної процедури: набравши з криниці свяченої води “від себе” у миску, хрестила її і кидала розжарені вуглини на воду, тричі рахуючи від 9 до 1, а тоді “пекала” – проходила поміж вуликів і обходила усю пасіку зі словами “пек ті било”, спльовуючи тричі “тьфу, тьфу, тьфу” (с. Старичі

⁵³⁴ Доклад, читанный в экономической секции общества исследователей Волини пчеловодом-любителем К. А. Бордычевским // Труды общества исследователей Волини. – Житомир, 1902. – Т. 1. – С. 163 ; О пчелах // Полесский этнолингвистический сборник : материалы и исследования. – Москва, 1983. – С. 143 ; Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 472 ; Скуратівський В. Кухоль меду / В. Скуратівський. – Львів, 2000. – С. 109-110.

⁵³⁵ Зеленин Д. Восточнославянская этнография / Д. Зеленин. – Москва, 1991. – С. 113 ; Зеленина Э. И. Из болгарской пчеловодческой терминологии. I. / Э. И. Зеленина // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. – Москва, 1984. – С. 107 ; Поповић М. Из народног пчеларства у Старом Влаху и Златибору / М. Поповић // Српски етнографски зборник. – Београд, 1925. – Т. 32. – Кн. 14. – С. 341.

⁵³⁶ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 436. – Арк. 76.

Яворівського р-ну Львівської області)⁵³⁷. Вогонь і вода як першоелементи світу в системі сакральних цінностей є найбільш радикальними засобами очищення, знищення зла, і полярними, відповідно до своїх полярних властивостей стосовно один одного. Тут вони діють спільно і, згасивши очищувальний вогонь, освячена вода посилює свої магічні властивості⁵³⁸. Згаданий обряд дослідники зафіксували не лише в Україні, а й в багатьох слов'янських народів⁵³⁹.

Відзначимо, отже, стійку віру в магічну силу недоброго погляду, хоча окремі респонденти-горяни, не заперечуючи його шкідливого впливу на людей, скептично ставляться до нього стосовно бджіл: “*Лихе око не бджолу, а людину тне, як дивиться*”; з “*очей*” могла би бджола втікати”⁵⁴⁰, а отже вважають, що бджіл не можна вректи. Етнографічні фіксації наведеного уявлення охоплюють польську Вармію і Мазовію, на теренах яких думають, що злі чари не пристають до бджіл, а також Болгарію, де здавна існувало поняття “лява пчела” – бджола, недосяжна для злих духів⁵⁴¹.

Зурочити бджіл, на думку мешканців Карпат і Прикарпаття, могли і пасічники, що мають недобру руку (“*недобрий на руку*”, “*тяжкий на руку*”, “*незручний*”). Коли з необережності такій людині продавали бджіл, то вони зводилися, тому з “незручними” намагалися не мати справи. Продаючи

⁵³⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 39-40.

⁵³⁸ Цивьян Т. В. Защита от дурного глаза : пример из албанской традиции / Т. В. Цивьян // Исследования в области балто-славянской духовной культуры : заговор. – Москва, 1993. – С. 168.

⁵³⁹ Зеленина Э. И. Из болгарской пчеловодческой терминологии. I. / Э. И. Зеленина // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. – Москва, 1984. – С. 102 ; Moszyński K. Kultura ludowa sławian / K. Moszyński. – Warszawa, 1967. – Т. 2. – S. 390 ; Wróblewski R. Wierzenia i obyczaje pszczelarzy polskich / R. Wróblewski. – Nowy Sącz, 1997. – S. 105.

⁵⁴⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 424. – Арк. 16 ; Спр. 434. – Арк. 60 ; Спр. 435. – Арк. 48 ; Спр. 448. – Арк. 15, 31, 57, 62.

⁵⁴¹ Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 475 ; Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи / Д. Маринов. – София, 1994. – С. 313.

комах, стежили, в які руки вони потраплять; якщо дати недобрій людині, то бджоли підуть за нею – “треба би рука легка була”, продавали легким на руку, зичливим. На Сондеччині була поширена наступна прикмета – бджіл продавали лише добрим людям (їх доброта була загальновідома) ⁵⁴². Аналогічно, як фіксують дані польових обстежень, прагнули купувати бджіл у пасічників, легких на руку, аби легко розвести їх собі. У с. Тухолька Сколівського р-ну Львівської області існувала заборона давати бджіл людині, яка живе нижче за течією річки (“за водою”), бо “вони пропадуть, підуть за водов” ⁵⁴³. У зв’язку з цими уявленнями розглядаємо табування продажу, позики та дарування бджіл у лемків: “жеби ся не переяли (“там би ся вели добрі, а ту їму загинули би”)” ⁵⁴⁴. Вважається, що дія “давати” асоціюється з семантикою втрати, позбавлення прибутку, в той час як “брати” означає примножувати, збільшувати, сприяти росту ⁵⁴⁵.

Пасічники-власники недоброї (“тяжкої”) руки могли зурочити бджіл і на думку наддніпрянців. Придбавши комах у їх хазяїна, який згодом виявлявся власником “тяжкої руки”, після посадки у вулик необхідно було, аби запобігти втечі, побризкати свяченою водою зі словами: “Господи, благослови нам на добро” (с. Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну). Тому охочі розвести пасіку прагнули набувати бджіл у доброзичливих пасічників з “легкою рукою”, аби легко розвести їх собі; таких пасічників звичайно добре знали і намагалися звертатися саме до них: “Якщо в людини легка рука, та людина наділить, купите ви в його, то дуже воно вам піде у пользу”; “треба купувати бджоли в доброї людини, яка не жалкує за ними, тоді будуть вестися”. Ось як про досвідченого пасічника Івана Йосиповича

⁵⁴² Frankowski E. Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego / E. Frankowski. – Lwów, 1925. – S. 25.

⁵⁴³ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 424. – Арк. 4.

⁵⁴⁴ Сополига М. Етнографічна спадщина В. П. Латти. III. Бджільництво / М. Сополига // НЗ МУК у Свиднику. – Пряшів, 1994. – Т. 19. – С. 118.

⁵⁴⁵ Плотникова А. А. Давать-братъ / А. А. Плотникова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 1999. – Т. 2. – С. 13.

Куклу з с. Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну (усі – Черкаської області) відгукнулася його дружина Параска Василівна: *“Дід мій як комусь дасть (бджіл – У.М.), то і гарно, і розведеться. В нього легка рука, воно йде. Дід дуже давно тримає бджіл, год 60”*⁵⁴⁶.

Аналіз українських народних поглядів та уявлень щодо пасічника виявляє дуалізм, амбівалентність традиційного підходу соціуму до оцінки його особи. З одного боку повсюдно спостерігалось шанобливе ставлення до пасічників, оскільки в народі вважали, що бджільництвом випадає займатися лише наділим високими моральними якостями особистостям, а спілкування з бджолами облагороджує, схиляє до спокою та розсудливості, полегшує розуміння закономірностей, які лежать в основі функціонування природи і людського світу. Пасічники з діда-прадіда користувалися у селянському середовищі великою повагою як чесні, сумлінні, працелюбні та загалом добropорядні люди, що в кінцевому підсумку й визначило їх традиційно високий статус морального авторитета в межах сільської громади. З іншого боку, оскільки система народних світоглядних установок поєднує в собі водночас божественне та демонічне, окремих представників цієї досить замкнутої професійної корпорації, яка певною мірою носила сакральний характер, народна уява ототожнювала з чаклунами, очевидно, внаслідок застосування ними численних незрозумілих загалу магічних засобів, які вони зберігали у глибокій таємниці й передавали з покоління в покоління лише представникам свого роду. Бути бджолярем – означало бути “знахарем”, “ворожбитом”, “щось знати”, “вміти насилати”, тобто володіти певним езотеричним знанням. Окремих досвідчених пасічників підозрювали у ділових контактах з “нечистою силою” (хованці “до пасіки”, “чорти-пасічники” започатковували й примножували їх медове господарство), у відьмацтві (крадіжках готового меду з пасік, переманюванні чи знищенні чужих бджіл), а також схильності до вчинення шкоди іншим бджолярам

⁵⁴⁶ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 65.

шляхом зурочення їх бджіл (володіння лихим оком, тяжкою рукою). Послугуючись численними не зрозумілими загалу магічними засобами, традиційні пасічники зуміли витворити довкола себе не лише моральну атмосферу громадського пошанівку, загального зацікавлення, але водночас і певного містичного остраху.

2. ПАСІЧНИЦЬКІ МОТИВИ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ.

Під народним календарем розуміємо цілісну підсистему (фрагмент) традиційної духовної культури, що моделює уявлення соціуму щодо регламентованих перебігом річного часового кола природних змін та пов'язаних з ними циклів господарської, побутової і соціальної активності людини, які втілюються у різних культурних текстах – фольклорному, лінгвістичному, міфологічному та календарно-обрядовому. У структурному й генетичному сенсі культурне підґрунтя народного календаря творить багатий, розгалужений та переплетений комплекс відносно автономних, але й водночас взаємопов'язаних моделей – сукупності християнських свят з дотриманням їх вимог (чергування постів та дозволів на споживання м'яса), сонячного, місячного, вегетативного, аграрного, тваринницького, мисливського, пасічницького, демонологічного, фольклорного календарів,

шлюбного і поминального розпорядків⁵⁴⁷. Усі вони пов'язані з колом вірувань про природу та людське життя, тобто організованими замкнутими циклами як в межах одного індивіду (де циклом є життя конкретної людини), так і в межах усього соціуму (календарно-обрядові цикли з системою календарних і суспільних свят, звичаїв та обрядів й існування поколінь).

Сюжетно-змістове виділення та цілісне осмислення пасічницьких мотивів українського народного календаря (що самі укладаються у відносно автономний пасічницький календар) в аспекті розгляду їх семантики та побутування в комплексі традиційної культури етносу є основним дослідницьким завданням цього підрозділу, у якому буде проаналізовано механізм функціонування пасічницького календаря як способу організації часу й пов'язаної з його природними ритмами суспільно-виробничої діяльності людини, основні події пасічницького календаря та його серцевинні структурно-семантичні компоненти (ритуально-обрядові дії календарного циклу), що забезпечують циклічне календарно-обрядове оновлення/відтворення світу, розглянуто їх глибинний сенс, внутрішнє наповнення, призначення та організацію, знакову роль в житті пасічника, локалізацію в загальній системі традиційної обрядовості.

Пасічницькі звичаї та обряди, вкраплені в обрядову канву усього річного народного календаря українців, складали органічну частину їх цілісної системи світорозуміння загалом й релігійно-міфологічних уявлень, зокрема. Яскраво виявляючись впродовж року, розмаїття вірувань, магічних обрядодій та ворожінь наповнювало сферу календарних дійств, пов'язаних як з господарською діяльністю людини, так і з життям природи, що циклічно проходила усі сезонні етапи – від весняного пробудження до зимового завмирання. Щодо обрядової структури присутніх в українському народному календарі пасічницьких мотивів, виділяємо два великі комплекси

⁵⁴⁷ Толстая С. М. Календарь народный / С. М. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 1999. – Т. 2. – С. 442.

сезонного членування року – весняно-літній та осінньо-зимовий з характерними лише для нього ключовими точками дат святкувань, ритуальним наповненням та семантичними домінантами. Ключовими точками весняно-літнього циклу українського пасічницького календаря виступають дні відзначення св. Євдокії (1/14 березня), Теплою Олексія (17/30 березня), Благовіщення (25 березня/7 квітня), преп. Зосима (17/30 квітня), Вербної неділі (рухоме свято), Воскресіння (рухоме свято), св. Юрія (23 квітня/6 травня), Трійці (рухоме свято), св. Іллі (20 липня/2 серпня); осінньо-зимового циклу – святкування Другої Пречистої (8/21 вересня), преп. Саватія (27 вересня/10 жовтня), Зачаття св. Ганни (9/22 грудня), Святого вечора (24 грудня/6 січня), Різдва (25 грудня/7 січня), Другого Святвечора (7/18 січня), Водохрестя (6/19 січня), Стрітіння (2/15 лютого).

Набори семантичних компонентів і домінант окремих календарних комплексів мають конкретний характер у кожному конкретному випадку, а семантичні домінанти – універсалії усього пасічницького року реалізуються головню у трьох основних аспектах – продукуючих, апотропеїчних та табуйованих дій. По-перше, широкий та багатогранний пласт народної традиційності, що стосується бджільництва, великою мірою формували ритуали, магичні акти, звичаї, повір'я, прикмети, ворожіння, пов'язані з приплодом бджіл та забезпеченням достатку меду, тобто належні до царини прокреативної магії. По-друге, існувало чимало обрядів апотропеїчного характеру, які мали на меті захистити комах від хвороб, “уроків”, підступів “нечистої сили”, а важливе місце в різнобарвній палітрі традиційних пасічницьких уявлень та стереотипів займало виконання приписів, продиктованих необхідністю охорони медового господарства. По-третє, бджільництво, за народними поняттями, – один із видів господарської діяльності, надто залежних від впливу вищих сил чи потойбічних істот, було дуже багатим на заборони певних дій.

а) Обрядові чинності весняно-літнього циклу

Св. Євдокії. Для людей, що жили природними ритмами і в ході часу бачили спіраль, рік розпочинався навесні, разом з новим природним циклом: сніг перетворювався на воду, мертве в живе, народжувались рослини, наповнюючи природу буянням життя. На перший весняний день, що уособлював початок весни, типологічно співставний з межею старого і нового року, в народному календарі українців припадало свято Явдохи (“Явдокія”, “Євдокія”, Докія). Він концентрував у собі ворожіння щодо погоди та долі людини й її господарського здобутку на прийдешній рік; для перспектив селянської, зокрема пасічницької діяльності, важливим провісником весни та майбутнього літа цього дня був вітер. Свято Явдохи знаменувало собою початок весни для мешканців центральних та південних районів України, яка кліматично тут наставала раніше і співпадала з календарним терміном. Пасічники Середньої Наддніпрянщини, виходячи першої весняної днини на пагорби, визначали напрям його руху (“нюхали, звідки віє вітер”). Якщо вітер дув з півдня, то влітку сподівалися достатку меду (сс. Сахнівка, Деренківець, Виграїв, Моринці, Завадівка Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Леплява, Таганча, Лука Канівського р-ну). Побутування цієї прикмети у дещо видозміненій формі – вітер, що віє у двері церкви (очевидно, мався на увазі південний вітер – У.М.), віщує настання врожайного на мед року, спостерігалось у с. Мошни Черкаського р-ну, сс. Горобіївка, Мельники, Яблунів, Полствин, Беркозівка Канівського р-ну. У сс. Набутів, Бровахи Корсунь-Шевченківського р-ну та с. Ковалі Канівського р-ну господарі бджіл орієнтувалися на східний вітер, очікуючи хорошого року для медового взятку. Дехто з бджолярів цього дня свяченою водою кропив вулики з комахами у погребях, не чекаючи їх пізнішої виставки на точки (пасіки) (с. Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну – усі

Черкаської області)⁵⁴⁸. Пасічники Лівобережжя Дніпра дотримувались наступної природної ознаки: вітер зі сходу (зі степу) був вісником доброго цьогорічного пасічницького прогнозу (буде “*добре на бджоли*”)⁵⁴⁹. Існування прикмети зі схожим смисловим наповненням зафіксував на Півдні України В. Ястребов: на Кіровоградщині вірили, що коли на Явдоху сонячно і дме південний вітер, то це сприятлива ознака для плекання бджіл⁵⁵⁰.

Майбутній щедрий медозбір прогнозували й інші прикмети, наприклад, пов’язані з такою природною подією як танення снігу, що побутувала і в цілому ряді інших українських етнографічних районів. Подоляни примічали, що коли на Явдоху сніг вже зійшов, спровокувавши повінь – буде багато меду⁵⁵¹. Аналогічне смислове навантаження несла ця ж прикмета (коли на Євдоху снігу нема, паводь – буде багато меду), поширена серед буковинців⁵⁵². Подібно вважали й мешканці Слобожанщини: як на Явдоху коло порогу калюжа води – пасічник буде купатися у меду⁵⁵³.

Теплого Олекси (св. Олексія). Така важлива подія річного пасічницького календаря як весняне виставлення бджіл на пасіки, що знаменувало початок пасічницького року (сезону), приурочувалася українськими пасічниками до певної дати, і як перший вигін худоби, носила ритуальний характер. Перший обліт бджіл, що належав до сфери профанного саме в силу своєї першості (як міфологічний архетип) набував

⁵⁴⁸ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С. 45-46.

⁵⁴⁹ Максимович М. Дні та місяці українського селянина / М. Максимович. – Київ, 2002. – С. 26-27.

⁵⁵⁰ Ястребов В. К поверьям относительно пчел / В. Ястребов // Киевская Старина. – Киев, 1897. – Т. LVII. – № 5. – С. 66.

⁵⁵¹ Маховська С. Календарні звичаї та обряди села Теперівка Деражнянського району Хмельницької області / С. Маховська // Берегиня. – Київ, 2010. – № 52. – С. 28.

⁵⁵² Маковій Г. Народ у народних святах / Г. Маковій. – Чернівці, 2009. – С. 165.

⁵⁵³ Осадча В. М. Обрядова пісенність Слобожанщини / В. М. Осадча. – Харків, 2011. – С. 90.

рис сакральності, а точніше певної сакральної значущості. Оскільки опікуном “святих мух” пасічники багатьох етнографічних районів України визнавали християнського святого V ст. Олексія (*“Божого чоловіка, який доглядає бджіл”*), тому в день їх патрона вперше навесні виносили вулики з зимівника надвір і розставляли на пасіці, що вважалося дуже корисним для плекання комах протягом усього року. Вставши цього дня до схід сонця і, одягнувши чисту сорочку, зі святою водою кожен український пасічник мав за обов’язок прийти у стебник до бджіл, де на колінах тихцем читав молитву: *“Добрый день тобі, царице-матко! Хай буде тобі щасливе літо! Час тобі господарити, лад давати Божим мухам. Святий Теплий Олексю, чоловіче Божий, благослови мої і чужі мухи Божі, і ви, родителі – прародителі наші, наставте на пожиток і на добро наші й Божі мухи: щоб добре роїлися, щоб рої низько сідали й давалися нам до рук, щоб добрий пожиток принесли й нам, і прародителям нашим і Богові; щоб чужі бджоли не нападали; щоб лихі люди зла не наворожили... Царице-матко, будь здорова, наставляй своїх мух на працю!”*⁵⁵⁴.

Одним із захисників бджіл визнавали св. Олексія наддніпрянські пасічники. У день його пам’яті, якщо дозволяла погода, вони вважали за необхідне винести вулики з погребів і розмістити на пасіці. Етнографічні матеріали Е. Рulikowsького з Київщини (Васильківський повіт)⁵⁵⁵, М. Максимовича з Золотоніщини⁵⁵⁶ та А. Кримського зі Звенигородщини (останні два – Черкащина) зафіксували традиційне винесення пасічниками бджіл з льохів на точки саме цього дня: *“Колись було, як прийде теплий Олекса, то на його геть-усі люди виносять бджоли з тимників – в тічки, чи*

⁵⁵⁴ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні / С. Килимник. – Київ, 1994. – Кн. II. – Т. 3, 4. – С. 282.

⁵⁵⁵ Rulikowski E. Opis powiatu Wasylkowskiego pod względem historycznym, obyczajowym i statystycznym. – Warszawa, 1853. – S. 174.

⁵⁵⁶ Максимович М. Дні та місяці українського селянина / М. Максимович. – Київ, 2002. – С. 28.

на пасіку, то вони будуть рано роїтися” (с. Колодисте); “в цей день усі пасішники виставляють свою пасіку в садки. Якщо буде теплий день, то буде поліття на пчіл, буде багацько меду і будуть гарно вестися пчоли” (с. Ріпок); “на “теплого Олекси”, то випускають пасічники бджіл” (с. Зелена Діброва) ⁵⁵⁷. Цю ж інформацію підтверджують й опитані нами нинішні пасічники старшого покоління з різних куточків Черкащини; усі вони добре пригадують, що їхні батьки і діди виносили бджіл з омшаників саме у цей день (сс. Сахнівка, Хильки, Бровахи, Квітки, Миколаївка, хутір Хлерівка с. Миколаївка, сс. Ситники, Моринці, Завадівка, Карашин Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Мошни Черкаського р-ну, сс. Озерище, Леплява, Горобіївка, Мельники, Таганча, Яблунів, Полствин, Беркозівка, Копієвате, Михайлівка Канівського р-ну, сс. Маркизівка, Драбівці, Скориківка, Коробівка, Ковтуни, Мицалівка, Богуславець, Плешкані, Кропивна, Деньги Золотоніського р-ну Черкаської області) ⁵⁵⁸. Традиційна практика виставки бджіл саме на Теплого Олекси великою мірою склалась під впливом книжної християнської традиції, що засвідчує рекомендація рукописної книги “Науки про пасіку і бджіл” пасічника Боніфата Федоровича Семерика з містечка Шендерівки (нині села Корсунь-Шевченківського р-ну). При виставці бджіл з омшаників пасічники мали промовляти відповідну молитву: “Я вас, бджоли, випускаю на білий світ і на всякий цвіт, який вам є пожиточний, на чотири частини світа сього, на горах, на долинах і на всіх країнах: на схід, на захід, на північ і на південь і по потужному вітрі, так само як по тихому і по теплому повітрі на струсових крилах, на хмелевому пору, по густі меду, по часті рої, по жовтії воски, ідіть з радістю на всілякі квіти і трави і зела і повертайтеся назад з

⁵⁵⁷ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 286.

⁵⁵⁸ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С. 46 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 4, 11, 26, 42, 48, 52, 64, 74, 85, 97.

*великим прибутком”*⁵⁵⁹. У с. Квітки нам вдалося записати, актуальні і нині, традиційні вербальні прокламації під час виставки бджіл на точки: *“Господи, благослови цих бджіл на добро усім людям, щоб було і людям, і панам, і нам. Дай, Господи, нам на прожиття, а тобі, Боже, на радість”*⁵⁶⁰.

Після винесення бджіл із зимових схованок їх скроплювали свяченою водою. Здебільшого кропив комах водохрещенською, а часто і “стрітенською” водою, власник пасіки, рідше запрошений ним священик: *“Кропили вулики свяченою водою, сам господар-пасічник кропив. Святили пасіку із виноскою, як виносили бджіл, бджілки всі живі, святили на Теплового Олексі”* (с. Беркозівка Канівського р-ну); *“на Теплового Олексія сідали пасічники, урочистість була до війни або до революції, у кожного була вода свячена. Улики кропили як виймали. Був обід святковий, пасічники по чарці пили, бувало, що зібралися в одного, а бувало, що сім’я сідає і сусідів кличуть”* (с. Кропивна Золотоніського р-ну); *“навесні як витягають на Теплового Олексія бджоли, гукають попа, він кожен вулик святив, обходив по пасіці і обприскував”* (с. Мицалівка Золотоніського р-ну – усі Черкаської області)⁵⁶¹, *“вносили бджіл на Теплового Олексі на весну, водою святою кропили”* (с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області)⁵⁶². Окрім того, цього дня наддніпрянські пасічники виставляли посеред пасіки посудини з ситою, щоб підгодувати нею комах. В сити додавали червоний перець та потерту сушену голову щуки, зловленої на Стрітення в ополонці для того, щоб бджоли ставали агресивнішими і могли “відгризтися” від нападників⁵⁶³.

⁵⁵⁹ Чубинський П. Мудрість віків / П. Чубинський. – Київ, 1995. – Кн. 1. – С. 76-77.

⁵⁶⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 50.

⁵⁶¹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 88 ; Спр. 600. – Арк. 56, 85.

⁵⁶² Зап. Т. Пацай на прохання автора 7 серпня 2013 р. від Кондратенко Євдокії Григорівни, 1935 р. н., уродженки с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області.

⁵⁶³ Хоменко М. Бджільництво – одне з найдавніших допоміжних занять : традиційність, особливості розвитку, технологія / М. Хоменко. – Черкаси, б. р. – Рукопис. – С. 4.

На св. Олексія виймали бджіл з погребів і бджолярі Полтавщини; якщо ж було холодно, то виносили хоча б два вулики погрітися на сонці чи принаймні повідомляли комах про настання весни ⁵⁶⁴. Запізнення метеорологічної весни перешкоджало випуску бджіл, тому якщо погода в день Теплового Олексія була холодною, то їх наддніпрянський власник, не маючи можливості випустити комах, як це було прийнято за звичаєм, обмежувався тим, що все ж мав за обов'язок зайти у погріб і нагадати про наближення часу вильоту, доторкнувшись до кожного вулика зі словами: *“Нуте, ви, бджоло, готуйтесь, бо прийшла пора, ідіте і не лінітесь. Приносьте густії меду і рівнії воски і частії рої, Господу Богу на офіру, а господарю на пожиток”* ⁵⁶⁵. При випуску бджіл на Теплового Олексія пасічники Чернігівщини вирізували посеред пасіки дернину і тричі обходили з нею довкола. За третім разом примовляли: *“Як се тая земля не може рушити з ґрунту свого, і мислі тої не маєт...”* Дернину вкладали назад на своє місце і прибивали приколнем (кілком, до якого прив'язували коней), а коли випускали бджіл крізь щучу голову, примовляли: *“Господи, стань ми се на поміч, рабу Божому (ім'я), як тая в морю і ріках буяла і гуляла, і рідная, і плодная була, і як се той щуки боїться всякая риба, пужається і порхається, так би моїх бджіл чужії лякались, пужались і порхали од них, на всякім стріті і на всіх дорогах”* ⁵⁶⁶. День Теплового Олексія

⁵⁶⁴ Богданович А. В. Сборник сведений о Полтавской губернии / А. В. Богданович. – Полтава, 1877. – С. 188 ; Милорадович В. П. Життьє-бытьє лубенского крестьянина / В. П. Милорадович // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 238.

⁵⁶⁵ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т. 3. – С. 9-10 ; Вар. : Rulikowski E. Zapiski etnograficzne z Ukrainy / E. Rulikowski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1879. – Т. 3. – S. 116 ; Вар. з Чернігівщини : Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний / П. Ефименко. – Москва, 1874. – С. 55-56.

⁵⁶⁶ Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний / П. Ефименко. – Москва, 1874. – С. 54-55 ; Гринченко Б. Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. – Чернигов, 1901. – С. 81-82.

на Слобожанщині вважався *“ісходним тепла; в цей день пасічники починали пересматрювати пчолу”* і виставляти пасіку надвір ⁵⁶⁷.

На св. Олексія виймали бджіл з погребів та підчищали їх й бджолярі Кубані, які при проведенні аналогічних обрядових дій з дерниною прочитували наступне замовляння: *“Як бджолам цим з-під цього дерну не виходити, так і вам, моїм роям і пароям, із сеї моєї пасіки не утікати”* ⁵⁶⁸. Бджолярі Півдня найчастіше виймали з погребів вулики з бджолами, випускаючи комах для першого у сезоні обльоту, саме 30 березня, оскільки тут було прийнято за правило виставляти пасіки в день преподобного Олексія, чоловіка Божого і ніяк не пізніше Благовіщення ⁵⁶⁹. Виносячи вулики з бджільника, на Херсонщині брали з собою образ святих Зосима і Саватія, ставили його в дерев'яному кіюті, клали на землю під кіютом дишель від воза і промовляли: *“Як уже цьому дереві на пні не стояти, гілля не пускати, листом не зеленіти, з вітром не шуміти, так і моїй пасіці, моїм роям, до трьох днів з віка не летіти, чужих пасік не шукати, а мене, хазяїна, держатися. Я вас, мої рої, буду в бджільнім домі збирати. Приносьте, бджоли, віск Господові на свічку, а мед людям на пищу”* ⁵⁷⁰.

⁵⁶⁷ Етнографічний профіль Слобожанського краю за архівними матеріалами // Народна творчість та етнологія. – Київ, 2017. – № 4. – С. 99 ; Етнографічний профіль Слобожанського краю за архівними матеріалами // Народна творчість та етнологія. – Київ, 2017. – № 6. – С. 84.

⁵⁶⁸ Дикарев М. О. Календарні уривки з “Народного календаря” / М. О. Дикарев // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаніка. – Ф. 151 (М. Дикарева). – Спр. 11-б. – Арк. 23; Павлевский Т. Народные поверья и заговоры, относящиеся к пчеловодству / Т. Павлевский // Кубанский сборник. – Екатеринодар, 1899. – Т. 5. – С. 6.

⁵⁶⁹ Ястребов В. К поверьям относительно пчел / В. Ястребов // Киевская Старина. – Киев, 1897. – Т. LVII. – № 5. – С. 66 ; Коваль О. В. Нововодолазькі голосники-2 / О. В. Коваль, Т. П. Коваль. – Харків, 2011. – С. 47 ; Комарницкий А. О пчеловодстве как христиански-народном промысле в России вообще и в Новороссийском крае и Бессарабии в особенности. – Одесса, 1856. – С. 39.

⁵⁷⁰ Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ, 1991. – Т. 1. – С. 249-250 ; Вар. : Ковалев И. И. Живая летопись волынского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 20.

Аналогічно на теренах Волині та Полісся, вважаючи Теплового Олексія покривителем бджіл, на “Олексі” старі пасічники виставляли бджіл з темників і омшаників на повітря, щоб бджола бралась за роботу (“на Лексія у каго пчолы є, виймають, бо ж заховані на зиму, щоб літали”); у разі холодної погоди виносили хоча б два вулики погрітися у променях сонця ⁵⁷¹. Поліські бджолярі вважали за необхідне цього дня “натворити ульї”, оскільки широко сподівалися, що “Олексій наведе ранніх пчол (ранніх ройов)” ⁵⁷². Волиняни у свято покровителя працелюбних комах “підглядали” їх на весну чи підбирали мед, очищували й забезпечували порожні вулики, щоб були здатні прийняти новий рій, тобто “творили улі” ⁵⁷³. Під час відкриття пасічницького сезону волинські пасічники зверталися до Бога з такими замовляннями-просьбами: “Дай, Бог, на цвіт росу, на муху погоду. Робота їм не страшна і соти їх будуть повні”, а при вході на пасіку промовляли: “Як Христос воскрес із мертвих, так і ви бджоли починайте свою роботу” ⁵⁷⁴. Початок пасічницького року, відлік якого йшов саме від названого свята, засвідчувала поширена на Поліссі приказка: “На Теплового Олексія риба на нерест, а корова на верес, а бортник на хвою” ⁵⁷⁵.

⁵⁷¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т. 3. – С. 9 ; Доклад, читанный в экономической секции общества исследователей Волини пчеловодом-любителем К. А. Бордычевским // Труды общества исследователей Волини. – Житомир, 1902. – Т. 1. – С. 151 ; Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 476 ; Зеленин Д. Описание рукописей ученого Архива РГО. – Петроград, 1915. – Вып. 2. – С. 616 ; Толстая С. Полесский народный календарь / С. Толстая. – Москва, 2005. – С. 31.

⁵⁷² Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 352.

⁵⁷³ Кравченко В. Етнографічний нарис (про Волинь) / В. Кравченко // Древліяни : зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 299.

⁵⁷⁴ Ковалев И. И. Живая летопись волынского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 11.

⁵⁷⁵ Толстая С. Полесский народный календарь / С. Толстая. – Москва, 2005. – С. 31.

При першому відкритті вулика поліщуки здійснювали (а подекуди на Коростенщині продовжують здійснювати і сьогодні) ритуальні дії, спрямовані на пробудження бджолиного рою та його освячення перед початком роботи. Завітавши на пасіку, господар стелив перед вуликом колодою рушник, по 4 кутах якого розкладав свячену вербу, стрітенську свічку, свячену воду і хлібину. Засвітивши свічку, палив нею вербу, обкурював вулик і кропив його свяченою водою. Усе це супроводжувалось замовлянням, що вважалося благословенням бджолам розпочинати роботу. Такі ж дії пасічник повторював перед кожним вуликом, вважаючи, що кожен рій потребує окремого благословення⁵⁷⁶.

Подільняни (Гайсинський район Вінницької області) та буковинці, якщо було тепло, витягали на свято з “темників” свої “пасіки” і виставляли їх на “точки”. Перед цим, застосовуючи засади магії подібності, господиня приносила на пасіку курку зі спутаними лапками, примовляючи: *“Як ця курка місця тримається, так і рої нікуди з місця не сходили”*⁵⁷⁷. Так само українці Закарпаття в день Теплового Олексі *“пчоли з кимаків пускали”*⁵⁷⁸. На думку пасічників Яворівського Надсяння на Теплового Олексі *“пчоли вилітали з улиів”*, тобто ті їх власники, що тримали вулики в зимівнику, виставляли бджолині житла надвір⁵⁷⁹. З певною церемонією виносили вулики після зимівлі і ополяни: *“На Теплового Олексія вулики виносили і*

⁵⁷⁶ Несен І. Народний календар поліських пасічників середини XIX – XX ст. (проблеми реконструкції) / І. Несен // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу : зб. наук. праць. – Одеса, 2011. – С. 259.

⁵⁷⁷ Laguna S. Kalendarz podaniowy / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4437. – С. 173 ; Маховська С. Календарні звичаї та обряди села Теперівка Деражнянського району Хмельницької області / С. Маховська // Берегиня. – Київ, 2010. – № 52. – С. 28 ; Маковій Г. Народ у народних святах / Г. Маковій. – Чернівці, 2009. – С. 174.

⁵⁷⁸ Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Русі / Ю. Жаткович. – Б. м. і р. – С. 5 ; Белла О. Обичаї в с. Жукові під час великого посту / О. Белла // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1929. – Чис. 5. – С. 120.

⁵⁷⁹ Маковей О. Звичаї, обряди і повір'я святочні в місті Яворові / О. Маковей // Правда. – Львів, 1895. – Т. 24. – Вип. 72. – С. 51 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 61.

виставляли на пасіці. Як виставляли пасіку, то завжди покропили за зимівлю ті місця, щоб то добре велося, щоб був медозбір”⁵⁸⁰. Подібно чинили й покутяни, які вважали, що на Теплому Олексі треба обов’язково “рушати” бджоли, навіть якщо холодно, бо цього дня починається пасічницький сезон⁵⁸¹.

На “Олексі” гуцульські пасічники випускали бджіл для першого обльоту крізь дірку в колачі, який пекли із залишків усіх страв, присутніх на столі під час Святвечірньої трапези. Бджоли, випущені в такий спосіб, за їх уявленнями, ніколи не втікали в момент роїння⁵⁸². Виконувана практика має підставою архаїчне народне просторове уявлення про коло як оберіг. Семантика магічного кола – виразно апотропеїчна; проходження крізь круг як засіб організації простору, в майбутньому примушуючи комах триматися купи, окреслює призначені для їх життєдіяльності в окремому господарстві територіальні межі і не дозволяє їм покидати “освоєну” сферу людського буття, поза якою – на території “чужого” на них чатують грізні і підступні сили зла. Випікання коржа із святвечірньої “страви”, найвірогідніше, є рефлексом пожертвувань язичницьким богам, які прийнявши дари, виявляли доброту й виконували волю людини.

У день пам’яті згаданого святого виносили вулики із зимової схованки і виставляли їх з різними забобонними церемоніями на Бойківщині; якщо було холодно, пасічники все ж мали за обов’язок хоча б пересунути кожен вулик з примовкою, яка мала нагадати комахам про наближення моменту вильоту: “Сьогодні Теплому Олексі, ваш день на обліт, аби ви обліталися, множилися, щоб працювали нам на пожиток, щоб я мав свічку до церкви і для себе на пожиток”⁵⁸³ й підносили кожен вулик за кут. У с. Тухля

⁵⁸⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 7, 15.

⁵⁸¹ Зап. Р. Сілецький 1 травня 1999 р. від Тинця Андрія Івановича, 1939 р. н., уродженця с. Довпотів Калуського р-ну Івано-Франківської області.

⁵⁸² Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny / J. Falkowski. – Lwów, 1937. – S. 123.

⁵⁸³ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 455. – Арк. 20, 23.

Сколівського р-ну цієї днини бджіл кропили свяченою водою. Аналогічно на Лемківщині бджолярі випускали бджіл з вулика, але ввечері їх знову закривали і закритими вони стояли аж до настання справжньої, а не календарної весни (с. Перегримка) ⁵⁸⁴.

За польотом бджіл на Теплому Олексі бджолярі прогнозували перспективу цьогорічного медового взятку. Погода того дня вказувала власникам медоносних комах з Карпат і Прикарпаття, який буде рік: покутяни вважали, що як погожа днина – буде багато роїв, а як дощ – щедрий медозбір, а бойки – як на “Олексі” тиха днина, то буде медовий рік, а як вітер – меду годі чекати ⁵⁸⁵. За погодою слідували на свято Теплому Олексі й на Черкащині, прогножуючи який видасться рік для пасічника: якщо накрапав дощ, то очікувався щедрий медозбір, а сонячна тепла днина віщувала влітку численні рої бджіл ⁵⁸⁶. На теренах Надсяння широко побутувала (й подекуди побутує і сьогодні) прикмета, пов’язана з чіткою часовою регламентацією появи бджіл з вуликів, її календарною прив’язкою саме до цього свята: за скільки днів бджоли вилетять до Теплому Олексі, стільки днів після нього їм доведеться просидіти у вуликах, оскільки стоятиме холодна погода: *“Саме лучче як бджоли вилітают на Теплому Олексі. Як вони до нього вилетять, чи там дві неділі, тоді ще стільки після того сидіти будуть, як зимно – така прикмета”* (сс. Віжомля, Бунів, хутір Батоги с. Старий Яр, с. Калитяки Яворівського р-ну Львівської області) ⁵⁸⁷. Ця ж прикмета відома і на Бойківщині: на скільки днів перед Теплим

⁵⁸⁴ Řehoř F. Kalendářik z národního života Lemkův / F. Řehoř // Časopis Českého Musea. – Praha, 1897. – Sv. 4. – S. 358.

⁵⁸⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 448. – Арк. 39 ; Спр. 455. – Арк. 55.

⁵⁸⁶ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С. 47.

⁵⁸⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 10, 24, 47, 58.

Олексою вилетять бджоли з вулика, стільки днів зими буде ще після його настання (с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської області) ⁵⁸⁸.

Карпатські бджолярі в день покровителя комах-трудівниць здійснювали магичні дії, спрямовані на отримання якнайбільшої кількості меду. Так, на Гуцульщині було прийнято, не чекаючи Вербної неділі, затикати в пасіці розквітлу лозу, щоб отримати достаток меду ⁵⁸⁹. Згадане свято виступало сприятливим часом і для здійснення апотропеїчної магії щодо бджіл. Газдиня-гуцулка, винісши вулики на “пасічисько”, відкривала їх лівою рукою, а правою – сипала зібрану під час різдвяного “кругляка” пшеницю вздовж вуликів зі словами: *“Абисте були такі величні, як сі свята були величні, коли я сю пшеницю збирала; аби на вас так нічого не напало, як на сі свята нічого не напало!”* ⁵⁹⁰. В обряді посипання поєднався як вплив наданої пшениці, здійснюваними на Різдво магичними діями, позитивної енергії, так і кола як оберега (коловий танець плесаків).

Благовіщення. Багато ритуальних дій і заборон, в яких простежується намагання забезпечити охорону і майбутній приплід бджіл, українські пасічники виконували на Благовіщення, яке виступало календарним рубежем зміни зими весною і знаменувало собою настання весняно-літнього періоду, однією з ключових точок року, що співпадала з весняним рівноденням, моментом пробудження землі від зимового сну, весняного “відкриття” землі як головного варіанту мотиву родючості у найдавніших міфологічних уявленнях. У пасічницькому календарі до початку весни як важливої сакральної точки річного кола приурочувалось відкриття (випускання) бджіл шляхом винесення вуликів з місць їх зимового перебування, а також ритуальне пробудження комах аналогічно до

⁵⁸⁸ Řehoř F. Kalendářik z národního života Bojkův / F. Řehoř // Zlatá Praha. – Praha, 1895. – № 45. – S. 535.

⁵⁸⁹ Waigiel L. O Huculach. Zarys etnograficzny / L. Waigiel. – Kraków, 1887. – S. 5.

⁵⁹⁰ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1904. – Т. 7. – С. 191.

весняного пробудження життєвої енергії всієї природи (за висловом М. Грушевського, на Благовіщення “господар виганяє весь свій інвентар – худобу, дріб, пчіл і навіть пса на сонце, на волю, щоб чули весну, і самі на себе старались”⁵⁹¹).

У цей день гуцульські пасічники примовляли до бджіл, зі спеціальною церемонією випускали їх, щоб “роздивилися, як є на світі”. Відкриваючи правими руками вічка вуликів, газда і газдиня мовили: “Щобисте так газдували, як ми”. Ввечері так само закривали їх й заносили до настання тепла у хату. Опівночі господар виходив слухати матку: вважалося, що скільки разів вона заспіває – стільки буде роїв⁵⁹². З аналогічною мотивацією – “щоб роздивилися”, випускали комах з їх домівок бджолярі Лемківщини, але вже ввечері вулики знову зачиняли й закритими вони стояли аж до настання стабільного тепла⁵⁹³. На Підгір’ї господар, що тримав працелюбних комах, навіть у холодну погоду відкривав засувку вуликів, щоб “бджоли бадьорились”⁵⁹⁴. Подекуди на Закарпатті лише цього дня (а не на Теплому Олексі) випускали бджіл на перший обліт⁵⁹⁵.

У разі пізнього настання весни пасічники виставляли бджіл з омшаників на Благовіщення і вперше загодовували їх ситою з благовіщенською проскурою, а подекуди й обходили з нею навколо пасіки, що було поширеним на Волині, Поліссі, Полтавщині, Поділлі, Херсонщині

⁵⁹¹ Грушевський М. Історія української літератури / М. Грушевський. – Київ, 1993. – Т. 1. – С. 196.

⁵⁹² Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 5 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1908. – Т. 7. – С. 191.

⁵⁹³ Řehoř F. Kalendářik z národního života Lemkův / F. Řehoř // Časopis Českého Musea. – Praha, 1897. – Sv. 4. – S. 358.

⁵⁹⁴ Грушак А. Волоща – отча земля : історико-етнографічний нарис / А. Грушак. – Дрогобич, 2001. – С. 273.

⁵⁹⁵ Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Русі / Ю. Жаткович. – Б. м. і р. – С. 5.

⁵⁹⁶. На Полтавщині пасічник, відкриваючи на свято кришку (“ляду”) чи двері погребів тричі вітав бджіл: “Христос Воскрес!” Виставляючи їх з погребів, переносив через гостру косу, щоб вони не давались чужій бджолі. Розставивши вулики в пасіці, пасічник кропив комах свяченою водою. Для очищення і зміцнення бджіл в мед додавали благовіщенську просфору, горілку, а щоб бджола була сердитою і не давалась чужій, ще й перець ⁵⁹⁷. Подібні обрядові дії характерні й для мешканців Слобожанщини, які цього дня виставляли вулики з зимових погребів (омшаників) і встановлювали їх на літні пасіки. Бджолярі запасалися проскурами, посвяченими на всенощній на Благовіщення. Одні частину її домішували у мед при першому годуванні бджіл, щоб були сильнішими ⁵⁹⁸, інші всенощну проскуру та оливкову олію приносили у пасіку й намазували нею вулики зі словами: “Господи Боже, коли благовістив Архангел діві зачаття, і зачати предвічне слово, так благослови і моїм бджолам зачати діло робити на часті рої, на густі меди, від вологи земної, і від роси небесної, і від всіх зел квітучих” ⁵⁹⁹. Українські бджолярі Курщини загодовували комах перетертою благовіщенською проскурою, змішаною з горілкою та мурахами, примовляючи: “Так як мурахи плодяться і водяться і довіку не переводяться, так би моя бджола

⁵⁹⁶ Базилевич Г. Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого уезда / Г. Базилевич // Этнографический сборник РГО. – СПб., 1853. – Вып. 1. – С. 323 ; Беньковский И. Народные поверия, суевия и приметы, приуроченные к “Благовещению” / И. Беньковский // Киевская старина. – Киев, 1903. – Т. 81. – № 5. – С. 99 ; Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольский, 1880. – С. 22-23 ; Колтатів С. А. Сільськогосподарсько-релігійний календар вільховеччан або ж рік у обрядах, звичаях, обичаях, ворожіннях, віруваннях, роботах та розвагах // Архів ІН НАНУ. – Ф.1. – Оп. 2. – Спр. 239 к. – Т. 11. – Арк. 9 ; Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ, 1991. – Т. 1. – С. 279 ; Чубинський П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині П. Чубинського / П. Чубинський. – Київ, 1995. – Кн. 1. – С. 77.

⁵⁹⁷ Милорадович В. П. Життьє-бытьє лубенского крестьянина / В. П. Милорадович // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 238.

⁵⁹⁸ Дневник народных праздников Харьковской губернии // Харьковский сборник. – Харьков, 1887. – Вып. 1. – С. 74.

⁵⁹⁹ Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ, 1991. – Т. 1. – С. 253-254.

плодилась, водилась і довіку не переводилась хрещеного, молитвеного, породженого раба Божого (ім'я)”⁶⁰⁰. Подібно чинили й на Вороніжчині: благовіщенську просфору (“просвиру”) засушували, розтирали, варили з медом й підгодовували нею бджіл; окрім того змішували її з гірким перцем, щоб комахи були злі та скажені, чужої бджоли не підпускали й мед носили. Подекуди клали перетерту голову сушеної щуки, щоб бджола була проворна⁶⁰¹. Накришивши благовіщенську проскурку у мед, повсюдно в Україні нею годували бджіл, примовляючи: *“Годуйтеся мої бджоло, Божі робітниці. Вам прийшло число іти дбати, густий мед робити, часті рої пускати, жовтий віск робити Господу Богу на хвалу, а миру християнському на користь”*⁶⁰². На Волині купували щуку, засушували голову, товкли разом з вовчим зубом і давали бджолам зі свяченою водою, звареною з ситою, щоб бджола була *“бистра до тяжби, як щука-риба, а люта, як вовк”*⁶⁰³. Пасічники Чернігівського Полісся теж виставляли бджіл на Благовіщення і обв'язували вулики сирими нитками, щоб бджоли не боялись “уроків”⁶⁰⁴. На Київщині, вперше загодовуючи бджіл хлібом із льодом та ситою, пасічники захищалися від “уроків” наступним замовлянням: *“А тому чоловіку кожному, хто би мав злую думку на мої бджоло (ім'я), нехай замерзнуть лукаве серце і його лукаві уста”*⁶⁰⁵. У цьому випадку рот

⁶⁰⁰ Подольский В. Из Суджанского уезда Курской губернии / В. Подольский // Труды Вольного экономического общества. – СПб., 1882. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 198.

⁶⁰¹ Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині / М. Дикарев // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1905. – Т. 6. – С. 121-122.

⁶⁰² Подольский В. Пчеловодные поверья. I. Малорусские / В. Подольский // Труды Вольного экономического общества. – СПб., 1882. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 197.

⁶⁰³ Кравченко В. Етнографічний нарис (про Волинь) / В. Кравченко // Древяни : зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 262.

⁶⁰⁴ О пчелах // Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования. – Москва, 1983. – С. 143.

⁶⁰⁵ Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольский, 1880. – С. 67 ; Вар. з Черкащини : Чубинський П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині П. Чубинського /

“лукаві уста”) нарівні з недобррозичливими очима виступав транслятором “уроків”, каналом одностороннього зв’язку зі злом, шляху, який веде до кожної людини і до всього, що їй належить. Цим каналом потенційно може транслюватися будь-яка негативна інформація, тобто спричинятися будь-яка шкода. Вербальне проголошення замикання уст автоматично перекивало потік негативної інформації, канал трансляції зла, що наносив шкоду власнику бджіл.

Описані ритуальні дії мали сприяти хорошому роїнню та веденню комах. На Благовіщення, коли припинявся зимовий сон землі, не лише українські, а й болгарські та сербські господарі йшли “*отварите пчеле*” (відкривати бджіл) і здійснювали магичні акти, що активізували роїння бджіл⁶⁰⁶. Румуни Буковини задля нагромадження медового багатства, на Благовіщення випускали бджіл з вуликів через висушену горлянку вовка, вважаючи, що тоді комахи стають лютими, знищують бджіл з сусідніх пасік і крадуть їх мед⁶⁰⁷. В описаних обрядах чітко простежується зв’язок бджоли з початком (“відкриттям”) весни.

Відзначимо поширену серед українських горян заборону виходити на Благовіщення з дому. Так, бойки вважали, що “якщо газда піде з дому, полетят бджоли”. Боялись, як би, за аналогією, те, що робить пасічник, не було перенесено на те, чим він володіє – на бджіл⁶⁰⁸. Таке ж табу існувало на Гуцульщині: “*Того дня ніхто від хати не йде, бо як прийдуть рої,*

П. Чубинський. – Київ, 1995. – Кн. 1. – С. 80 ; Вар. з Полтавщини : Милорадович В. П. Життьє-бытьє лубенского крестьянина / В. П. Милорадович // Українці : народні вірування, повір’я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 237.

⁶⁰⁶ Зеленина Э. И. Из болгарской пчеловодческой терминологии. I. / Э. И. Зеленина // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. – Москва, 1984. – С. 107 ; Агапкина Т. А. Концепт движения в обрядовой мифологии славян (по материалам весеннего календарного цикла) / Т. А. Агапкина // Концепт движения в языке и культуре. – Москва, 1996. – С. 218.

⁶⁰⁷ Мойсей А. Аграрні звичаї та обряди у народному календарі східнороманського населення Буковини / А. Мойсей. – Чернівці, 2010. – С. 46.

⁶⁰⁸ Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. – Москва, 1971. – С. 228.

*повтікають”*⁶⁰⁹. У цей день для посадки бджіл, що вперше вилетіли, використовувались наступні магичні дії – сідання на землю і в’язання під собою трави (деякі старі пасічники зв’язували до десяти трав докупи, яких саме – тримали у тасмниці – с. Снідавка Косівського р-ну Івано-Франківської області); при цьому приказували: *“Прошу тебе, маточко, сідати! Я тебе в”єжу, я тебе буду обходити, буду до церкви ходити, за тебе Бога просити”*⁶¹⁰.

Мешканці окремих етнографічних районів України вважали Благовіщення слушним моментом для застосування магичних дій задля охорони бджіл. Так, гуцули вірили, якщо в цей день принести в пасіку між “вулії” палицю, то з неї зробиться “земляний червак”, який її вартуватиме⁶¹¹. Генетичну спорідненість з гуцульським вбачаємо у звичаї, поширеному серед бджолярів Півдня (Кіровоградщина) – до схід сонця роздягнутому (акцесорична практика – роздягання наголо при виконанні певних магичних дій – У.М.) тричі оббігти пасіку, після чого вбити у землю осиковий кілок, який буде пильнувати рої⁶¹². Обхід вуликів – символічний знак “колового”, “спіралеподібного” руху бджіл. Такі обходи, що мали завданням утримати комах на пасіці під час роїння, характерні для всієї слов’янської традиції⁶¹³. Багаторазові колові рухи (обхід пасіки) створювали символічну захисну межу навколо об’єкта, що охоронявся. Символіка кола поєднана з семантикою ходіння як акціоного знаку.

⁶⁰⁹ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 5 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1908. – Т. 7. – С. 235.

⁶¹⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 413. – Арк. 24 ; Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 5 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1908. – Т. 7. – С. 235.

⁶¹¹ Онищук А. Народний календар. Звичаї й вірування, прив’язані до поодиноких днів у році / А. Онищук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 34.

⁶¹² Ястребов В. К поверьям относительно пчел / В. Ястребов // Киевская старина. – Киев, 1897. – Т. 57. – № 5. – С. 66.

⁶¹³ Плотникова А. А. Слав. * viti в етнокультурном контексте / А. А. Плотникова // Концепт движения в языке и культуре. – Москва, 1996. – С. 110-111.

Преподобних Зосима і Саватія. У дні пам'яті преподобних Зосима й Саватія, опікунів працюючих комах та їх господарів у православній традиції, українські пасічники задля інтенсивного роїння бджіл ставили у церкві свічки перед їх іконами. В історичній ретроспективі існувала традиція розміщувати ікони цих чудотворців на кожній наддніпрянській пасіці. Так, пасічники Полтавщини вважали св. Зосима покровителем пасічництва, тому його ікона (в парі з Саватієм) здавна була повсюдно присутньою у місцевих пасіках: “Вони пасішники, з корзиною і намальовані. Ізосим завідував нею спершу і довіку буде завідувать. Він і тепер іде поміж бжолою і несе казаночок у руках і кормить усю бджолу; він варить їй сити”⁶¹⁴. За свідченням А. Кримського, пасічники Звенигородщини (Черкащина) вірили, що святі чудотворці Зосим і Саватій охороняють пасіку й особливо молоді бджолині рої⁶¹⁵. Сучасний респондент Іван Пилипенко з с. Беркозівка Канівського р-ну Черкаської області згадує, що у його батька, діда і прадіда (і ще донедавна у нього) ікона святих Зосима і Саватія стояла посеред пасіки у “божниці”. Божниця – закопаний у землю дубовий стовпець, посеред якого розміщувалася закрита поличка, де під вишитим рушником встановлювали ікону, накриту зверху дерев'яним дашком⁶¹⁶. У цьому контексті вагу документального свідчення набуває опис пасіки другої половини ХІХ ст. уродженця й натхненного співця Середньої Наддніпрянщини Івана Нечуя-Левицького, наведений у повісті “Микола Джеря”: “Невеличка Джерина пасіка була обгороджена низьким тинем і обставлена од півночі очеретом. Коло очеретяної стіни притулився курінь. Попід уликами вилися прочищені стежки, а серед пасіки стояв важкий

⁶¹⁴ Сементовский К. Замечания о праздниках у малороссиян / К. Сементовский. – Харьков, 1843. – С. 40 ; Милорадович В. П. Житъе-бытѣ лубенского крестьянина / В. П. Милорадович // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 237.

⁶¹⁵ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 291.

⁶¹⁶ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 81-82.

низький хрест, з двома дощечками, прибитими зверху на обидва кінці перехрестя. Серед хреста було видно образ Зосими й Саватія”⁶¹⁷. Аналогічно на Півдні (Дніпропетровщина) старі пасічники вважали своїм святим обов’язком поміщати на пасіках ікону св. Зосима і Саватія – опікунів бджіл⁶¹⁸. Здебільшого у день пам’яті першого на пасіці вивішували ікону захисника бджіл і читали біля нього молитву. У с. Рудник Нікопольського р-ну при цьому промовляли: *“Помагай, Боже, бджолам роїтися, а нам у гріхи не впасти”*⁶¹⁹. Святих Зосима та Саватія, які і тут вважалися покровителями бджіл, вшановували на Слобожанщині; місцеві мешканці були переконані, що ці святі “стирижуть і плодять здорово пчіл”⁶²⁰. Св. Зосима визнавали захисником бджіл й подільські пасічники, які виставляли на пасіках його ікону, читали біля неї молитви і проводили пасічницькі обряди⁶²¹. Встановити на спеціальному підвищенні серед пасіки – “кивоті”, найпочеснішому місці, образ преподобних Зосима і Саватія мали за обов’язок більшість українських пасічників православного віросповідання, щиро вірячи, що ікона оберігатиме бджіл від хвороб, а пасіку – від злодіїв, сприятиме роїнню комах і багатому медозбору⁶²².

Передвеликодня і великодня обрядовість.

⁶¹⁷ Нечуй-Левицький І. Микола Джеря. Кайдашева сім’я : повісті / І. Нечуй-Левицький. – Київ, 1982. – С. 129.

⁶¹⁸ Бабенко В. А. Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края / В. А. Бабенко. – Екатеринослав, 1905. – С. 78.

⁶¹⁹ Калита ІХ. – Дніпропетровськ, 2011. – С. 40.

⁶²⁰ Дневник народных праздников Харьковской губернии // Харьковский сборник. – Харьков, 1887. – Вып. 1. – С. 75; Дикарев М. О. Календарні уривки з “Народного календаря” / М. О. Дикарев // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 151 (М. Дикарева). – Спр. 11-б. – Арк. 67.

⁶²¹ Медведчук Г. Бджільництво на Поділлі : минувшина і традиції / Г. Медведчук // Пасіка. – Київ, 2011. – № 6. – С. 22.

⁶²² Скуратівський В. Кухоль меду / В. Скуратівський. – Львів, 2000. – С. 108 ; Мовна У. Пасіка / У. Мовна // Мала енциклопедія українського народознавства. – Львів, 2007. – С. 415 ; Сумцов Н. Очерки народного быта / Н. Сумцов // Сумцов Н. Ф. Дослідження з етнографії та історії культури Слобідської України : вибрані твори. – Харків, 2008. – С. 228.

Вербна неділя. Певні ритуальні дії, що відносилися до царини прокреативної магії, характерні для передвеликодньої і власне великодньої обрядовості українців. З настанням Вербної неділі мешканці Карпат заміняли звичайну вербу, поставлену в пасіці на Теплого Олексія, на освячену або просто затикали свячену лозу під дашок кожного вулика. Цю дію гуцульські пасічники пояснювали так: *“Свячену бечку кладемо в пасіку на Бечкову неділю, щоб було багато меду”* чи *“свячену бечку в пасіці ставили по вуликах, щоб бджоли здорові були”*⁶²³. Аналогічно висловлювалися на Бойківщині: *“Щоб стільки меду було, як в тих шуток квітів”*; *“як люди з шутками, так би пчолы з медом”*⁶²⁴; *“прилаштували шутку біля вуликів, аби добре роїлися пчолы”*⁶²⁵. Посвяченою вербою гуцули били по дашку кожного вулика і промовляли: *“Шутка б’є, не я б’ю, за тиждень Великдень”*⁶²⁶ (приклад контактної магії). Пасічники-наддніпрянці, практикуючи на Вербну неділю ініціальні обрядові дії щодо бджіл, поспішали повернутися додому з церкви з посвяченою вербою першими⁶²⁷. Подібно до верховинців вони мали у звичаї класти свячену вербу до вуликів з бджолами: *“Дядько було кладе, тітка принесе з церкви вербу свячену, то він піде і покладе”* (с. Ковтуни), *“ставили свячену вербу в пасіку”* (с. Гельмязів – обидва Золотоніського р-ну Черкаської області), *“ставляли свячену вербу у вуликах на Вербну неділю”* (с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області)⁶²⁸. Посвячені у церкві вербові гілочки встановлювали на верхівках вуликів з бджолами й мешканці Надсяння: *“На*

⁶²³ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 413. – Арк. 5 ; Спр. 435. – Арк. 12.

⁶²⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 455. – Арк. 24, 32.

⁶²⁵ Василечко Л. Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір’я / Л. Василечко. – Львів, 2012. – С. 50.

⁶²⁶ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 435. – Арк. 58.

⁶²⁷ Дни и месяцы украинского селянина // Собрание сочинений М. А. Максимовича. – Киев, 1877. – Т. 2. – С. 468.

⁶²⁸ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 51, 71 ; ПМА-2013. – С. 4.

Вербову неділю затикаємо вербу” (с. Лужки), *“базьку все даємо на Квітну неділю до вуликів”* (с. Бунів – обидва Яворівського р-ну Львівської області)
629.

Символіка новорозвиненої гілки як пов’язаної з ідеєю пробудження творчої, прокреативної енергії корелює з дохристиянськими уявленнями про світ. Биття розквітлою вербою вуликів з бджолами первісно мало на меті забезпечити саме плодючість комах (а не здоров’я, як вважав П.Караман, пов’язуючи цю практику з римськими зимовими календами, присвяченими культу богині здоров’я). Це найархаїчніше, на нашу думку, побажання дало поштовх до розвитку інших, темпорально пізніших, що витікали із головного – забезпечення здоров’я комах та вигнання з вуликів злих духів і згуби сили чарівників. Зичення на акціональному рівні виявлялися як безпосередній тактильний контакт – удар чи доторк гілкою, супроводжуваний відповідним вербальним кліше.

Похвала (понеділок Страсного тижня). Пасічники Півдня намагалися вивозити вулики в степ на медоноси саме на Похвалу, щоб, за аналогією з однойменним святом, магічно осмисленій підставі співзвучності слів, бджоли *“хвалились”* медом, а потім сховати їх там якнайдалі від сторонніх очей в бур’яни чи балки, щоб не *“спристрітили”*⁶³⁰. Коли вперше після зими бджіл вивозили в степ, місцевий бджоляр вкладав вулики на віз, брав ікону святих Зосими і Саватія й вирушав на обране місце. Там він ставив посеред пасіки на кіоті ікону, виймав з воза шворень і клав його на землю під кіотом зі словами: *“Уже як сему древу на пні не стояти, гіллям не шуміти, листом не зеленіти, так із моєї пасіки моїм роям до 3 діб із віхи не летіти, чужих бортей і вулів не шукати, а мене, господаря, дожидати. Я вас, рій мій, буду у пчільний дім збирати. Принесіте, пчоли, віск Господові*

⁶²⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 7, 24.

⁶³⁰ Ястребов В. К поверьям относительно пчел / В. Ястребов // Киевская старина. – Киев, 1897. – Т. 57. – № 5. – С. 66.

на свічу, мед на їжу”⁶³¹. Лише після цього пасічник розставляв привезені вулики і облаштовував для себе курінь.

Великдень. Урочистий день Воскресіння Христового був сприятливим часом для магічного впливу пасічників на збереженість та примноження бджіл у господарстві. Так, пасічник-гуцул на Великдень приносив бджолам шматок свяченої паски у пасківнику, яким стукав до голови вулика, промовляючи: *“Абисте так тегли ся швидко з медом до мене, як я ся тег швидко до вас з пасков та з усем добром”* або *“Ци ти, матко, спиш, ци чуєш ? Уставай, бо Сус Христос воскрес ! Йик я тебе не забуду, свяченої дори тобі даю..., аби ти йшла по світі старати, по всему світу і по всему цвіту..., абис була цвітна, йик цвіт, кижка з воциною, йик я здоров, абис несла меду на собі, йик я несу дору, абис віск робила Богови на віддяку, Сусови Христови на посвіт, абис робила мід собі на уживанє, людем на спомаганє; аби ти 12 роїв пустила, а від мене пороженого абис не втікала. Абис сі так тримала пасіки, йик сі тримає цеса дора мене!”*⁶³². Аналогічно чинили й опільські бджолярі, що мали за звичай відвідувати у це велике свято комах: *“Виходив тато зі свяченим до бджіл на Паску, десь кусочок поклав, така традиція”*⁶³³. Закарпатський господар, принісши посвячену паску додому, перехрещував її ножем й вирізав з чотирьох боків шматочки для худоби, овець та бджіл, аби і вони знали, що *“красний і веселий день”*⁶³⁴. Обійти тричі з паскою довкола пасіки і похристосуватися з бджолами було прийнято на Волині та Середній

⁶³¹ Эварницкий Д. Из записной книжки малорусского этнографа / Д. Эварницкий // Этнографическое обозрение. – Москва, 1890. – № 3. – Кн. 6. – С. 200-201.

⁶³² Schnaider J. Z kraju Huculów. Materiały etnograficzne / J. Schnaider. – Lwów, 1899. – S. 24 ; Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1904. – Т. 7. – С. 237.

⁶³³ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 14.

⁶³⁴ Федорків А. Великий піст у вірованнях жителів села Дубового / А. Федорків // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1929. – Чис. 5. – С. 118.

Наддніпрянщині ⁶³⁵. А у рукописній “Науці про пасіку і бджіл” селянина Боніфата Семерика з м. Шендерівки (тепер села на Черкащині), щоб рої прибували у пасіку, рекомендувалося пасічникам в день Воскресіння Христового взяти у церкві дару зі словами: *“Як до священика люди тиснуться і радуються, до тої дари йдучи, так би ся мої пчолы тиснулися й радовалися, матки і роєви, до моєї пасіки, йдучи до мене, раба Божого (ім'я)”* й принести у її пасіку і дарою, змішаною з паскою, натерти всі вулики ⁶³⁶. Після посвячення паски, згідно з рукописом XIX ст., пасічник мав прийти з нею до пасіки, обійти її, примовляючи: *“Як в цей день людина зі свого дому в чужий не піде паску їсти, так би ви, мої бджолы, не пішли в чужу пасіку. Христос Воскрес”* ⁶³⁷. В уявленнях заклинача бджола як посланий Богом людині дар на *“пожиток і користь”* сакралізувалась й уподібнювалась до самої людини – як до людей, господар пасіки звертався до бджіл на Великдень, завітавши до них з паскою і дарою та повідомляючи про свято.

На Черкащині практикувався й інший варіант пасічницького замовляння, з виголошенням якого тричі обходили пасіку: *“Як кожний з Божого дому радується і веселиться по благословенні єврейському, візьме кожний свою паску і біжать всі християни по домах своїх, – так би мої бжолы радувались і веселились і умножались у моїх бжол рої”* ⁶³⁸. Кубанські бджолярі, згідно

⁶³⁵ Ковалев І. І. Живая летопись волынского пасечничества / І. І. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 15 ; Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольский, 1880. – С. 23.

⁶³⁶ Чубинський П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині П. Чубинського / П. Чубинський. – Київ, 1995. – Кн. 1. – С. 84 ; Вар. з Чернігівщини : Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний / П. Ефименко. – Москва, 1874. – С. 56 ; Вар. з Лівобережної України : Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ, 1991. – Т. 1. – С. 254 ; Вар. з Київщини : Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольский, 1880. – С. 56.

⁶³⁷ Малороссийские пчеловодные обряды и заговоры (по рукописи XIX в.) // Труды Харьковского предварительного комитета по устройству XII Археологического съезда. – Харьков, 1902. – С. 408.

⁶³⁸ Чубинський П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині П. Чубинського / П. Чубинський. – Київ, 1995. – Кн. 1. – С. 84.

рукописної “Настанови для тих, хто тримає бджіл”, аби забезпечити збереженість комах у господарстві, другого дня Пасхи обходили навколо пасіки зі словами: *“Як мир християнський ніде не може обійтися без святого мира, так і ви, мої бджоли, не могли би обійтися без мене”*⁶³⁹. Наведені замовляння з формулою порівнянь церковно-обрядового змісту, у якому фігурує християнська атрибутика (паска, миро) виникли під безсумнівним впливом книжної культури (особливо це стосується рукописного кодексу пасічницьких настанов), яка творилась за посередництвом християнської доктрини, та перегукуються з церковно-богослужбовими молитвами, вміщеними у Требнику.

Аналогічна до української обрядова практика великоднього відвідування бджіл була поширена в Південній Польщі та Сілезії⁶⁴⁰ – в пасхальну суботу там стукали до вуликів чи пересували їх.

Для великодньої обрядовості українців притаманне здійснення апотропеїчних та ініціальних дій щодо бджіл. У перший день Пасхи пасічники Півдня відкопували горщик з медом та дріжджами, закопаний на пасіці на св. Зосима, й цієї рідиною обмазували усі вулики, щоб бджоли краще роїлися і не тікали з пасіки. Після церковної відправи пасічник брав свячену воду і страсну свічку, обходив кожен вулик і збризкував його свяченою водою та обкурював запаленою свічкою зі словами: *“Не дай, Боже, моїм бджолам пропасти, а мені – у гріх упасти”*⁶⁴¹. Принісши посвячену паску додому, бджоляр-гуцул обходив з нею пасіку, примовляючи: *“Аби ся так нічого не брало пчолу, як нічого не возьме ся*

⁶³⁹ Павлевский Т. Народные поверья и заговоры, относящиеся к пчеловодству / Т. Павлевский // Кубанский сборник. – Екатеринодар, 1899. – Т. 5. – С. 7.

⁶⁴⁰ Агапкина Т. А. Будить / Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 1995. – Т. 1. – С. 266 ; Агапкина Т. А. Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе / Т. А. Агапкина // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – Москва, 1994. – С. 105.

⁶⁴¹ Калита ІХ. – Дніпропетровськ, 2011. – С. 41-42.

свяченої паски”⁶⁴². У свідомості волинян та поліщуків жило наступне переконання: хто з пасічників швидше повернеться з церкви з паскою та свяченим на Великдень, той матиме успіх у бджільництві (у нього добре роїтимуться бджоли); тому щоб магічними засобами прискорити настання процесу роїння та вплинути на збереженість молодих роїв у господарстві вони намагалися раніше від інших повернутися з паскою додому, обійти тричі навколо пасіки і похристосуватися з медоносними комахами⁶⁴³. У лемків існувало повір'я, що хто на Великдень після споживання свяченого першим вдарить у церковний дзвін, той буде мати найбільше бджіл і меду⁶⁴⁴. Аналогічно у бойків господар пасіки на Воскресіння дзвонив у дзвін задля викликання інтенсивного роїння бджіл⁶⁴⁵.

Прагнення перехопити першу частку, яка вважалася найкращою, щоб забезпечити майбутній пасічницький добробут, лежить в основі амбіційного намагання бути першим. Церковний дзвін, за віруванням слов'янських народів, сприятливо впливав на бджіл – для успішного їх розмноження росіяни тримали на пасіках шматок міді від церковного дзвону, відбитий в перший день Пасхи, під час передзвону, який скликав до ранішньої літургії (утрені)⁶⁴⁶. Дзвін був предметом християнського культу, який отримав в

⁶⁴² Грушевський М. Історія української літератури : в 6 т., 9 кн. / М. Грушевський. – Київ, 1993. – Т. 1. – С. 204.

⁶⁴³ Ковалев І. І. Живая летопись волынского пасечничества / І. І. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 15 ; Наукова експедиція на Полісся у 1983 р. Звіт Ю. Климця // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 304. – Арк. 95; Кутельмах К. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків / К. Кутельмах // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1997. – Вип. 1 : Київське Полісся. 1994. – С. 184.

⁶⁴⁴ Sulisz J. Zwyczaj wielkanocne w Sanockiem / J. Sulisz // Lud. – Lwów, 1906. – Т. 12. – Zesz. 4. – S. 318.

⁶⁴⁵ о. Їжик С. Сміх крізь сльози / о. С. Їжик // Літопис Бойківщини. – Філадельфія, 1973. – Чис. 1. – С. 29.

⁶⁴⁶ Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов / А. Афанасьев. – Москва, 1865. – Т. 1. – С. 383 ; Сахаров И. П. Сказания русского народа / И. П. Сахаров. – СПб., 1885. – Т. 1. – С. 105 ; Браник І. Народные обряды у славян /

народній культурі сакральні і ритуальні функції. Дзвони, запозичені з Європи, повністю вписалися в коло її сакральних символів. Церковний дзвін був “освоєний” народною традицією і зайняв суттєве місце у слов’янській картині світу та в звуковій парадигмі традиційної культури, перейнявши притаманні їй магичні функції. Особливо популярним серед святкових передзвонів був пасхальний, якому приписувалася відроджувальна, продукуюча та захисна сила⁶⁴⁷. Повсюдно у Європі вважалося, що пасіка має бути розташована поблизу костелу, аби перебувати в межах чутності його дзвонів, оскільки голос дзвону асоціювався з голосом Бога; за поширеною тут символікою, голос дзвона також – знак творчої потуги. Як на предмет, що висить, на нього поширюються всі містичні властивості, якими наділяються підвішені поміж небом і землею об’єкти. Формою дзвін пов’язаний з небосхилом, а отже, з небесами⁶⁴⁸. А оскільки бджоли теж виступають небесним символом, сакральним витвором Божественного діяння, то, за аналогією, дзвін, особливо великодній, сприятливо впливає на успішне розведення та розмноження комах.

Для великодніх святкувань були характерні й певні дії з царини прокреативної магії, що провокували роїння бджіл. Щоб їхні комахи добре роїлись подільські пасічники клали на Великдень під вулики писанку-безконечник⁶⁴⁹. Подібно чинив й пасічник-черкащанин, який йшов на пасіку похристосуватися з бджолами й відносив їм писанку, розмальовану найархаїчнішим сюжетом: однією безперервною лінією – безконечника, щоб “*безконечно роїлися бджоли*”. Її клали під перший або покутний вулик, що

І. Браник // Слово. – Львов, 1875. – Чис. 82. – С. 1 ; Селиванов А. Ф. Исторический очерк развития пчеловодства в России / А. Ф. Селиванов. – СПб., 1896. – С. 5.

⁶⁴⁷ Агапкина Т. А. Колокол / Т. А. Агапкина // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 1999. – Т. 2. – С. 545.

⁶⁴⁸ Wróblewski R. Wierzenia i obyczaje pszczelarzy polskich / R. Wróblewski. – Nowy Sącz, 1997. – S. 88 ; Керлот Х. Э. Словарь символов / Х. Э. Керлот. – Москва, 1994. – С. 253.

⁶⁴⁹ Трублаевич Є. Деякі звичаї селян-пасічників на Поділлі / Є. Трублаевич // Українське бджільництво. – Київ, 1909. – Чис. 1. – С. 13.

зався хазяїн, на якому лежав ладан⁶⁵⁰. Звичай пасічників дарувати писанки (крашанки) бджолам український довоєнний дослідник Я. Ковальчук відносив до пасхальних звичаїв, що мають магічно-таємниче значення⁶⁵¹. Магічну силу великоднього яйця (писанки) як загальновідомого символу плідності, джерела життя, апотропея віж хвороб, покладеного, згідно з вимогами контагіозної магії, під вулик з бджолами задля викликання їх інтенсивного роїння, у цьому обрядовому контексті доповнював та підсилював зображений на ньому універсальний сюжет безконечника.

Івана Ветхопечерника. Календарним рубежем завершення весняної підгодівлі бджіл виступало свято Івана Ветхопечерника (2 травня); у народі вірили, якщо годувати бджолу до Івана, то вона вбереться в силу і добре скористається пожитком, оскільки після нього вже стабілізується тепло, активно цвіте садовина, забезпечуючи багатий медозбір. Варіанти поширеної народної приказки *“Догодуй бджолу до Івана, то наряде тебе як пана”* були відомими бджолярам-представникам різних українських етнографічних груп: *“Годуй мене до Івана, то наряжу тебе, як пана”*⁶⁵², *“годуй мене до Йвана, зроблю з тебе пана”*⁶⁵³ (Середня Наддніпрянина); *“годуй мене до Івана, то зроблю з тебе пана”*⁶⁵⁴ (Надсяння). Подекуди ця приказка була прив’язана не до дня відзначення Івана Ветхопечерника, а до дня пам’яті апостола Івана Богослова (в народі Довгого Івана, 8 травня): *“Годуй мене до Івана, то я тебе поставлю за пана”*⁶⁵⁵ (Полісся); *“годуй бджолу до Івана – вона з тебе*

⁶⁵⁰ Максимович М. Дні та місяці українського селянина / М. Максимович. – Київ, 2002. – С. 34-35.

⁶⁵¹ Ковальчук Я. Свята на Україні у звичаях та забобонах / Я. Ковальчук. – Харків ; Київ, 1929. – С. 69.

⁶⁵² Максимович М. Дні та місяці українського селянина / М. Максимович. – Київ, 2002. – С. 53.

⁶⁵³ Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / М. Маркевич. – Киев, 1992. – С. 14.

⁶⁵⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 28.

⁶⁵⁵ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 355.

зробить пана”⁶⁵⁶ (Черкащина), *“Догодуй мене до Івана, наряджу тебе як пана”* (Полтавщина)⁶⁵⁷.

Св. Юрія. В українських бджолярів рівнинної Буковини нами було зафіксовано побутування юріївського звичаю виразно охоронного спрямування – викопувати дернину з зеленою травою (“кичку”), в яку затикали вербову гілочку (найчастіше посвячену Вербної неділі) й розміщувати її на пасіці з мотивацією необхідності захисту бджіл “від вроків” (с. Ставчани Хотинського р-ну, с. Жилівка Новоселицького р-ну Чернівецької області)⁶⁵⁸. Розуміння, а відповідно й тлумачення цієї обрядодії сучасними респондентами як захисної від можливого наврочення, очевидно, є редукованою, ослабленою формою традиційного народного вірування у реальну здатність окремих представників надприродного, а саме відьом відбирати ману у домашніх тварин, зокрема бджіл. Наведене вірування у класичній формі свого вияву виказує риси магічного захисту не стільки бджіл, як іншого, важливішого селянського господарського набутку, а конкретніше домашньої худоби (надою молока корів) від підступів відьом як демонологічних персонажів, пік активності яких припадав саме на цикл весняно-літньої календарної обрядовості (день св. Юрія та Івана Купала) як початку весняного сезону господарської активності (першого вигону тварин на пасовища). Магічний захист молока корів під посягання відьом з допомогою встановлення на воротях дернини (“кецки”) зі встромленою у неї вербовою гілкою здавна (а подекуди донині) відомий не лише на Буковині⁶⁵⁹, а й Гуцульщині⁶⁶⁰. Окрім того, у перелічених буковинських селах з

⁶⁵⁶ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 344.

⁶⁵⁷ Laguna S. Kalendarz podaniowy / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаніка. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4437. – С. 338.

⁶⁵⁸ Зап. У. Мовна 26 лютого 2014 р. від Скицька Бориса Захаровича, 1947 р. н., уродженця с. Жилівка Новоселицького р-ну Чернівецької області.

⁶⁵⁹ Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине / Г. Купчанко // Записки Юго-Западного отдела РГО. – Киев, 1875. – Т. 2. – С. 357 ; Чеховський І. Свято

аналогічною охоронною метою (“від вроків”) на Юрія пасіку обсівали найефективнішим апотропейним предметним засобом із всього наявного народного арсеналу архаїчних магічних інструментом ритуальної сівби – маком⁶⁶¹. В народі вірили, що відьма тоді зможе увійти до пасіки (варіант – хати чи хліва) й забрати ману у бджіл (найближчий типологічний варіант тваринницького спрямування – корів), коли визбирає увесь розсипаний мак.

Зелені свята (Трійця). Народний звичай велів господарям бджіл – українцям Наддніпрянщини на Зелені святки (Трійцю) встановлювати клечання у своїх пасіках (з осики, липи, клену, чебрецю, любистку, васильків), остерігаючись хвороб комах, їх втечі з господи та зловорожого насланя. Важливість троїцького клечання в сенсі запобігання втрати бджіл зафіксовано в обрядових настановах з “Науки про пасіку та бджіл” (м. Шендерівка): *“Якщо зауважив, що не уподобають бджоли улів, і постережеш, що вони хочуть вчинити втечу, дістань кленового чи липового листя, що було в церкві на Зішестя св. Духа, так само як васильків, і всякого зілля із церкви, і якщо би не уподобали улів рої, то тим зіллям понатирай улії ті і своє тіло, щоб тебе не вкусили”*⁶⁶². Аналогічного змісту “повчання” зустрічаємо у “Книжці св. Зосими” з с. Полствин Канівського повіту: *“Якщо не вподобають у вуликах бджоли, якщо спостережеш, що могли б бджоли з пасіки втекти, то дістань кленового, липового і всякого зілля, яке буває в церкві..., отрися під колінами, тим листям і зіллям натирай снози, щоб не*

Андрія у структурі демонологічного календарного циклу та захисні обряди зі встановленням оберегів / І. Чеховський // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології та етнології. – Чернівці, 2000. – Т. 2. – С. 125-126 ; Костик В. Юрїївські пісні Буковини / В. Костик // Буковинський журнал. – Чернівці, 2003. – № 2. – С. 196, 203.

⁶⁶⁰ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 // Матеріали до української етнології. – Львів, 1904. – Т. 7. – С. 247.

⁶⁶¹ Зап. У. Мовна 26 лютого 2014 р. від Скицька Бориса Захаровича, 1947 р. н., уродженця с. Жилівка Новоселицького р-ну Чернівецької області.

⁶⁶² Чубинський П. Мудрість віків / П. Чубинський. – Київ, 1995. – Кн. 1. – С. 78.

кусали і не вмирали”⁶⁶³. Сьогодні традиція клечання вуликів з бджолами тут практично згасла; її широке побутування в минулому на Канівщині залишилося в пам’яті лише одного подружжя з с. Горобіївка – пасічника Василя та його дружини Ганни Чупилок, а на Золотоніщині фіксується у селах Богуславець та Гельмязів⁶⁶⁴.

Зібраний польовий матеріал засвідчує, що на Трійцю (Зелені свята) верховинці та прикарпатці несли на пасіку клечання (“гілки”) і маїли ним вулики: *“Як май здоровий, так би ви були здорові”, “щоб були здорові, множились, меду було доволі”*⁶⁶⁵. В окремих місцевостях Волині (сс. Желдець, Сокіл Кам’янка-Бузького р-ну, с. Куликів Радехівського р-ну Львівської області) на Зелені свята також маїли вулики – *“сівар кидали”, “маїли вулики як хату, щоб пчоли були здорові, щоб вся господарка велася”*⁶⁶⁶. Аналогічно на Опіллі на Зелені свята маїли вулики липою: *“Я пам’ятаю, в ту пасіку, де була загородка, при вході ставили гілки липи”*⁶⁶⁷. В якості оберегу для бджіл використовували “троєшне клечання” пасічники Рівненського Полісся⁶⁶⁸. Наведені уявлення виступають прикладом практичного застосування засад прокреативної та імітативної магії задля успішного ведення пасічницького господарства.

На Полтавщині на Трійцю (на початку червня) бджіл вивозили в степ на квітучі трави – *“на тую ниву, на тую силу, по густий мед, по солодку*

⁶⁶³ Гринченко Б. Д. Етнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях / Б. Д. Гринченко. – Чернигов, 1895. – Вып. 1. – С. 281-282.

⁶⁶⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 44 ; Спр. 600. – Арк. 65, 71.

⁶⁶⁵ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина ХІХ – початок ХХ століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С.83.

⁶⁶⁶ Зап. У. Мовна 1 вересня 2004 р. у м. Львові від Сидоровського Ярослава Андрійовича, 1934 р. н., уродженця с. Сокіл (колись – Желдець) Кам’янка-Бузького р-ну Львівської області ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 3.

⁶⁶⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 16.

⁶⁶⁸ Пархоменко Т. Використання продуктів бджільництва в поминальних обрядах Зелених свят / Т. Пархоменко // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне, 2003. – Вип. 4. – С. 113.

патоку”⁶⁶⁹. При вивозі бджіл на літо в степ пасічники Черкащини брали з собою ікону чудотворців Зосима і Саватія. По приїзді на місце встановлювали ікону, виймали шкворень з воза, клали його на землю і примовляли: *“Уже як сему древу свориню на пні не стояти, гіллям не шуміти, листом не зеленіти, так в моїй пасіці моїм роям до трьох суток із віхи нікуди не літати, чужих пасік, бортей не шукати, а мене господаря дождидати. Принесіте, бджоли, Господові воску на свічу, мед на пищу”*⁶⁷⁰. Після цих запобіжних заходів магічного характеру розставляли вулики по місцях.

Івана Купала. Подекуди відоме народне прислів’я про необхідність догодувати бджіл до Івана екстраполювалося на календарний термін не Івана Ветхопечерника чи Івана Богослова, а Івана Хрестителя – в народі Купала. Так, в ніч на Івана Купала пасічники Полтавщини здійснювали ритуальну загодівлю бджіл, даючи їм мед з домішкою горицвіту, костей з голови щуки і процідженого відвару мурах, взятих купою і залитих кип’ятком. Мурах додавали в мед для того, щоб бджола була зліша і не піддавалась чужій. Годуючи вночі бджіл, пасічник промовляв: *“Годую тебе до Івана, а після Івана зроби мене, як пана”*⁶⁷¹.

Пророка Іллі. У житті бджіл величезне значення має їх головний пожиток, а оскільки цей пасічницький сезон в Україні припадає на другу половину червня – липень (цвітіння липи, гречки, різнотрав’я), українські пасічники розглядали день св. Іллі як календарну межу завершення процесу природного роїння бджіл й забезпечення їх кормовою базою, а отже і закінчення літнього сезону; вони всіляко прагнули не допускати “пізньої рійки бджіл”. Тому в українців внаслідок багаторічних спостережень за

⁶⁶⁹ Милорадович В. П. Життє-бытє лубенского крестьянина / В. П. Милорадович // Українці : народні вірування, повір’я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 238.

⁶⁷⁰ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 291.

⁶⁷¹ Милорадович В. П. Життє-бытє лубенского крестьянина / В. П. Милорадович // Українці : народні вірування, повір’я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 238.

поведінкою комах виробилась народна приказка з глибоким раціональним змістом: *“Тільки до Іллі добрі рої, а по Іллі повісь роя на гілі”*⁶⁷², зафіксована дослідниками ще в першій половині ХІХ ст. У різних місцевих варіантах вона відома у багатьох етнографічних районах країни. Так, слобожани називали назване свято останнім терміном для вигнання роїв: *“Рої тільки до Іллі”*⁶⁷³. Подібно і гуцули, покутяни, бойки та опільці вважали, що лише до Іллі добре ділити бджіл, а по Іллі це уже не добре робити, бо уже пізно (*“тільки до Ільї роясе рої, а по Ільї вже ні”*, *“добрі рої до Іля, а по Ілю – лиши роя на гілю”*, *“рій на Іллі най сидить на гіллі”*, *“рої йдуть тільки до пророка Іллі”*)⁶⁷⁴. Так само висновували і закарпатці: *“До Іллі ще добрі рої, а по Іллі – хоч повісь роя на гіллі”*⁶⁷⁵, тому такий рій уже не збирали, бо він не зумів би себе прогодувати взимку і був би збитковим. Схожу тезу (*“до Іллі добрі рої, а після Іллі пчоли не рояться”*) підтримували й мешканці Середньої Наддніпряни (Золотоніський р-н Черкаської області)⁶⁷⁶. Серед бджолярів Сумщини та Полтавщини була поширена думка, що бджолині рої, які вилетіли після св. Іллі, не надійні для зимівлі – трави давно скошені, липа та гречка, з яких бував найбільший взяток, відцвіли і молодий рій не має можливості запастиись на зиму достатньою кількістю меду. Тому пасічники

⁶⁷² Ількевич Г. Галицкіі приповідки и загадки. – Відень, 1841. – С. 92.

⁶⁷³ Дневник народных праздников Харьковской губернии // Харьковский сборник. – Харьков, 1887. – Вып. 1. – С. 77.

⁶⁷⁴ Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – С. 54 ; Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине / Г. Купчанко // Записки Юго-Западного отдела РГО. – Киев, 1875. – Т. 2. – С. 358 ; Kolberg O. Rokucie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków, 1882. – Т. 1. – S. 203 ; Левицький Р. Пасічнічі пословиці з Ясеня / Р. Левицький // Український пасічник. – Львів, 1938. – Чис. 12. – С. 284 ; Пастернак Я. Звичаї та вірування в с. Зіболках Жовківського повіту / Я. Пастернак // Матеріяли до етнології й антропології. – Львів, 1929. – Т. 21/22. – Ч. 1. – С. 350.

⁶⁷⁵ Чорі Ю. Від роду до роду. Звичаєво-обрядові традиції Закарпаття / Ю.Чорі. – Ужгород, 2001. – С. 105.

⁶⁷⁶ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 4.

гнали геть чужий рій, що до них залетів після Іллі ⁶⁷⁷. Волиняни вважали, що тільки до св. Іллі є добрі рої, що можуть перезимувати без підгодівлі і досипування бджіл до слабкого рою, а *“по Іллі висит рій на гіллі”*, оскільки після свята рій не становив жодної цінності для пасічника і вже нічого не вартував ⁶⁷⁸. Аналогічно на Півдні добрим роєм вважався тільки той, який вийшов до Іллі Пророка: *“Як вийде рій після Іллі, то нехай сидить на гіллі”* ⁶⁷⁹. Актуальність роїння бджіл після цього свята заперечували і подоляни: *“До Гиллі добрі рої, а по Іллі непотрібні”* ⁶⁸⁰. На Поліссі день св. Іллі був терміном закінчення літніх пасічницьких робіт: *“Толькі да Іллі пагледай на вулли”* ⁶⁸¹. День св. Іллі був важливим і для бджолярів Підляшшя з огляду на завершення роїння медоносних комах: *“До Ілії виходять рої з улья і їх обсаджують у другі улїї, коб билі. То як до Ілії вийдут, то їх обсадять, а по Ілії кійом по рої”*; *“як по Ілії руй виходїт, то вже не має скуль живності набраті, не дасть ради назбирати меду на зіму”* ⁶⁸².

б) Обрядові дії осінньо-зимового циклу

Друга Пречиста (Різдво Богородиці). Осіннє свято Богородиці (Друга Пречиста) асоціювалося з настанням змін у природі та господарській

⁶⁷⁷ Сементовский К. Замечания о праздниках у малороссиян / К. Сементовский. – Харьков, 1843. – С. 27 ; Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / М. Маркевич. – Киев, 1992. – С. 15.

⁶⁷⁸ Laguna S. Zabobony wiejskie, zwyczaje wiejskie, gospodarstwo wiejskie / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4436. – С. 674, 686.

⁶⁷⁹ Комарницкий А. О пчеловодстве как христиански-народном промысле в России вообще и в Новороссийском крае и Бессарабии в особенности. – Одесса, 1856. – С. 39.

⁶⁸⁰ Дикарев М. О. Календарні уривки з “Народного календаря” / М. О. Дикарев // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 151 (М. Дикарева). – Спр. 11-б. – Арк. 200.

⁶⁸¹ Piętkewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego / Cz. Piętkewicz. – Warszawa, 1938. – С. 148.

⁶⁸² Лабович Л. “Як сїйна Лупа, буде жита купа” / Л. Лабович // Над Бугом і Нарвою. – Більськ-Підляський, 2012. – № 5. – С. 17.

діяльності людини, встановленням стабільної осінньої погоди, а отже започатковувало осінній пасічницький сезон. Тому бортники-поліщуки та волиняни на саме свято чи невдовзі після нього “підглядали” свої бджіл по колодах і бортях, утеплювали і закривали їх на зиму⁶⁸³.

Покрова (1/14 жовтня). Оскільки внаслідок кліматичних умов на Слобожанщині осінь наставала пізніше, місцеві пасічники приблизно біля цього часу вкладали бджіл на зимівлю у погребі⁶⁸⁴.

День апостола та євангеліста Луки (18/31 жовтня). Маємо поодинокі свідчення з с. Драбівці Золотоніського р-ну Черкаської області про те, що цього дня “наші діди заносили в погребі бджіл”⁶⁸⁵.

Св. Параскеви (Параски) (28 жовтня/10 листопада). На Полтавщині на Параски господар окроплював бджіл вечірньою або йорданською освяченою водою, накуривши погріб ладаном, складав до нього вулики на зимівлю⁶⁸⁶.

Андрія (1/13 грудня). На зимове свято Андрія, яке припадає на двотижневий період між Введенням та св. Варварою й знаменує собою початок нового господарського року⁶⁸⁷, на Південній Лемківщині та рівнинному Закарпатті у контексті ритуальних заборон певних дій, шкідливих для комах, табувався полаз до осель пасічників (полазник приносив з собою добро чи зло), який асоціювався з майбутньою

⁶⁸³ Возняк М. Народний календар з Овруччини 50 рр. XIX ст. в записі М. Пйотровського / М. Возняк // Древліани : зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 324-325 ; Кравченко В. Етнографічний нарис (про Волинь) / В. Кравченко // Древліани : зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 324-325.

⁶⁸⁴ Дневник народных праздников Харьковской губернии // Харьковский сборник. – Харьков, 1887. – Вып. 1. – С. 79.

⁶⁸⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 11.

⁶⁸⁶ Милорадович В. П. Життє-бытє лубенского крестьянина / В. П. Милорадович // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 239.

⁶⁸⁷ Грушевський М. Історія української літератури / М. Грушевський. – Київ, 1993. – Т. 1. – С. 173.

відсутністю бджолиних роїв у їхньому господарстві, тому цього дня не було прийнято відвідувати власників комах: *“На Андрія не йди до тих, де бджоли: бджоли не будуть роїтися – на тебе будуть гнівитися”* або *“на Андрія не їдь до дому того, де мають улів много, де мають пчоли свої, бо не будуть там рої”*⁶⁸⁸.

Зачаття св. Ганни. У це свято українські пасічники на основі народного розуміння аналогії, що лежала у його назві й закладеної в ній символіці початку, вважали за необхідно чинити ритуальні дії, спрямовані на активізацію бджіл наступного року, символічний зачин майбутніх роїв та багатого медозбору. Прийшовши у погріб до бджіл зі свяченою водою, бджолярі зазвичай примовляли: *“Свидро і Свирнородашно, матушно і фириянна, починається не сама од себе, а од Отця, і Сина, і св. Духа, днесь бо єсть св. Зачатіє і св. Анни еже зачат пресвятую діву Бога нашого матір, а яви же і ти мудрість Божію, зачинай на діло своє чисте, на густі меди, на жовті воски Господу Богу на похвалу, а мені рабу Божому (ім'я) на пожиток”* і кропили нею усю пасіку і всіх бджіл⁶⁸⁹. Пасічники Кіровоградщини на Зачаття св. Ганни, застосовуючи прийоми прокреативної та імітативної магії, купували рибу, виймали її печінку, відрізали голову і варили у воді; відваром кропили пасіки, приговорюючи: *“Щоб у моїй пасіці рої зачинались і бджоли, як риба, розмножувались”*⁶⁹⁰. З дня Зачаття св.

⁶⁸⁸ Чорі Ю. Від роду до роду. Звичаєво-обрядові традиції Закарпаття / Ю.Чорі. – Ужгород, 2001. – С. 111 ; Шмайда М. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини / М. Шмайда. – Пряшів, 1992. – Т. 1. – С. 147-148.

⁶⁸⁹ Малороссийские пчеловодные обряды и заговоры (по рукописи XIX в.) // Труды Харьковского предварительного комитета по устройству XII Археологического съезда. – Харьков, 1902. – С. 407 ; Вар. з Чернігівщини : Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний / П. Ефименко. – Москва, 1874. – С. 53 ; Вар. з Київщини : Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольский, 1880. – С. 67 ; Вар. : Rulikowski E. Zapiski etnograficzne z Ukrainy / E. Rulikowski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1879. – Т. 3. – S. 115-116 ; Вар. з Кубані: Павлевский Т. Народные поверья и заговоры, относящиеся к пчеловодству / Т. Павлевский // Кубанский сборник. – Екатеринодар, 1899. – Т. 5. – С. 4.

⁶⁹⁰ Ястребов В. К поверьям относительно пчел / В. Ястребов // Киевская Старина. – Киев, 1897. – Т. LVII. – № 5. – С. 65.

Ганни розпочинався відлік нового року у подільському селі Теперівка Деражнянського р-ну Хмельницької області. За аналогією з зачаттям святої Ганни, вважалося, що з цього дня починалось бджільництво, оскільки бджоли починали мед їсти, а пасічники відвідували бджіл у погребі, щоб вони добре роїлись ⁶⁹¹. У пасічників с. Худоліївка Оболонянського р-ну Лубенської округи (Полтавщина) існувала практика схову вуликів до омшаників, щоб не “висипались” (загинули) бджоли ⁶⁹². Ряд спостережень народного календаря, пов’язаних з бджільництвом, як-от: *“Починають бджоли мед їсти”*, *“ходять у льох (погріб) до бджіл, щоб ті краще роїлись”*, *“Ганночне зачеттє. Як етий празник пройде, то пчолы за мед, а дєжи за хлєб”*, *“на Ганни починают пчолы черет”* ⁶⁹³ здавна приурочувалися до цього свята по всій Україні.

Аналогічно до українських стародавні російські пасічники теж були переконані, що рій “зачинається”, тобто зароджується 9 грудня, в день зачаття св. Ганною діви Марії. Тому в рукописі “Пасічництво” – своєрідному вадемекумі давнього пасічництва, що складався із замовлянь та молитов на різні випадки життя на пасіці, говорилося: *“Прийди в пчільник і штовхай усі вулики... від цього дня почали прибувати, не собою, але від самого Бога Саваофа, Отця і Сина і Святого Духа і Пречистої Богородиці і*

⁶⁹¹ Маховська С. Календарні звичаї та обряди села Теперівка Деражнянського району Хмельницької області / С. Маховська // Берегиня. – Київ, 2010. – № 52. – С. 26.

⁶⁹² Копержинський К. Календар народної обрядовості новорічного циклу / К. Копержинський // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1929. – Вип. 3. – С. 90.

⁶⁹³ Петрушевич А. Общерусский дневник церковных, народных, семейных праздников и хозяйственных занятий, примет и гаданий / А. Петрушевич. – Львов, 1863. – С. 84 ; Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т. 3. – С. 262 ; Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах / А. Ермолов. – СПб., 1901. – Т. 1. – С. 583 ; Толстая С. Полесский народный календарь / С. Толстая. – Москва, 2005. – С. 60 ; Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 367.

всіх святих”⁶⁹⁴. У наведених уявленнях, утворених шляхом симбіозу народних та християнських вірувань, актуалізувалися міцно закладені у свідомості людини традиційного суспільства мисленнєві аналогії, зокрема їх використання в якості логічного підґрунтя певних дій, а також мала місце ініціальна магія, скерована на вчасне пробудження бджіл наступного пасічницького сезону та їх активне включення у звичний трудовий ритм.

Святий вечір. Великим багатством пасічницьких звичаїв і магічних операцій, спрямованих на охорону бджіл, збільшення їх плодючості, ворожінь щодо перспектив медового року, ритуальних заборон певних дій, шкідливих для комах, характеризувався цикл різдвяно-новорічних свят, насамперед Святий вечір як переддень Різдва. Так, на Гуцульщині пасічники не вважали можливим для себе виходити цього дня, за одними віруваннями, з хати (с. Шепіт Путильського р-ну Чернівецької області), за іншими – за межу садиби (с. Зелениця Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області)⁶⁹⁵, щоб бджоли не покидали пасіку під час роїння. Цими ж світоглядними уявленнями зумовлена вимога до бджолярів-лемків залишатися на Святвечір у господі⁶⁹⁶. Керуючись законом подібності, гуцули прагнули, аби все позичене до цього часу повернулося додому (актуалізація в різдвяній обрядовості семантики цілісності, повноти, достатку, надміру усіх можливих господарських щедрот – *У.М.*), аби усі ворота і хвіртки були позамикані⁶⁹⁷; недотримання цих пересторог вело до втечі роїв. Аналогічні засади логіки уподібнення лежали в основі обрядової практики

⁶⁹⁴ Назаров М. Основы старинного пчеловодства по заговорам, собранным во Владимирской губернии / М. Назаров // Этнографическое обозрение. – Москва, 1911. – № 3/4. – С. 62.

⁶⁹⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 413. – Арк. 17 ; Онищук А. Народний календар. Звичаї й вірування, прив'язані до поодиноких днів у році / А. Онищук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 19 ; Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1904. – Т. 7. – С. 16.

⁶⁹⁶ Janota E. Bardyjów. Historyczno-topograficzny opis miasta i okolicy / E. Janota. – Kraków, 1862. – S. 111.

⁶⁹⁷ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1904. – Т. 7. – С. 16.

закарпатських господинь, в оселях яких тримали бджоли, на Святий вечір стільки разів дмухати в кожен вулик, скільки роїв бажали мати від нього наступного року ⁶⁹⁸, а також місцевих пасічників дуже “звиватись”, щоб опісля бджоли “звивалися”, носячи мед ⁶⁹⁹. Типологічно наближеними до описаних були магичні дії, виконувані на Вілію поліськими пасічниками, що “будили” бджіл, тричі хукаючи до вулика зі словами: “*Пчоли мої, рої мої і мед мой*”. Після проведення цієї магичної операції вважалося, що бджоли вестимуться в оселі пасічника, а влітку в його пасіці сідатимуть чужі рої ⁷⁰⁰. Семантику множинності (паралельно із захисною) виявляє практиковане на Покутті перед святковою вечерею посівання маком на пасіці, щоб бджоли “*так сі множили, як сі зернятка множат*” ⁷⁰¹.

Наведені уявлення виступають віддаленим відлунням рецепції Різдва як календарного терміну зимового сонцестояння й архаїчного сприйняття народом його надвечір'я в контексті загальної різдвяної символіки, заснованої, як відомо, на двох домінантних мотивах: контактах зі світом померлих та магії “першого дня”, щасливого початку, прогнозуванні особистого та господарського благополуччя у новому році (що чиниться на Вілію, буде чинитися цілий рік); більшість подій Різдва підпорядковувалися вимогам ініціальної магії. Перший день року, визначальною рисою якого є сакральність, запрограмував усю річну діяльність людини та долю її господарства. Тому всі обряди, здійснені цього дня, виступали магичними діями, спроможними позитивно вплинути як на добробут та здоров'я людей, так і успішне плекання домашніх тварин. Вимога повернути додому усі позичені речі, на думку А. Байбуріна, пояснюється тим, що у свята –

⁶⁹⁸ Об угроруссах / Наука. – Відень, 1893. – № 3. – С. 149.

⁶⁹⁹ Повір'я на поодинокі свята в с. Кальнику (зап. В. Машкаринець) // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1930. – Чис. 1/2. – С. 25.

⁷⁰⁰ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 396.

⁷⁰¹ Левкович І. Українські народні різдвяні звичаї / І. Левкович. – Лондон, 1956. – С. 41.

переломний період космологічної непорядкованості, коли можливі найширші контакти з позаземними таємничими силами, доля людини, сім'ї та господарства може змінитися. Доля дому, яка є неподільною, водночас може бути зосереджена у певному предметі. Тому такими поширеними були уявлення про те, що разом з позиченою річчю дім може покинути щастя, удача. Окрім того, мотив збирання можна розглядати як прояв захисної реакції на домінуючу в цей період тенденцію до розпаду світу ⁷⁰².

Пасічники-лемки на Святвечір (і на усі великі “рокові” свята), застосовуючи імітативну магію, не ходили по горищі (“поді”), щоб їх бджоли не сідали високо і не втікали під час роїння ⁷⁰³. Серед бойків жило переконання в необхідності брати мед з вуликів на свята, тоді бджоли добре вестимуться ⁷⁰⁴. На Південній Лемківщині перед тим як сісти до Святої вечері, пасічники відвідували бджіл і тричі стукали (“кльопкали”) до вуликів, відмовивши “Отче наш”. За першим разом примовляли: “Аби сте, пчоли, дали по два рої”, за другим: “Аби сте, пчоли, не рушили нікого”, за третім: “Аби сте, пчоли, носили меду аж із третього хотаря” (с. Підгороддя Михалівської округи Словаччини) ⁷⁰⁵. Гуцульські бджолярі на Святий вечір обов’язково відвідували бджіл і годували їх ситою. Ритуальне загодовування бджіл, як і всієї домашньої худоби, здійснюване на передріздвяній трапезі, ритуальне “осердя” якої – оновлення світу і вшанування померлих, виступало різновидом магії, основний сенс якої полягав у підвищенні продуктивності тварин та їх захисту від хвороб і злих

⁷⁰² Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб., 1993. – С. 128, 146.

⁷⁰³ Гривна В. Народні звичаї Маковиці / В. Гривна. – Пряшів, 1973. – С. 154 ; Сополига М. Етнографічна спадщина В. П. Латги. III. Бджільництво / М. Сополига // Науковий збірник МУК у Свиднику. – Пряшів, 1994. – Т. 19. – С. 118.

⁷⁰⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 455. – Арк. 50.

⁷⁰⁵ Шмайда М. Повір’я та звичаї / М. Шмайда // Дукля. – Пряшів, 1964. – № 3. – С. 106.

чарів, а також жертвоприношенням і “годуванням” душ предків, вмістилищем яких могли бути домашні тварини, в першу чергу бджоли.

Надзвичайно розповсюдженою серед українців магичною дією на Святий вечір було підкидання куті (“пшениці”) до стелі. Кутя виступала пожертвою, яку приносили невидимим духам предків, присутнім у цей момент в кожній оселі, котрі опікувалися живими родичами і яких поважали як домашніх божеств. Підкидання куті на акціональному рівні виглядало як доправлення жертви догори – місця обителі вищих сил. З допомогою жертви відновлювалися втрачені зв’язки, які в обрядах цього типу мисляться як вертикальні. Світ набував звичних обрисів: своє відділене від чужого, і разом з тим між ними налагоджено міцний зв’язок, запорукою і втіленням якого є жертва. Окрім того у підкиданні куті прочитується наявність семантики верху, зростання, а звідси багатства, родючості рослин і фертильності тварин, що знайшло відображення у відповідних обрядових діях: в Галицькій Русі напередодні Різдва голова родини ворожив щодо благополуччя дому, кидаючи до стелі кутю ⁷⁰⁶. Замовляння, яке приказувалося при виконанні обрядодії, підпорядковувалося основній меті – збільшити плодючість та забезпечити збереження в господарстві домашніх тварин, зокрема, бджіл. У В. Шухевича у розгорнутому описі замовляння знаходимо ключ-підтвердження істинності цього твердження: “Як тільки сядуть всі, набирає газда пшениці у ложку і мече її три рази до стелі. Першого разу кличе три рази прра! і промовляє: *“Аби так йигнита у хаті штрикали та блейли, йик скачет пшениця з землі до стелини!”* Кидаючи другий раз, кличе газда: “Шкне!” і промовляє: *“Аби тельита так рикали та підштрикували, як підштрикує д”горі пшениця та й аби так футко росли, йик футко йде пшениця до стелини!”* Третій раз промовляє: *“Йик ца пшениця летит д”горі і там держит сі купи, так, аби бджоли тримали сі*

⁷⁰⁶ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб., 1993. – С. 188-189 ; Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А. К. Байбурин. – Ленинград, 1983. – С. 180.

кути, та й аби вертали до пасіки, йик сі віройи і аби сідали на землю, йик пшеиця падег до землі!”⁷⁰⁷. Редуковану форму наведеного народного тлумачення семантики підкидання куті до стелі (як небесного локусу перебування душ небіжчиків з жертвоприношенням їм ритуальної страви) ще сьогодні зустрічаємо на Бойківщині: “Дай, Боже, і рік тепер діждати, а від року на многії літа, ведітьса воли, корови і пчолн” (с. Полянця Долинського р-ну Івано-Франківської області); “аби сі брикали воли і корови ! Та й ми аби були здорові ! Та й аби добре роїлися бджоли !” (с. Цінев Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області)⁷⁰⁸ та Волині: “На врожай, на бджоли, на щастя, на здоров’я” (сс. Сокіл, Желдець Кам’янка-Бузького р-ну Львівської області)⁷⁰⁹. Типологічно схожу, проте скорочену лише до згадки про фігурантів пасічницького господарства вербальну формулу в минулому застосовували при підкиданні куті і бджолярі Київщини: “Дай, Боже, щоб бджоли роїлись”⁷¹⁰, а більш розгорнуту: “Най сі з медом роят пчолн, а в нас бугаї-корови” – мешканці Західного Поділля⁷¹¹.

Описана обрядова дія, яка виконувала поряд з магичною, і мантичну функцію, в різних етнографічних районах України, та й навіть в окремих селах одного району, різнилася деталями. Так, на Покутті, Опіллі, Надсянні, Волині та Волинському Поліссі на початку святвечірньої трапези діти імітували голоси різних домашніх тварин, серед них й бджіл – “брінь!

⁷⁰⁷ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1904. – Т. 7. – С. 14.

⁷⁰⁸ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 468. – Арк. 7 ; Василечко Л. Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір’я / Л. Василечко. – Львів, 2012. – С. 7.

⁷⁰⁹ Зап. У. Мовна 1 вересня 2004 р. у м. Львові від Сидоровського Ярослава Андрійовича, 1934 р. н., уродженця с. Сокіл (колись – Желдець) Кам’янка-Бузького р-ну Львівської області

⁷¹⁰ Сементовский А. Заметки о народных праздниках / А. Сементовский // Киевские губернские ведомости. – Киев, 1850. – № 18. – С. 137-138.

⁷¹¹ Левкович І. Українські народні різдвяні звичаї / І. Левкович. – Лондон, 1956. – С. 41.

брінь!”, “бжінь! бжінь!”, “бзьом! бзьом!” або “бз-з-з!” *, що мало означати прохання, аби бджоли велися (найближчі типологічні паралелі – роїлися, при роїнні сідали у вулик), а вже тоді господар кидав кутю до стелі ⁷¹². На Овруцькому Поліссі зберігся схожий з описаним звичай наслідувати звуки бджіл лише не дітьми, а самим головою сім’ї (в момент перенесення горщика з кутею від печі на покуть він “гудів для бджіл”) ⁷¹³. Обрядове відтворення голосу бджіл (гудіння, дзижчання) проектувалося на відповідний акустичний код – акустичну численність комах, якими пасічник упродовж року жадав поповнити своє господарство. Міфологічне мислення трактує цю практику як магічну реальність, що має шанс стати об’єктивною реальністю, а отже позитивно вплинути на роїння, приплід та загалом плекання комах.

У тих місцевостях Середньої Наддніпряниці, де кутя фігурувала як остання страва Святої вечері, першу її ложку перед споживанням кидали до стелі, а тоді спостерігали за польотом і примічали наступне: коли кутя прилипла до стелі, то бджоли добре роїтимуться, а коли відпала, роїв буде

* Дослідники вважають, що специфіка акустичних засобів, які застосовувались у ритуалі, зокрема імітація “природних” звуків, виявляється у тому, що вони були чужими, нелюдськими, й використовувались для досягнення необхідного контакту між двома світами. Обрядова звукоімітація голосів домашніх тварин, яка сприяла їх успішному розведенню, відома усім слов’янам. Див. детальніше: Усачева В. В. Звукоподражание / В. В. Усачева // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 1999. – Т. 3. – С. 297-298.

⁷¹² Mroczo F. K. Śniatyńszczyzna / F. K. Mroczo // Przewodnik Naukowy i Literacki. – Lwów, 1897. – Т. 25. – С. 298 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 17 ; Спр. 559. – Арк. 7, 25, 34, 43 ; Дмитренко А. Пасічницький календар українців осінньо-зимового циклу як прояв трансформації давніх язичницьких обрядодій під впливом християнства / А. Дмитренко // Минуле й сучасне Волині й Полісся : народне мистецтво і духовність. – Луцьк, 2005. – Вип. 15. – С. 97 ; Толстая С. Полесский народный календарь / С. Толстая. – Москва, 2005. – С. 473.

⁷¹³ Сикачинский В. О суевериях, встречаемых на праздник Рождества Христова в Киевском уезде / В. Сикачинский // Киевские губернские ведомости. – Киев, 1860. – № 30. – С. 188 ; Кутельмах К. Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків / К. Кутельмах // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1999. – Вип. 2: Овруччина. 1995. – С. 204.

обмаль ⁷¹⁴. Кутю, що причепилася до стелі, відривали і згодом давали бджолам, щоб ті не боялись чужих бджіл, котрі на них нападуть ⁷¹⁵. У південних районах України голова сімейства зачерпнувши ложкою кутю, кидав нею в стелю, а потім уважно розглядав розташування зерен пшениці; за його поняттями, – це живе і точне зображення стану бджільництва наступного літа. Коли кутя купкою прилипла до стелі – значить буде багато роїв, а коли розкидалася – бджоли розлетяться ⁷¹⁶. На теренах Буковини з підкинутої догори куті ворожили наступне: якщо усі зерна пшениці або багато з них прилипнуть до стелі, то рік, що наставав, буде врожайним для бджіл ⁷¹⁷.

Традиційного святвечірнього звичаю “ловити бджолині рої” (правда з локальними відмінностями) беззастережно дотримувались пасічники Поділля. Господар-подолянин, набравши повну ложку куті, перш ніж скуштувати її, кидав до стелі, вважаючи, що цим магічним актом запевнює собі успішне ведення пасіки наступного року. Скільки зерен, не приліпившись, впаде у підставлену долоню, стільки роїв пасічник сподіватиметься отримати. За свідченням А. Свидницького, під час вечері власник пасіки першим брав кутю ложкою, з’їдав три ложки і набирав трохи в четвертий раз; набране цього разу він підкидав догори, намагаючись зловити назад у ложку зерно, що відскочило від стелі. Чисельність пійманих зерен проектувалася на можливу чисельність пійманих улітку роїв. Велика

⁷¹⁴ Сикачинский В. О суевериях, встречаемых на праздник Рождества Христова в Киевском уезде / В. Сикачинский // Киевские губернские ведомости. – Киев, 1860. – № 30. – С. 189.

⁷¹⁵ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 16.

⁷¹⁶ Комарницкий А. О пчеловодстве как христиански-народном промысле в России вообще и в Новороссийском крае и Бессарабии в особенности. – Одесса, 1856. – С. 16-17.

⁷¹⁷ Несторовский П. Бессарабские русины : историко-этнографический очерк / П. Несторовский. – Варшава, 1905. – С. 133.

кількість куті, прилиплої до стелі, вказувала на настання “медного” року ⁷¹⁸. У Літинському повіті господар, з’ївши першу ложку куті, другу кидав до стелі. Якщо до неї приліпилось чимало маку і пшениці, це ознака, що йому добре вестиметься пасіка ⁷¹⁹. Магічна практика підкидання куті на Святий вечір подекуди на Західному Поділлі (Скалатщина) називалась киданням “роя” (“роєм” звалось те, що причепилось до стелі): у якому напрямку простяглася більша пляма, туди й будуть рої тягтися ⁷²⁰. Здебільшого першу ложку куті відправляли до стелі пасічники Тербовельщини (Тернопільщина): коли вона купкою причіплялася на стелі, то вказувала на щастя господаря щодо ловлі роя, коли розліталась – на втечу роя ⁷²¹; втім, у с. Кобиловолоки кидали до стелі другу ложку з пшеницею, очікуючи влітку надмірного роїння бджіл ⁷²². Три ложки куті підкидали до стелі мешканці Підгаєччини, щоб “бджоли (рої) велися”. Якщо багато куті прилипло до стелі, то вважалося, що “бджоли будуть добре роїтися, сидатимуть біля вуликів і не втечуть” ⁷²³. Аналогічно на Чортківщині голова сім’ї тричі підкидав ложкою кутю до стелі, а його домочадці ловили спадаючі зернини, вірячи, що чим більше зерна зловлять, тим краще будуть вестися бджоли і

⁷¹⁸ Свидницький А. Великдень у подолян / А. Свидницький // Основа. – СПб., 1861. – Т. 11/12. – С. 60.

⁷¹⁹ Данильченко Н. Етнографические сведения о Подольской губернии / Н. Данильченко. – Каменец-Подольский, 1869. – Вып. 1. – С. 38.

⁷²⁰ Кононенко П. Народна пожива у Скалатському повіті (с. Коршилівка) / П. Кононенко // Матеріали до української етнології. – Львів, 1918. – Т. 18. – С. 79.

⁷²¹ Bayger J. Powiat Trembowelski. Szkic geograficzno-historyczny i etnograficzny / J. Bayger. – Lwów, 1899. – S. 67.

⁷²² Ковальська-Барабаш С. Спомин про Кобиловолоки / С. Ковальська-Барабаш // Тербовельська земля. Історично-мемуарний збірник. – Нью-Йорк ; Сідней ; Торонто, 1968. – С. 700.

⁷²³ Папіж В. Деякі релігійні обряди і звичаї Підгаєччини / В. Папіж // Підгаєцька земля : історично-мемуарний збірник. – Детройт, 1980. – С. 73 ; Дурбак І. Як святкували Різдво в Новосілці (спогад з початку ХХ ст.) / І. Дурбак // Там само. – С. 573.

розмножуватись бджолині рої ⁷²⁴. На Бережанщині (сс. Лапшин, Вулька) господар кидав пшеницю до стелі, а присутні ловили її у ложки: хто скільки зерен зловить, стільки й роїв отримає наступного року ⁷²⁵. Аналогічно чинили й мешканці надзбручанських сіл Дубівці Тернопільського р-ну, Раштівці та Сорока Гусятинського р-ну Тернопільської області – перед початком куштування пшениці, dopravляли її ложкою до стелі, аби проведенням цієї магичної дії забезпечити плодючість комах (“щоб бджоли роїлися”). Відмінність полягала лише у тому, що пшениця, яка зосталася на стелі, гарантувала не багатий на мед рік чи успішне ведення пасічницького господарства, а збереженість бджіл у пасіці під час роїння ⁷²⁶. Після завершення вечері господар кидав до стелі “пшеницю” на Борщівщині: *“Як зловиси, будут добре рої (бджоли) лапатиси”* ⁷²⁷.

Виявом ініціальної магії щасливого зачину була поширена на Поліссі практика якомога раніше починати святвечірню трапезу – пасічники вважали за необхідне вечеряти рано, щоб навесні раніше виходили у бджіл рої ⁷²⁸. Знявши кришку з горщика з кутею, поліщуки спостерігали чи є і з якого боку більше на ній роси, з того боку можна очікувати майбутній приліт бджолиних роїв й відповідно ладнали навесні вулики ⁷²⁹. На Овруччині господар, підкидаючи першу ложку куті до стелі, щоб бджоли

⁷²⁴ Opacki J. Zwyczaje i wierzenia ludowe na Podolu / J. Opacki // Znicz Podola. – Tarnopol, 1936. – № 1. – S. 8.

⁷²⁵ Moszyński K. Obrzędy, wiara i powieści ludu z okolic Brzeżan / K. Moszyński // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków, 1914. – T. 13. – S. 153.

⁷²⁶ Галька И. Народныи звычай и обряды зъ надъ Збруча / И. Галька. – Львов, 1861. – Ч. 1. – С. 12.

⁷²⁷ Колтатів С. Сільськогосподарсько-релігійний календар вільховеччан або ж рік у обрядах, звичаях, обичаях, ворожіннях, віруваннях, роботах та розвагах / С. Колтатів // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 к. – Т. 11. – Арк. 50.

⁷²⁸ Зеленин Д. Описание рукописей ученого Архива РГО. – Петроград, 1914. – Вып. 1. – С. 278 ; Доманицький В. Народний календар у Ровенським повіті Волинської губернії // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 82.

⁷²⁹ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 533-534.

добре роїлися, прогнозував таке: коли зерна прилипнуть до стелі, рої сідатимуть на своїй пасіці, а коли впадуть на стіл – полетять в чужу ⁷³⁰.

Збереженість бджіл у господарстві пасічника, їх добре роїння, а отже успішне функціонування пасічницького господарства провокувало кидання хазяїном куті до стелі і на думку пасічницького загалу Волині. Так, на Старокостянтинівщині (Хмельниччина) Свята вечеря у пасічника закінчувалась підкиданням першої ложки куті до стелі з примовлянням: “Щоб рої сідали” ⁷³¹. На теренах Житомирщини той факт, що кутя прилипала до стелі, трактували в сенсі майбутнього успішного ведення пасіки ⁷³². У с. Немолів (Немилів) Радехівського р-ну Львівської області кількість прилиплих до стелі зерен означала відповідну кількість зловлених пасічником бджолиних роїв. У с. Березівка цього ж району першим кутю куштував господар, хрестив її і тричі кидав до стелі, щоб роїлися бджоли ⁷³³. Аналогічно у с. Тур’є Буського р-ну Львівської області батько підкидав до стелі першу ложку куті на роїння бджіл ⁷³⁴. У с. Могильна Володимир-

⁷³⁰ Дмитренко А. Пасічницький календар українців осінньо-зимового циклу як прояв трансформації давніх язичницьких обрядодій під впливом християнства / А. Дмитренко // *Минуле й сучасне Волині й Полісся : народне мистецтво і духовність*. – Луцьк, 2005. – Вип. 15. – С. 97.

⁷³¹ Теодорович Н.И. Волынь в описаниях городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и других отношениях. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии / Н. И. Теодорович. – Почаев, 1899. – Т. 4 : Староконстантиновский уезд. – С. 152.

⁷³² Kopernicki I. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wolyniu z materjałów zebranych przez Z. Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim / I. Kopernicki // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. – Kraków, 1887. – Т. 11. – S. 144.

⁷³³ Беньковский И. Поверья, обычаи, обряды, суеверия и приметы, приуроченные к “Риздвяным Святам” / И. Беньковский // *Киевская старина*. – Киев, 1896. – Т. 52. – № 1. – С. 2 ; Gloger Z. Przesady pszczolarskie, myśliwskie i rolnicze / Z. Gloger // *Biblioteka Warszawska*. – Warszawa, 1876. – Т. 4. – S. 553 ; Смаль-Стоцький С. Немолів / С. Смаль-Стоцький // *Надбужанщина, Сокальщина, Белзчина, Радехівщина, Каміначчина, Холмщина і Підляшшя: історико-мемуарний збірник*. – Нью-Йорк; Париж; Сидней; Торонто, 1989. – Т. 2. – С. 281 ; Хом’як М. Фольклорна традиція села Березівка (на прикладі календарної обрядовості) / М. Хом’як // *Брідщина – край на межі Галичини й Волині*. – Броди, 2010. – Вип. 3. – С. 113.

⁷³⁴ Куриляк С. Моє село (Тур’є Буського району на Львівщині) / С. Куриляк. – Львів, 2010. – С. 42.

Волинського повіту кидали до стелі не першу, а останню ложку куті, “щоб бджоли роїлись”, і за її прилиплою до стелі кількістю передбачали благополучну зимівлю та активне літнє роїння комах ⁷³⁵. На Ковельщині пасічник набирав першу ложку куті і кидав її до стелі. Якщо кутя приставала до неї, це означало, що майбутнього літа бджолині рої будуть благополучно сидати на пасіці; якщо ж кутя не приліпилася до стелі, а впала на стіл, усі рої відлетять до чужої пасіки ⁷³⁶. У Луцькому повіті першу ложку куті, сівши до столу, споживав господар, а друга – призначена для підкидання до стелі: чим більше зернин причепиться до неї, тим більше у господарстві буде бджіл, тим краще вони роїтимуться. Польський етнограф ХІХ ст. С. Лагуна, навівши у своєму рукописному народному календарі цей святвечірній бджолярський звичай, доволі продуктивно спробував витлумачити його семантику в сенсі містичного значення бджоли та поширеного народного уявлення душі в іпостасі бджоли. Обряд підкидання куті до стелі, на його думку, був різновидом пожертви на честь померлих предків, душі яких, подібно до бджіл, знаходили відповідний харч у куті, заправленій медом ⁷³⁷. Розвиваючи думку дослідника, додамо, що натомість душі померлих родичів, прийнявши приємну їх серцю пожертву, були готові обдаровувати своїх нащадків майбутнім успішним веденням їх господарства, в тому числі і пасічницького, захистом комах від хвороб, шкідників, втечі і злих чарів.

Поширеною святвечірньою магичною практикою було підкидання куті під стелю на території Надсяння з мотивацією активізації роїння бджіл: “*Жеби ся пчоли роїли добре*” (с. Липовець), “*колись на Святий вечір*”

⁷³⁵ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т. 3. – С. 263.

⁷³⁶ Ковалев И. И. Живая летопись волинского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 26.

⁷³⁷ Laguna S. Kalendarz podaniowy / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4437. – С. 604, 614.

підкидали кутю до стелі, щоб бджіл було багато” (с. Лужки); “підкидали кутю до повали, шоби сі пчоли рояли” (с. Віжомля), “кидали кутю до стелі на Святий вечір, щоб роїлися пчоли” (с. Новосілки), “підкидали кутю, щоб бджоли роїлися” (с. Бунів), “кидали кутю до стелі, вчепилася, щоб бджоли роїлися. Кидали тільки ті, хто мав бджоли” (с. Чернилява – усі Яворівського р-ну Львівської області)⁷³⁸.

Обрядова практика підкидання до стелі першої ложки куті, спрямована на успішне роїння бджіл, була добре відомою і на Опіллі. Так, на Бібреччині прогнозували, що коли мак з медом вчепиться до стелі, а пшениця впаде додолу, то це прикмета активного роїння бджіл та достатку меду⁷³⁹. У с. Басівка, що біля Львова, вважалося: скільки зерен пшениці впаде на підставлену руку, стільки господар матиме роїв бджіл⁷⁴⁰. Підкидання другої ложки куті вгору у деяких місцевостях Підгір'я, Покуття, Поділля, гуцульсько-бойківського пограниччя зафіксувала І. Левкович. Так, у смт. Битків Надвірнянського р-ну, с. Клубівці Тисменицького р-ну Івано-Франківської області, с. Прошова Тернопільського р-ну Тернопільської області, сс. Лісятичі та Пукеничі (Покиничі) Стрийського р-ну Львівської області це – “на пчоли”; якщо хтось зловить спадаючу кутю, то буде мати щастя до бджіл, “на нього сяде рій” – ловитиме рої, котрі не втікатимуть⁷⁴¹. На теренах Покуття – у с. Іспас (тепер – с. Гірське Косівського р-ну) та с. Товмачик Коломийського р-ну газда підкидав першу ложку куті, щоб роїлися бджоли; у с. Городниця Городенківського р-ну кидав її три рази – хто з домашніх зловить її на льоту (“іме на повітря”), той влітку “зловит

⁷³⁸ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 6, 7, 12, 13, 25, 67.

⁷³⁹ Горбач О. Фольклор села Романова / О. Горбач // Горбач О. Шлях зі Сходу на Захід. Спогади. – Львів, 1998. – С. 114 ; Gustawicz B. Kilka szczegółów ludoznawczych z powiatu Bobreckiego / B. Gustawicz // Lud. – Lwów, 1902. – Т. 8. – S. 372.

⁷⁴⁰ Zieliński L. Lud Basiowiecki. Jego pieśni, zwyczaje i wierzenia / L. Zieliński // Wisła. – Warszawa, 1890. – Т. 4. – S. 787.

⁷⁴¹ Левкович І. Українські народні різдвяні звичаї / І. Левкович. – Лондон, 1956. – С. 20, 41.

роя”; у сс. П’ядики, Назурна, Шепарівці, Окресинці, Люча Коломийського р-ну господар спочатку куштував три ложки куті, а четверту підкидав догори – багато приліплених до повали зерен віщувало медовий рік, а у с. Чортовець Городенківського р-ну – добре ведення пасіки; у с. Великий Ключів Коломийського р-ну батько тричі кидав “пшеницю” ложкою до стелі, аби “бджоли роїлися і не покидали “пень”⁷⁴². У сс. Белелуя та Борщів Снятинського р-ну (усі – Івано-Франківської області) господар кидав вверх першу ложку куті, а вся родина підставляла ложки й кожен намагався зловити принаймні одну зернину (варіант – найбільше зерна) для того, аби зловити цього року бджолиний рій (варіант – аби велись бджоли)⁷⁴³. Аналогічна обрядова картина спостерігалася й на Бойківщині, зокрема у різних населених пунктах Долинського р-ну Івано-Франківської області. Так, у сс. Поляниця, Росточки, Струтин, Тяпче господар кидав “пшеницю” один раз, а у сс. Кальна, Старий Мізунь, Підліски – тричі⁷⁴⁴. На Старосамбірщині з підкинутої наприкінці вечері до стелі ложки куті висновували таке – скільки зерен прилипло до стелі, стільки влітку господар зловить роїв бджіл (“імит мухи”)⁷⁴⁵. Добрим знаком для майбутнього плекання бджіл (“добрий рік на бджоли”) було приліплення підкинутої до

⁷⁴² Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków, 1882. – Т. 1. – S. 82-84, 86 ; Святкові звичаї на Покутті // Жіноча воля. – Коломия, 1937. – № 1/2. – С. 3 ; Савчук М. Від Пилипівки до Говіння / М. Савчук. – Коломия, 2003. – С. 18.

⁷⁴³ Марусик П. Белелує, колиско моя! Історія, етнографія, побут покутського села / П. Марусик. – Галич, 2000. – С. 51 ; Розвадовський М. Моє лелечине село / М. Розвадовський. – Снятин, 2005. – С. 127.

⁷⁴⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 468. – Арк. 7, 12, 15, 23, 28 ; Домбчевська І. Різдвяні звичаї у Струтині нижнім / І. Домбчевська // Життя і Знання. – Львів, 1938. – Чис 1. – С. 28 ; Дучимінська О. Різдвяні і святойорданські звичаї в селі Тяпча (Східна Бойківщина) / О. Дучимінська // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1938. – Чис. 10. – С. 56.

⁷⁴⁵ Řehoř F. Kalendářik z národního života Bojkův / F. Řehoř // Zlatá Praha. – Praha, 1895. – N 50. – S. 595 ; Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки прив’язані до днів в тижні і до рокових свят / М. Зубрицький // Матеріали до української етнології. – Львів, 1900. – Т. 3. – С. 55.

стелі “пшениці” на Буковині ⁷⁴⁶. Карпатські пасічники, зловивши кутю, що падала зі стелі, мовили: “*Упали мені пчоли*” (ставили у залежність від цієї магічної практики несподіваний приліт чужого рою) або: “*Аби се так пчоли роєли!*” (та плодючість комах). Кількість зерен, що пристала до стелі // впала на долоню, означала кількість сподіваних цьогоріч бджолиних роїв.

Ворожіння на Святвечір за прилиплою до // відсталою від стелі кутею, що передбачало багатий на мед і щасливий для роїння та ведення бджіл рік, широко побутували не лише на Україні, а також далеко поза її межами. Типологічно близькою до описаної магічною дією було кидання “пшениці” додолю, виконуване румунами на Водохреща ⁷⁴⁷, яке мало на меті активізувати роїння комах.

На Гуцульщині спостерігаємо побутування обрядових регламентацій, пов’язаних з бджолами, в яких обмежувалося використання вербальних засобів, а передбачалося здійснювати певні дії у повній тиші. Так, власник бджіл і члени його родини після споживання Святої вечері сідали посеред хати на долівку. Сиділи так мовчки “маленько”, а встаючи, промовляли: “*Аби так тихонько у нашій пасіці, йик було у нас тихонько дома, аби так бджоли зтихонька сідали, як ми тут!*” ⁷⁴⁸. Подекуди (с. Білоберезка Верховинського р-ну Івано-Франківської області), разом сівши на долівку, присутні на вечері низько вклонялися до землі, аби “*рої низько сідали*” ⁷⁴⁹. Аналогічно чинила на Святвечір сім’я поліського пасічника: після перенесення горщика з кутею з печі на покуть усі сідали трошки посидіти,

⁷⁴⁶ Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине / Г. Купчанко // Записки Юго-Западного отдела импер. Русского географического общества. – Киев, 1875. – Т. 2. – С. 360.

⁷⁴⁷ Салманович М. Румыны / М. Салманович // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. – Москва, 1973. – С. 295.

⁷⁴⁸ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1904. – Т. 7. – С. 15.

⁷⁴⁹ Дучимінська О. Різдвяні звичаї в селі Білоберезці / О. Дучимінська // Жіноча доля. – Коломия, 1935. – Чис. 1. – С. 3.

щоб “пчоли сїдали”⁷⁵⁰. Така магїчна практика ґрунтувалася на усвідомленні результативності застосування імітації людсьми поведінки тварин (бджіл) для отримання бажаних дій з їхнього боку. Аналогічна мотивація лежала в основі нагадувань новорічним посівальникам на Середній Наддніпрянщині та Слобожанщині: “Сядь же у нас да посидь, щоб усе добре у нас сїдало: кури, гуси, качки, рої, старости”⁷⁵¹.

У пасічників-бойків існував святвечірній звичай класти собі до взуття солом’яні устілки, а на Новий рік перевертати задом наперед. Згодом їх виймали, сушили і підкурювали ними у пасіці⁷⁵². Ідентичний бойківському звичай занотував на Покутті О.Кольберг⁷⁵³. Такі дії мали нагадати бджолам про швидке настання весни і спонукати їх до пильної праці в новому робочому сезоні, початок якого символізував прихід Нового року.

У с. Підліски Долинського р-ну Івано-Франківської області (Бойківщина) нами зафіксований специфічний бджолярський звичай – на Святий вечір з хлібом обходити довкола пасіки, щоб бджоли велися й не покидали господарство⁷⁵⁴. Характерна для нього карпогонічна функція, яка виявляється у використанні хліба – осередку вітальної сили, притаманної зерну, поєдналася з семантикою кола як магїчного оберегу, який не дозволяє комахам полишати межі рідної пасіки.

⁷⁵⁰ Матеріали науково-дослідних робіт за 1999 р. з теми “Народне харчування”. Матеріали збрала і опрацювала Н. Боренько. – Львів, 2000 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 88. – Арк. 381.

⁷⁵¹ Чубинский П. Календарь народных обычаев и обрядов / П. Чубинский. – Київ, 1993. – С. 5 ; В. Щ. Пища и питье крестьян-малороссов с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами / В. Щ. // Этнографическое обозрение. – Москва, 1899. – № 1/2. – С. 312.

⁷⁵² Lubicz-Czerwiński I. Okolica Za-Dniestraska między Stryjem i Lomnicą / I. Lubicz-Czerwiński. – Lwów, 1811. – S. 198.

⁷⁵³ Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków, 1883. – Т. 3. – S. 154.

⁷⁵⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 468. – Арк. 28.

Пасічники Київщини на Святий вечір мали за звичай наливати у горщик розведений водою мед й закопувати його на покуті під лавою; при цьому хазяїн чи хазяйка, щоб бджоли влітку не покидали пасіку й краще роїлись, приговорювали: *“Як в цей Святий вечір збираються до вечері великі, малі, багаті, бідні, ситі, голодні, п’яні, тверезі, так, щоб у моїй пасіці всі бджоли збирались і по уликах сідали”*⁷⁵⁵. Інший засіб утримання бджіл у господарстві – закопати у пасіці горщик з вареною пшеницею і щільниковим медом з наступним замовлянням: *“Як ця пшениця і цей мед не можуть вийти з землі, так щоб і мої бджоли не могли повтікати з пасіки”*⁷⁵⁶. Це приклади обрядових дій з використанням паралелістичних двохчлених замовлянь, побудованих з використанням прийому порівняння, в основі яких лежить магічний принцип аналогії. Сутність замовлянь-порівнянь полягає у вербальному чи акціональному зіставленні двох явищ (за схемою “як – так”: перший член заговірної формули те, що порівнюється, другий – те, з чим порівнюється), яке в кінцевому підсумку має тягти за собою реалізацію бажаного в реальності внаслідок перформативного характеру замовляння.

Різдво. Однією з ключових точок осінньо-зимового календарного циклу, сакральним часом з огляду на неабияку результативність заклиально-магічних обрядових дій, виконуваних для забезпечення успішного ведення пасіки, активного роїння бджіл, здоров’я та

⁷⁵⁵ Подольский В. Пчеловодные поверья. I. Малорусские / В. Подольский // Труды Вольного экономического общества. – СПб., 1882. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 195 ; Сементовский А. Заметки о народных праздниках / А. Сементовский // Киевские губернские ведомости. – Киев, 1850. – № 16. – С.122 ; Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольский, 1880. – С. 46 ; Вар. з Кубані : Павлевский Т. Народные поверья и заговоры, относящиеся к пчеловодству / Т. Павлевский // Кубанский сборник. – Екатеринодар, 1899. – Т. 5. – С. 5.

⁷⁵⁶ Подольский В. Пчеловодные поверья. I. Малорусские / В. Подольский // Труды Вольного экономического общества. – СПб., 1882. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 195 ; Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольский, 1880. – С. 46 ; Вар. : Rulikowski E. Zapiski etnograficzne z Ukrainy / E. Rulikowski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1879. – Т. 3. – S. 116 ; Вар. з Чернігівщини : Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний / П. Ефименко. – Москва, 1874. – С. 54 ; Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 466.

благополуччя комах, було для українських пасічників Різдво. Цього дня бджолярам звучали побажання добрих роїв у контексті величальних господарських колядок ⁷⁵⁷, для яких, у першу чергу, характерні заклинальні формули. Первісно тексти, що супроводжували архаїчний обряд колядування, були заклинальними ⁷⁵⁸.

Кожна пасічницька коляда в українців завершувалась заклинальним віншуванням-рефреном:

*Дай, же ти, Боже, та в хаті ситно,
У хаті ситно, на двір прибитно.
В пасіці бджоли из роєчками,
Из роєчками, пароєчками!
Ой, дай, Боже! ⁷⁵⁹ (Гуцульщина)*

*Дай вам, Боже, в пасіці рійно,
В пасіці рійно, в оборі гнійно,
В пасіці рійно, в коширі плідно ⁷⁶⁰ (Покуття)*

*Дай вам, Боже, в полі і в дворі –
В дворі і в полі, в пасіку, долі.*

⁷⁵⁷ Головною функцією величальних колядок є звеличення адресата обрядового тексту та запевнення йому відповідних користей на наступний рік внаслідок перформативного характеру твору та віри в магію слова, висловленого за конкретних обставин конкретним адресантом. Див. : Гойсак В. Мовна картина світу, відображена в народних колядках з Лемківщини / В. Гойсак. – Горлиці, 2010. – С. 37-38.

⁷⁵⁸ Виноградова Л. Н. Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые песни / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. – Москва, 1978. – С. 8.

⁷⁵⁹ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1904. – Т. 7. – С. 20.

⁷⁶⁰ Гнатюк В. Колядки і щедрівки / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1914. – Т. 35/36. – С. 16.

*Щоб ваша бджола все медна була,
У поле йшла, виграваючи,
А з поля йшла, спочиваючи,
В тічки ввійшла, сіла, спочила –
Сіла, спочила, весь мед зложила*⁷⁶¹ (Поділля)
*Вінчую вам, вінчую,
Жеби ся вам корови доїли.
А пчоли роїли, роїли*⁷⁶² (Лемківщина)

Наведений рефрен, за класифікацією Л. Виноградової, належить до типу обрядового побажання – “Хай буде так!”⁷⁶³. Як дієвий засіб у ньому використовується прийом перелічення локусів утримання домашніх тварин, зокрема бджіл, завдяки якому досягається ефект побажання надміру щедрот та нагромадження матеріальних благ, пов’язаних з їх плеканням, зоологічної наповненості освоєного людиною, обжитого простору, тобто тут констатуємо наявність моделі переліку бажаного і усталених (клішованих) формул множинності. У віншуванні знаходить свій яскравий вияв магія слова, тобто виголошене колядниками побажання виступає перформативом⁷⁶⁴, заснованим на народній вірі у його магічну, ба більше – сакральну силу. Слово для представника міфологічного світогляду виступає аналогом самої

⁷⁶¹ Свидницький А. Великдень у подолян / А. Свидницький // Основа. – СПб., 1861. – Т. 11/12. – С. 62.

⁷⁶² Шмайда М. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини / М. Шмайда. – Пряшів, 1992. – Т. 1. – С. 213.

⁷⁶³ Виноградова Л. Н. Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые песни / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. – Москва, 1978. – С. 9.

⁷⁶⁴ Поняття перформативності, яке раніше використовувалося виключно в лінгвістиці, у філософії ХХ ст. набуло чітко вираженого тілесного акценту: “Інценуючий та виконуючий характер дії, мови і поведінки, тісно пов’язаний з тілом людини, називається перформативним” (Див. : Вульф К. Антропология : история, культура, философия / К. Вульф. – СПб., 2008. – С. 273). Тобто перформативними є більшість культурних видів діяльності людини.

дії, тому обрядове побажання великого приплоду бджіл виявляється магичною реальністю, оскільки подібна вербальна прокламація зумовлює її втілення в майбутньому життєвому повсякденні, а тому безсумнівно забезпечить бажане господарське благополуччя.

Аналогічно на Опіллі колядники зі свого обширного пісенного репертуару підбирали відповідного змісту колядку для пасічника, у якій його віншували, бажаючи, “*щоб велося все господарство, й пасіка велася добре*”⁷⁶⁵. Наприклад, у с. Вирів Кам’яно-Бузького р-ну Львівської області побутувала наступна колядка:

*Дай нам, Боже, для пчілок,
Щоб цвіток давав медок,
Щоби воску наліпили,
А ви – свічок наробили...*⁷⁶⁶

На Поліссі та почасти Волині як ареалах розвинутого бджільництва та резерватах його архаїчних форм перед виконанням колядної церемонії повсюдно була поширена обрядова практика з боку колядників ставити запитання господарю: “Кому співати?” У разі відповіді: “Пчолам” пасічнику здебільшого виконували колядку “Ой із-за гори виходять хмари” або “Шумить, гуде”, у якій домінує наступний поетичний образ – величезний рій бджіл носить у повітрі, попереду летить матка, яка заохочує своїх “дітей” сісти у бортях господаря і наносити йому достаток меду та воску:

*Шумить, гуде, дубровою йде...
Пчолонька-мати пчолоньку веде:
Пчолоньки мої, дітоньки мої,*

⁷⁶⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 16.

⁷⁶⁶ Содомора А. Наодинці зі словом / А. Содомора. – Львів, 1999. – С. 439.

*Ой де ж ми будем при саду мати
Рої роїти і меди носити ?
Будемо ми при саду рої роїти
І меди носити у пана-господаря,
У єго бортях і в єго новицях:
Медок солодок пану-господару,
Жовтії воски Богу на свічу ⁷⁶⁷.*

У карпатській та поліській/волинській народній колядковій традиції, що виступала духовним осердям Різдва, спостерігалось побутування складних за внутрішньою образною системою текстів, за висловом М. Грушевського, “магічних заклять на щастя, опертих на вірі в чудодійну здібність слова наводити те, що ним сказане” ⁷⁶⁸ з описом бажаної події як доконаного факту та гіперболізації багатства господаря:

*Ой, наш паночку, господаречку,
Господаречку, на ім'я Іване,
Господь ти ходить по пасіченьках
Кладе пчолоньки на три лавоньки,
А первинчики чом на чотири,*

⁷⁶⁷ Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел / П. Чубинский. – СПб., 1872. – Т. 3. – С. 392 ; Вар. : Довнар-Запольский М. Песни Пинчуков / М. Довнар-Запольский. – Киев, 1895. – С. 143 ; Этнографические материалы, собранные В. Кравченко в Волынской и соседних с ней губерниях // Труды общества исследователей Волыни. – Житомир, 1911. – Т. 5. – С. 34 ; Пархоменко Т. Поетичні образи бджоли в колядній пісенності на Українському Поліссі / Т. Пархоменко // Народна творчість та етнологія. – Київ, 2001. – № 1/2. – С. 71-72 ; Говірка села Машеве Чорнобильського району. Ч. 1: Тексти. – Київ, 2003. – С. 407 ; Ковальчук В. Народна музика Рівненського Полісся / В. Ковальчук. – Рівне, 2009. – С. 29-30, 31-32 ; Рибак Ю. Пісенна творчість / Ю. Рибак // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 289-290 ; Вар. з Волині : Kopernicki I. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wolyniu z materialów zebranych przez Z. Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiahelskim / I. Kopernicki // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1887. – Т. 11. – С. 156.

⁷⁶⁸ Грушевський М. Історія української літератури / М. Грушевський. – Київ, 1993. – Т. 1. – С. 136.

*А неройнички все окромішне,
А на рок Бог дасть та й еше больше* ⁷⁶⁹.

(с. Тишівниця Сколівського р-ну Львівської області)

*Ой, в господаройка, як стародавно
Стоят пчілойки і три пасічойки,
Теперки мо три, даж Біг на рік і штири* ⁷⁷⁰.

(с. Смільник, Польща)

*В тебе на дворі радість Божія:
Всі ж ти ся пчілки та пороїли,
Та пороїли, попароїли* ⁷⁷¹.

(с. Ясиня Рахівського р-ну Закарпатської області)

*Пан-господару, Бог тебе зове,
Бог тебе зове, Бог тобі дає!
В твоїй пасіці загули пчолки,
Загули пчолки, заговорили.
Ой летіть, пчолки, в густие лєски,
В густие лєски да й на верески.
Що кружок воску – Богу похвалу,
Що лазбинь меду – то й господару* ⁷⁷².

⁷⁶⁹ Головацкий Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси / Я. Головацкий. – Москва, 1878. – Ч. 4. – С. 13 ; Вар. : Гнатюк В. Колядки і щедрівки / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1914. – Т. 35/36. – С. 147.

⁷⁷⁰ Kolberg O. Dzieła wszystkie. – Wrocław ; Poznań, 1974. – Т. 49: Sanockie-Krosnieńskie. Cz. 1.– S. 114.

⁷⁷¹ Гнатюк В. Колядки і щедрівки / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1914. – Т. 35/36. – С. 153-154 ; Вар. з Бойківщини : Дем'ян Г. Пасічництво. Фольклорні та етнографічні матеріали / Г. Дем'ян // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 207. – Спр. н/н. – Арк. 32, 34.

(с. Князівка Березнівського р-ну Рівненської області)

*Бог тебе кличе, три долі дає:
Первую долю – ярїї пчоли,
Другую долю – жито густее,
Третью долю – вороного коня*⁷⁷³.

(с. Козел Чернігівського р-ну Чернігівської області)

*А в сїй хаті є що дати –
Сам Бог ходить і їй годить !
Родить жито і пшеницю,
Як худібку, так і птицю, –
Діток ростить, бджілки роїть, –
Щасти, Боже, з Колядою !*⁷⁷⁴

(Кобринщина)

*В тебе в пасіці сам Господь ходить
Ходить він, ходить, та все лагодить:
Рої, парої ставить в три ряди,
А за рік, за два буде чотири*⁷⁷⁵.

(с. Запруддя Ковельського р-ну Волинської області)

Мотив розмноження бджіл і збільшення багатства господаря-пасічника
спільний для українських, болгарських і румунських колядок:

⁷⁷² Ковальчук В. Народна музика Рівненського Полісся / В. Ковальчук. – Рівне, 2009. – С. 43-44.

⁷⁷³ Гнатюк В. Колядки і щедрівки / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1914. – Т. 35/36. – С. 148.

⁷⁷⁴ Хміль І. Українське Полісся. Автобіографічно-етнографічні нариси / І. Хміль. – Чикаго, 1976. – С. 130.

⁷⁷⁵ Пчилка О. Украинские колядки (текст волынский) / О. Пчилка // Киевская Старина. – Киев, 1903. – Т. 80. – № 4. – С. 142.

українська –

*Бо бджілки вам си всі пороїли,
По три роїки всі пустили,
А на рік будуть чом по чотири,
Дадуть медочку повні судини.*

болгарська –

*Даль ми Господь да си имамъ,
Триста трънки съ пчелици,
Съсь пчелици все лъвашки.*

румунська –

*А рої бджіл у вуликах
Такі великі
Якби хмари, що закривають сонце.
А їх солодкі меду
Такі багаті, що пливуть як ріка ⁷⁷⁶.*

Внутрішня архітектоніка текстів українських різдвяних побажань, пов'язаних з мотивом приплоду бджіл як необхідного елемента усього наявного ряду домашніх тварин, суголосна загальнослов'янській ⁷⁷⁷ й заснована на актуалізації найбільш типових вербальних моделей: формул множинності комах в господарстві, мотивів роїння бджіл, зображення наповненості місць їх утримання (пасік, бортей, вуликів, новиць, тічків).

У гуцульських різдвяних святкуваннях домінувала акціональна структура обряду, оскільки їх характерною рисою була наявність хореографічного супроводу колядок. Колядна церемонія закінчувався “пльисом”; один із колядників, як виходили з хати, проголошував

⁷⁷⁶ Caraman P. Obrzęd kołędowania u słowian i rumunów. Studium porównawcze / P. Caraman. – Kraków, 1933. – S. 33-35.

⁷⁷⁷ Агапкина Т. А. Благопожелание : ритуал и текст / Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – Москва, 1994. – С. 194-195.

завершальне побажання (віншування, “поколядь”), що виступало самостійним фрагментом обхідного різдвяного обряду:

Дай Боже, бджоли з пароєчками,

З пароєчками, з вулеєчками.

(с. Яворів Косівського р-ну Івано-Франківської області)

Пасічник вів колядників на те місце, де пасіка стоїть влітку. Там вони ставали колом, опускалися на коліна, утворювали перед собою хрести ** топірцями і укладали їх “бардками” до середини, а держаками до себе, тоді складали на купку свої шапки – “бо то значить так, як рій, бджоли”. Господиня насипала їм у головні убори пшеницю, принесену в запасці. Колядники, взявшись за руки, танцювали “кругляк” – крутилися в один бік за сонцем, “*аби рої не втікали*” й співали веселу пісню, аби “бджоли були веселі”. Згодом “плесаки” знову опускалися на коліна і робили хрест топірцями. Пшеницю з шапок зсипали назад до запаски газдині, примовляючи: “*Дай, Боже, аби ся пасіка була така велична, як сі свята були величні*”⁷⁷⁸.

Польський дослідник П. Караман висловив небезпідставну думку, що пісня, яку співали для звеселяння бджіл, з’явилася на місці давніших магічних кліше і є набутком значно пізнішого історичного періоду, оскільки дії, виконувані колядниками у власника бджіл свідчать, що у колядуванні не лише збереглося архаїчне заклинальне начало, але й що до нього проникла практика, яка супроводжувалася магічною формулою. Танець “коло” як “рудимент глибокої старовини” (М. Грушевський) був відомим магічним актом, спрямованим на охорону бджіл шляхом окреслення територіальних

** Хрест наділявся прокреативною символікою.

⁷⁷⁸ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1904. – Т. 7. – С. 191.

меж, що примушують комах залишатися на пасіці, не дозволяючи покинути вулик і втекти під час роїння ⁷⁷⁹.

Як зазначав М. Еліаде, первісно усі танці були сакральними, оскільки модель хореографічних ритмів перебувала поза профанним життям людини. Первісний танець, відтворюючи рухи тотемної чи символічної тварини, астральних тіл або й сам виступаючи ритуалом, завжди імітував архетипний жест чи знаменував міфічний момент, повторював, а отже реактуалізував “час творення” ⁷⁸⁰.

“Виття хороводу” іманентне і для магічних дій, здійснюваних сербами і болгарами з метою благотворно вплинути на роїння бджіл. Характерною ознакою цього природного процесу вважається “коловий”, “спіралеподібний” рух комах, які збираються в єдине ціле. Символічними знаками подібного руху стають відповідні дії людей-учасників різноманітних ритуалів – водіння хороводу дівчатами-лазарками в пасічників у Лазареву суботу, виття нитки, мотузки, прив’язаної до вулика або покладеної на пасіці, обходи, біг навколо вуликів ⁷⁸¹, які розглядаємо як типологічні паралелі до гуцульського танцю “коло”. Семантику таких обходів дослідники схильні визначати як “збирання” (“зв’язування”) простору, метою якого є ритуальне підтвердження меж свого, освоєного людиною простору, на який повинен поширюватись випрошуваний обрядом захист. За допомогою обрядів обходу “позначається” культурний простір й належні до нього люди чи тварини, здійснюється їх ритуальна “номінація” та демонстрація як об’єктів уваги з боку вищих сил ⁷⁸². На думку багатьох

⁷⁷⁹ Caraman P. Obrzęd kołędowania u słowian i rumunów. Studium porównawcze / P. Caraman. – Kraków, 1933. – S. 458.

⁷⁸⁰ Элиаде М. Космос и история / М. Элиаде. – Москва, 1987. – С. 50-51.

⁷⁸¹ Плотникова А. А. Слав. * viti в этнокультурном контексте / А. А. Плотникова // Концепт движения в языке и культуре. – Москва, 1996. – С.110.

⁷⁸² Толстая С. М. Акциональный код символического языка культуры : движение в ритуале / С. М. Толстая // Концепт движения в языке и культуре. – Москва, 1996. – С. 99.

народів давнини та сучасності, простір довкола людини або іншої живої істоти у формі замкненого кола споконвіку виконував роль оберега, роблячи їх недосяжними для злих духів. Функція кола як оберегу тісно пов'язана з архаїчними просторовими уявленнями про всевіт, в якому воно мислилось символом досконалості⁷⁸³.

Обсипування зерном пшениці в описаному вище гуцульському ритуалі – прямий аналог загальноукраїнської святвечірньої магичної практики підкидання до стелі пригорщів куті, аби викликати інтенсивне роїння бджіл. Цю максиму підтверджує співанка, яку виконували під час ведення “пльису”:

*Ми тут пили, ми тут їли,
Шоби бджоли си роїли.*

(сmt. Верховина Івано-Франківської області)

*Ми тут пили, ми тут їли,
Шоби си вам бжьоли роїли.
Ми тут пили, тут гуляли,
Шоби вам бжьоли високо сідали*⁷⁸⁴.

Іноді на Різдво гуцули заносили вулики з бджолами додому, мотивуючи тим, щоб “Божа муха” була на свято з господарем⁷⁸⁵. На Бойківщині ті господині, які мали бджіл, на свято стільки разів дмухали до кожного

⁷⁸³ Лавонен Н. А. О древних магических оберегах // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами / Н. А. Лавонен. – Ленинград, 1977. – С. 73, 81.

⁷⁸⁴ Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – С. 104.

⁷⁸⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 435. – Арк. 29.

вулика, скільки роїв бажали отримати від нього впродовж року ⁷⁸⁶. Підгрунтя описаних дій, належних до царини імітативної і контактної магії, творить міфологічне мислення, що базується на використанні аналогій в якості логічних умовиводів.

Подекуди на Опіллі та прилеглий до нього території етнографічної Волині на **другий день Різдва (8 січня, Собор Пресвятої Богородиці)** набула поширення практика господарських ворожінь, зокрема, тісно пов'язаних з пасічницькою реальністю. Так, у с. Потелич Жовківського р-ну Львівської області господар-пасічник цієї днини виймав з-під столу солому, внесену додому на Святий вечір й виносив її надвір, щоб кругом обкласти нею пасіку. Окрім того, послуговуючись законами контактної магії, він робив з неї перевесла і обв'язував ними кожен вулик, законопачував кожную шпарину у ньому. Ці магичні дії були спрямовані на те, аби у господарстві пасічника добре велися бджоли – не пропадали, не вилітали, щоб рій нікуди не втікав, а тримався свого вулика (*“так ворожат на бджоли, аби були”*). Оберемки соломи, що залишилась після затикання вуликів, упродовж світлового дня спалювали у саду, щоб бджоли не пропадали, щоб вся хвороба зникла, не чіплялася до комах, щоб *“згарювала вся хвороба так, як та солома, як той вогонь згарює”*. Солома у вуликах перебувала протягом усіх свят, а після Йордану її виймали ⁷⁸⁷. Подібно й мешканці с. Желдець (Сокіл) Кам'яно-Бузького р-ну Львівської області мали у звичаї виносити у сад і палити у ньому святвечірнього дідуха, аби забезпечити цим магичним дійством майбутній хороший врожай та багатий медозбір ⁷⁸⁸. Виконання описаних обрядових дій, на думку їх виконавців, мало допомагати

⁷⁸⁶ Об угроруссах // Наука. – Відень, 1893. – № 3. – С. 149.

⁷⁸⁷ Дем'ян Г. Пасічництво. Фольклорні та етнографічні матеріали / Г. Дем'ян // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 207. – Спр. н/н. – Арк. 13.

⁷⁸⁸ Зап. У. Мовна 1 вересня 2004 р. у м. Львові від Сидоровського Ярослава Андрійовича, 1934 р. н., уродженця с. Сокіл (колись – Желдець) Кам'яно-Бузького р-ну Львівської області.

майбутньому пробудженню природи від зимового сну та загальному ритуальному очищенню від панування нечистої сили, яка асоціювалася з зимою, а також очищенню конкретних мешканців селянських садиб, їх життєвого простору та господарського здобутку від злих сил та хвороб, сприяти врожайності полів, плодючості та продуктивності домашніх тварин, зокрема бджіл.

Новий рік (Багата кутя). У поліських бортників існувала ритуальна практика після вечері на Багату кутю стріляти. Вважалося: хто першим вистрілить, у того першим сяде рій. Окрім того, йшли до вуликів слухати бджіл: як гудуть – будуть рої в новому році, а як ні, то не буде ⁷⁸⁹. Поширеними були і ритуальні дії з царини ініціальної магії та викликані архаїчним способом мислення за аналогіями. Бортники намагалися раніш від всіх набрати води з криниці, оскільки вірили: в того раніш рій вийде. Як знімали з куті, яку готували на вечерю, покришку і зауважували, що вона мокра, висновували з того настання мокрого літа і медового року ⁷⁹⁰.

Щедрий вечір (Голодна кутя). Подекуди на Середній Наддніпрянщині (Звенигородщина) було прийнято підкидати ложкою кутю до стелі увечері напередодні Йордану. Коли вона прилипала до стелі, голова сім'ї, звертаючись до дружини, виголошував наступну повчальну сентенцію пасічницького змісту: *“О, стара, пійму чей я роя! Бо бачиш: геть-уся кутя причепилась. А ну ти пробуй, яке твоє буде щасся”*. *То це набере жінка у ложку куті та як ляпне тею кутею об стелю, то аж бризки підуть по хаті. Та й ни причепиться даже і трошки: чисто-уся кутя упаде до землі. Тоді чоловік каже: “Е, стара! Рідке твоє щастя! Ни піймиш ти роя: видно з діла!”* ⁷⁹¹. За іншими місцевими віруваннями, пасічник, підкидаючи кутю до

⁷⁸⁹ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 347.

⁷⁹⁰ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 349.

⁷⁹¹ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 267-268.

стелі, дивився скільки піймає зерен – стільки ж буде роїв ⁷⁹². Після завершення вечері підкидали кутю до стелі, щоб “бджоли роїлися”, і бджолярі Волині (Шацький р-н Волинської області) ⁷⁹³. На теренах Західного Полісся цей вечір звався Водяна Коляда й на неї було прийнято обв’язувати вулики солом’яними перевеслами і писати на них хрести (с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської області) ⁷⁹⁴.

Побажання успішного функціонування бджолярського господарства (поряд з іншими галузями селянських занять) фігурували у щедровечірніх віншуваннях пасічнику, практикованих на Поліссі, у Карпатах та Прикарпатті. Так, виконавець поліської щедрівки бажав селянину-пасічнику усіх господарських щедрот:

Щедрий вечір, добрий вечір

Хай нам буде добре.

Роді, Боже, жито

На новеє літо.

І жито, пшеницу,

Всякую пашніцу.

Роді, Боже, груші,

Для всякої душі.

Роді, Боже, пчолі,

Щоб були здорові.

Роді, Боже, сливи,

⁷⁹² Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 272.

⁷⁹³ Семенюк Л. Народна обрядова творчість Шацького поозер’я / Л. Семенюк. – Луцьк, 2012. – С. 71.

⁷⁹⁴ Дмитренко А. Етнографічна експедиція до села Стобихва Камінь-Каширського району / А. Дмитренко // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Сторінки історії Камінь-Каширщини. – Луцьк, 2010. – Вип. 37. – С. 28.

*Щоб були щасливі*⁷⁹⁵.

Аналогічно покутська щедрівка зверталася до господаря-пасічника:

*Вийди, вийди, господарю,
Вперечиси, до корівок подивися -
Всі корівки си потелили, /
Всі овечки си покотили, /
А всі бджілки си пороїли, /
В чисте поле полетіли...⁷⁹⁶.*

Лемківська новорічна щедрівка адресована виключно володарю бджіл й апелює до його пасічницьких занять:

*Защебетало сім ластівочок на дворі
Та в'ни будили пан-господаря в сім домі.
Ой устань, устань, пан-господарю, в сім домі,
Стуалась у тебе велика радість на дворі.
Всі ті ся пчолки помолоділи на дворі,
Ой устань, устань, пан-господарю, в сім домі”⁷⁹⁷.*

Богоявлення (Йордан). Істотний вплив на життєдіяльність бджіл, зокрема, на їх розмноження та збереження у господарстві, забезпечення здоров'я та успіхів у плекакнні, мала йорданська (богоявленська) або

⁷⁹⁵ Український обрядовий фольклор західних земель : музична антологія / упоряд. А. Іваницький. – Вінниця, 2012. – С. 121.

⁷⁹⁶ Мохорук Д. Село моє Топорівці: історико-краєзнавчий та етнографічний збірник / Д. Мохорук. – Косів, 2008. – Т. 6 : Етнографічний образ села. – С. 148.

⁷⁹⁷ Панько М. Пацканьово – село під Маковицею : історико-етнографічний нарис / М. Панько. – Ужгород, 2002. – С. 217.

щедровечірня вода, яку в народі вважали панацеєю від усіляких недуг та вроків. Власники бджіл із всієї України прагнучи, щоб бджолині рої не втікали з їх пасік, а комахи велися, розмножувалися й були здоровими, на Водохреща виконували відповідні ритуальні дії – окроплювали їх свяченою водою. За свідченням П. Чубинського, богоявленську воду селяни повсюдно вживали для розведення бджіл, “пасіки”⁷⁹⁸. Полтавський хазяїн напередодні Хрещення мав за свій першочерговий обов’язок окропити бджолиний погріб і місце літнього стаціонування пасіки⁷⁹⁹. Принісши додому воду після церковного освячення, бджолярі багатьох сіл Черкащини кропили нею погребі з бджолами, щоб комахи добре велися, плодились, не піддавались згубному впливу недуг і не покидали меж рідної пасіки (сс. Сахнівка, Бровахи, Ситники Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Горобіївка, Полствин Канівського р-ну, сс. Коробівка, Богуславець, Плешкані, Кропивна Золотоніського р-ну)⁸⁰⁰. Обов’язково кропили бджіл свяченою на Водохреща водою їх власники на Сумщині, щоб “був урожай меду”⁸⁰¹. Українці Слобожанщини на надвечір’я Богоявлення освяченою водою кропили погребі, де зимували бджоли; цю воду пасічники зберігали упродовж року, в міру необхідності окроплюючи нею вулики та бджолині рої⁸⁰². Якщо ж вулики стаціонували на точках цілий рік, то місцеві пасічники на Голодну кутю мали за обов’язок принести на пасіку “свату

⁷⁹⁸ Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел / П. Чубинский. – СПб., 1872. – Т. 3. – С. 4.

⁷⁹⁹ Милорадович В. П. Життьє-бытьє лубенского крестьянина / В. П. Милорадович // Українці : народні вірування, повір’я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 238.

⁸⁰⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 4, 47, 72 ; Спр. 593. – Арк. 44 ; Спр. 600. – Арк. 44, 64, 79, 93.

⁸⁰¹ Зап. Т. Пацай на прохання автора 7 серпня 2013 р. від Кондратенко Євдокії Григорівни, 1935 р. н., уродженки с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області.

⁸⁰² Калинин И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси / И. П. Калинин // Записки импер. РГО по отделению этнографии. – СПб., 1877. – Т. 7. – С. 351 ; Дневник народных праздников Харьковской губернии // Харьковский сборник. – Харьков, 1887. – Вып. 1. – С. 73.

воду” для окроплення нею вуликів⁸⁰³. Використовуючи у своїх ритуальних діях засоби контактної магії, гуцули кропили водицею-“йорданицею” бджіл, щоб вони велися, розмножувалися, не хворіли й не відлітали в чужі пасіки⁸⁰⁴. Керуючись вище висловленою аргументацією, окроплювали комах свяченою йорданською водою на саме свято чи напередодні нього (П Святвечір) і пасічники Покуття⁸⁰⁵. Аналогічно й бойки кропили разом зі всім господарством бджіл, захищаючи їх від недуг: *“Щоб були такі здорові, як на Йордан вода здорова”*; сприяючи кращому розведенню і щедрому взяткові: *“Як люди на Йордан до святої водиці, так би пчолу несли мід”* або *“як тече свята вода, аби так мід тік у вулик”*⁸⁰⁶. Подекуди бойківські власники пасік мали за звичай кропити своїх бджіл свяченою водою на Щедрий вечір: *“Кроплю вас на мед, на віск і рої, аби пасіки тримались, аби добре медували й перезимували”*⁸⁰⁷. Бризкали на Йордан свяченою водою вулики у “пчільнику” лемківські бджолярі⁸⁰⁸. Подібна магічна практика була характерною для Опілля, мешканці якого кожен рік на Йордан кропили

⁸⁰³ Дикарев М. О. Календарні уривки з “Народного календаря” / М. О. Дикарев // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 151 (М. Дикарева). – Спр. 11-б. – Арк. 10.

⁸⁰⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 435. – Арк. 12, 17, 22, 23 ; Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1904. – Т. 7. – С. 205 ; Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине / Г. Купчанко // Записки Юго-Западного отдела РГО. – Киев, 1875. – Т. 2. – С. 354.

⁸⁰⁵ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина ХІХ – початок ХХ століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 74 ; Зап. Р. Сілецький 1 травня 1999 р. від Тинця Андрія Івановича, 1939 р. н., уродженця с. Довпотів Калуського р-ну Івано-Франківської області.

⁸⁰⁶ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 455. – Арк. 6, 9, 17, 20, 23, 32, 36, 40, 43, 47, 51, 58, 60.

⁸⁰⁷ Василечко Л. Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір'я / Л. Василечко. – Львів, 2012. – С. 32.

⁸⁰⁸ Сополига М. Етнографічна спадщина В.П. Латти. ІІІ. Бджільництво / М. Сополига // НЗ МУК у Свиднику. – Пряшів, 1994. – Т. 19. – С. 119.

вулики свяченою водою, виганяючи за її допомогою всіляке зло⁸⁰⁹, а також Надсяння (сс. Лужки, Бунів, Старичі, Старий Яр Яворівського р-ну Львівської області)⁸¹⁰ та Волині (сс. Сокіл, Желдець Кам'яно-Бузького р-ну Львівської області)⁸¹¹; більше того, заможні волинські пасічники посиляли кількох людей в різні місця для набирання богоявленської води (с. Полонне Новоградволинського повіту)⁸¹². На Поділлі господар, кроплячи бджільник свяченою водою, примовляв: *“Бджілки, ви мухи Божі, кроплю вас, хрещу вас на рої, на віск, на мед!”*, а жінка додавала: *“Щоб в обійсті сідали, мед збирали й добре зимували!”*⁸¹³. На Західному Поліссі йорданською водою хазяї кропили свої бджільники, щоб бджоли не утікали в чужі пасіки⁸¹⁴. На Щедрий вечір власник пасіки з Підляшшя на кожному вулику малював хрестика крейдою і кропив його свяченою водою⁸¹⁵. Психологічним базисом наведених обрядів виступала звичайна асоціація ідей за схожістю, яка визначає сутність актів імітативної магії.

У низці обрядових дій, спрямованих на магичне забезпечення благополуччя пасічницького господарства, що здійснювались на Йордан за допомогою освяченої води, домінувала ініціальна магія. Так, подоляни

⁸⁰⁹ Пастернак Я. Звичаї та вірування в с. Зіболках Жовківського повіту / Я. Пастернак // Матеріали до етнології й антропології. – Львів, 1929. – Т. 21-22. – Ч. 1. – С. 331 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 14.

⁸¹⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 7, 24, 39, 49.

⁸¹¹ Зап.У. Мовна 1 вересня 2004 р. у м. Львові від Сидоровського Ярослава Андрійовича, 1934 р. н., уродженця с. Сокіл (колись – Желдець) Кам'яно-Бузького р-ну Львівської області.

⁸¹² Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел / П. Чубинский. – СПб., 1872. – Т. 3. – С. 4.

⁸¹³ Смоляк П. Різдвяна обрядовість Західного Поділля : трансформація традицій : дис. ... канд. іст. наук / П. Смоляк ; Ін-т народознавства НАНУ. – Львів, 2008. – С. 148.

⁸¹⁴ Доманицький В. Народний календар у Ровенським повіті Волинської губернії // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 63.

⁸¹⁵ Носувець П. Різдвяні звичаї на Підляшші / П. Носувець // Жіноча доля. – Коломия, 1934. – Чис. 1. – С. 3.

вважали, що набрана першою на Водосвяття вода добра для пасіки: нею кропили бджіл, коли вони заїдалися ⁸¹⁶. Пасічники Холмщини та Підляшшя на Йордан квапилися раніше від інших набрати посвяченої води, щоб нею відразу або влітку під час роїння бджіл кропити їх, аби з вуликів не повтікали ⁸¹⁷. Бджолярі Слобожанщини, аналогічно керуючись у своїй діяльності вимогами ініціальної магії, хапались набрати освяченої водохрещенської води один поперед одного, аби кропити нею вулики з бджолами й самих комах, особливо під час роїння ⁸¹⁸. У цьому обрядовому контексті важливою мотивацією застосування ініціальних дій для багатьох слобожанських пасічників було також сподівання, що пасіка першого отримувача орданської води буде *“першою і шоб несла бчжола мед так, як люде із ордана несут свячену воду”* (с. Попівка Красноградського р-ну Харківської області) ⁸¹⁹. Мешканці деяких сіл Західного Полісся вірили, що буде добре вестися господарство, а особливо пасіка тому, хто першим набере йорданської води (с. Біле Володимирецького р-ну Рівненської області, с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської області) ⁸²⁰. На Полтавщині дотримувались тієї думки, що кому, після освячення, вдасться набрати води першим, в того й рої вийдуть раніше ⁸²¹. Інколи ритуальні функції першого та останнього збігаються, як-от у занотованій нами у с.

⁸¹⁶ Свидницький А. Великдень у подолян / А. Свидницький // Основа. – СПб., 1861. – Т. 11/12. – С. 69.

⁸¹⁷ Банада О. Пасічніцькі забобони / О. Банада // Українське пасічництво. – Львів, 1925. – Чис. 3/4. – С. 48 ; Над Бугом і Нарвою. – Більськ-Підляський, 2001. – № 2. – С. 36.

⁸¹⁸ Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині / М. Дикарев // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1905. – Т. 6. – С. 116.

⁸¹⁹ Етнографічний профіль Слобожанського краю за архівними матеріалами // Народна творчість та етнологія. – Київ, 2017. – № 6. – С. 86.

⁸²⁰ Наукова експедиція на Полісся у 1983 р. Звіт Ю. Климця // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 304. – Арк. 111.

⁸²¹ Сементовский К. Замечания о праздниках у малороссиян / К. Сементовский. – Харьков, 1843. – С. 40.

Сахнівка Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області прикметі, якої тут здавна традиційно дотримувались: кожен пасічник на Водохрестя, набравши у церкві свяченої води, намагався виходити з храму останнім, щоб усі рої влітку зліталися до його пасіки.

Набирання освяченої води для подальшого використання в ритуальних цілях супроводжувалось використанням відповідного змісту вербальних засобів, скерованих на підсилення її магічних властивостей. Так, намагаючись набрати воду першими на Голодну кутю, пасічники Середньої Наддніпряни (Київщини, Черкащини та Полтавщини), примовляли: *”Як сього святого вечора люди тиснутья і радуютья до сей святої води, так би тиснулись і радувалися мої пчолы, носячы густі меду, жовті воски і як чоловік не обійдеться без сей води, так би мої пчолы не могли обійтись без моєї пасіки”*⁸²². Майже тотожне за смисловим навантаженням замовляння було у використанні пасічниками Полтавщини: *“Як сього вечора люди тиснутья і радуютья до сей води, щоб так тиснулись бджолы до моєї пасіки і як мир не може обійтись без сей води, так мої пчолы не обійдуться без моєї пасіки!”*⁸²³ Подібно на Хрещення Господнє примовляли волиняни і поліщуки, беручи воду з трьох “йорданей” і кроплячи (“пирскаючи”) нею комах: *“Як вода повна у річці, щоб така була повна пасіка пчіл”*⁸²⁴. Богоявленська (вечірня) вода у замовляннях українців наділена неабиякими

⁸²² Чубинський П. Мудрість віків / П. Чубинський. – Київ, 1995. – Кн. 1. – С. 79 ; Варіант: Сементовский А. Заметки о народных праздниках / А. Сементовский // Киевские губернские ведомости. – Киев, 1850. – № 18. – С. 137 ; Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольский, 1880. – С. 47 ; Устименко Т. Село Зуевцы Миргородского уезда Полтавской губернии : историко-этнографический очерк. – Полтава, 1894. – С. 94 ; Вар. з Чернігівщини : Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний / П. Ефименко. – Москва, 1874. – С. 53 ; Вар. з Лівобережної України: Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ, 1991. – Т. 1. – С. 252.

⁸²³ Сементовский К. Замечания о праздниках у малороссиян / К. Сементовский. – Харьков, 1843. – С. 40.

⁸²⁴ Ковалев И. И. Живая летопись волынского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 23-24 ; О пчелах // Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования. – Москва, 1983. – С. 143-144.

цілющими властивостями і особливо корисна для плекання бджіл. Набирали її пасічники, дотримуючись особливих правил – “поперед усіх людей”, примовляючи: *“Добрий день, Йордань-водо, Уляно! Благослови сеї води набрати. Очищаєш ти своїми жерелами, так очисти від молитвенного Івана бортних бджіл уроки подумані, погадані...”*⁸²⁵. У замовляннях вода персоніфікується, наділяється власним ім'ям (вода Уляна, Йордань-вода), стає не лише об'єктом, а й суб'єктом магічної дії. Народне світобачення, яке одержало яскравий вияв в наведених замовляннях з паралелістичною формулою, що супроводжували описані катартичні обряди, поєднувало в собі й розуміння реальних пурифікаційних властивостей води, й глибоку, дохристиянського коріння несхитну віру в її цілющу, живильну, охоронну і фертильну силу як одного з першоелементів світу, пов'язаного з першоматерією і народженням (захист від хвороб, впливу “лихого ока”, нападу чужих бджіл, прокреативні властивості), супроводжувану усвідомленням магічності замовляння, магічної влади заговірного слова (первісна єдність слова і діла, тексту і обрядового сценарію, функціональна однозначність замовляння та дії).

Структура наведених магічних кліше в йорданських пасічницьких обрядах базується на двочленних порівняльних формулах: “Як є А – так щоб було Б”, а в них самих тісно переплелися як раціональні народні знання щодо очищувальних властивостей води, так і глибока віра в її цілющу, живильну, прокреативну і охоронну силу, притаманна людині архаїчного суспільства. Стародавні уявлення про живильну міць води в результаті впливу християнської світоглядної концепції та взаємопроникнення (осмосу) елементів магічного та християнського світогляду трансформувалися у вірування в святість охрещеної води. Власне під час ритуального використання освячена вода, на думку народу, повною мірою

⁸²⁵ Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольский, 1880. – С. 47 ; Вар. із Слобожанщини: Драгоманов М. Малороссийские народные предания и рассказы / М. Драгоманов. – Киев, 1876. – С. 32-33.

виявляла свої могутні цілющі властивості, ставши універсальним засобом збереження здоров'я, життєвої сили і плодючості не лише людей, а їх бджіл.

На Закарпатській Гуцульщині на “Водоши” подекуди вирубували хрест на льоду, а проруб обліплювали восковими свічками, щоб бджоли залишалися у господарстві і приносили приплід та надмір меду ⁸²⁶. Ф. Потушняк, навівши цей звичай, цілком справедливо, на нашу думку, кваліфікує його як принесення жертви з воску тому невідомому, “что горазд дає”, тобто вищим небесним силам, які контролюють усі сфери життєдіяльності людей і безроздільно панують над ними.

Загашення запалених трійчастих свічок (трійць) наприкінці йорданської відправи під час освячення води в ріці священиком було в гуцулів прикметою отримання численних роїв та багатого медозбору. На Бойківщині сприятливою ознакою для ведення пасічницького господарства вважалося при освяченні води на ріці та гасінні засвіченої трійці зловити краплю воску, яку пізніше необхідно долучити до вощини, що гарантуватиме успішне ведення бджіл та їх інтенсивне роїння ⁸²⁷. Запорукою багатого медозбору було, на думку пасічників Сокальщини (Волинь), переловити якнайбільше крапель воску, що стікав з запалених і занурених у воду при водосвятті воскових свічок ⁸²⁸.

Серед загалу панувало переконання, що Водохрестя – слухний час для вияву надзвичайних апотропеїчних та катартичних властивостей вогню, зокрема воскової свічки як його носительки. Так, на Покутті, як засвідчують дані польових обстежень, поширеною була практика обкурювання вуликів

⁸²⁶ Потушняк Ф. Вода, земля и воздух (в народном верованю) / Ф. Потушняк // Зоря-Најнал. – Унгвар, 1942. – Чис. 3/4. – С. 354.

⁸²⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 455. – Арк. 24, 32, 40, 51, 60.

⁸²⁸ І. С. Я. Йордан в Яструбичах / І. С. Я. // Надбужанщина, Сокальщина, Белзчина, Радехівщина, Камінеччина, Холмщина і Підляшшя : історико-мемуарний зб. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1986. – Т. 1. – С. 458.

принесеною з церкви освяченою свічкою ⁸²⁹. Аналогічно гуцули підкурювали бджіл, щоб їх обминали біди, хвороби, вроки і всілякі напасті ⁸³⁰. З запаленою свічкою відвідували вулики в цей день і пасічники Полтавщини ⁸³¹. На Поліссі господарі медоносних комах запалювали на Йордан із кадильніці священика вогняну губку й накурювали нею бджіл, щоб їм не шкодила ніяка напасть ⁸³². Іноді у свято бойки для охорони комах від усього лихого наліплювали воскові хрестики на бджолиних домівках (с. Комарники Турківського р-ну Львівської області, сс. Кропивник, Старий Мізунь Долинського р-ну, сс. Суходіл, Спас Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області) ⁸³³.

Стрітєння. За погодою на Стрітєння (календарну межу зими та весни з виразною прогностичною функцією отримання майбутнього медозбору) пасічники багатьох етнографічних районів України судили про перспективи одержання чи недержання цьогоріч чималої кількості меду. Так, в Карпатах і Прикарпатті вважалося, якщо надворі відлига (*“капало зі стріх”*), то очікується великий медозбір (*“капатиме мед”*, *“політе буде на мед”*) ⁸³⁴. Подібна прикмета була відомою на теренах Надсяння: *“Як капає зі стріхи, то буде капати мед з вулика”* (с. Лужки), *“як капає зі стріхи на*

⁸²⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 434. – Арк. 43.

⁸³⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 435. – Арк. 33.

⁸³¹ Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольский, 1880. – С. 22.

⁸³² Возняк М. Народний календар з Овруччини 50 рр. XIX ст. в записі М. Пйотровського / М. Возняк // Древліани : зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 295.

⁸³³ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 75-76.

⁸³⁴ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 76 ; Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине / Г. Купчанко // Записки Юго-Западного отдела РГО. – Киев, 1875. – Т. 2. – С. 354 ; Кайндль Р. Ф. Гуцули : їх життя, звичаї та народні перекази / Р. Ф. Кайндль. – Чернівці, 2000. – С. 103.

Стрітєння, буде медовий рік” (с. Поруби – обидва Яворівського р-ну Львівської області)⁸³⁵. Народна прогностика за станом погоди на Стрітєння, коли зі стріх тече вода, а на сінешньому порозі півень може напитися води, доброго року для медозбору, була характерною для мешканців Полісся і Волині⁸³⁶. Аналогічного змісту прикмета побутувала у середовищі бджолярів Поділля: відлига на Стрітєння віщує майбутнє багатство меду⁸³⁷. Спорадично на Середній Наддніпрянщині також подибуємо наявність прикмети про залежність перспектив одержання цьогорічного медового взятку від погоди на Стрітєння. В народі вважалося, якщо в цей день надворі відлига (“*капало зі стріх*”), то очікували влітку великого медозбору (сс. Межиріч, Гамарня Канівського р-ну, сс. Мицалівка, Богуславець, Кропивна Золотоніського р-ну Черкаської області)⁸³⁸. Натомість на Київщині вважалося, що коли буде тепло і зі стріх почне капати, то про бджіл говорять, що пасіка “*скапається*”, тобто загине⁸³⁹.

Чималий медозбір та загалом успішне ведення пасічницького господарства пророкували й народні прикмети іншого змісту, приурочені до свята. Так, бойки та буковинці вважали, що настання ясної й тихої погоди на Стрітєння сповіщає про майбутнє добре роїння бджіл⁸⁴⁰. Закарпатці керувались на свято наступною прикметою: “*Якщо на Стрітєння рій у*

⁸³⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 9, 66.

⁸³⁶ Возняк М. Народний календар з Овруччини 50 рр. ХІХ ст. в записі М. Пйотровського / М. Возняк // *Древляни : зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю*. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 296 ; Ковалев І. І. *Живая летопись волынского пасечничества* / І. І. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 22.

⁸³⁷ Данильченко Н. *Этнографические сведения о Подольской губернии* / Н. Данильченко. – Каменец-Подольский, 1869. – Вип. 1. – С. 42.

⁸³⁸ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 103 ; Спр. 600. – Арк. 58, 66, 94.

⁸³⁹ Сементовский А. *Заметки о народных праздниках* / А. Сементовский // *Киевские губернские ведомости*. – Киев, 1850. – № 18. – С. 138.

⁸⁴⁰ Василечко Л. *Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір'я* / Л. Василечко. – Львів, 2012. – С. 44 ; Лютик М. *Буковинське село Давидівці з глибини віків: від і до (події, свята, обряди, постаті й дати ХІХ-ХХ ст.)* / М. Лютик, С. Луканьова. – Чернівці, 2013. – С. 202.

вулику загув, значить весну відчув; якщо на річці дав тріщину лід, рік буде багатий на мід; якщо був мороз та “полівив” (настала відлига – У.М.), то бджолу у поле поманив”⁸⁴¹.

Цієї днини по всій Україні освячували воду, яку називали “стрітенською” і приписували їй цілющі властивості. “Стрітенською” водою пасічники кропили вулики перед виставкою навесні⁸⁴², щоб не заїдали чужі комахи і не нападав гнилець⁸⁴³. “Стрітенською” водою розводили медову ситу, коли вперше навесні загодовували бджіл⁸⁴⁴. Пасічники Середньої Наддніпряниною водою, зібраною зі стрітенських “сопляків” (розталих бурульок зі стріхи), окроплювали вулики навесні, коли виносили їх з зимівника, щоб мед прибував, як тала вода прибуває в калюжі на Стрітення, а згодом стрітенською водою окропляли пасіку кожну “перву неділю”, тобто першу на молодому місяці (молодику)⁸⁴⁵. Місцеві бджолярі використовували цю воду також у разі виникнення “пристрігу” бджіл – збуджених комах кропили нею, внаслідок чого вони заспокоювалися⁸⁴⁶. Бойки стрітенською водою кропили вулики, аби “бджоли велися та роїлися”⁸⁴⁷.

⁸⁴¹ Рубіш Ф. Великі Лучки : історико-етнографічне дослідження / Ф. Рубіш, В. Рубіш-Чучвар. – Ужгород, 2007. – С. 429-430.

⁸⁴² Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні / С. Килимник. – Київ, 1994. – Кн. II. – Т. 3, 4. – С. 248.

⁸⁴³ Скуратівський В. Святвечір / В. Скуратівський. – Київ, 1994. – С. 76.

⁸⁴⁴ Сементовский А. Заметки о народных праздниках / А. Сементовский // Киевские губернские ведомости. – Киев, 1850. – № 18. – С. 138.

⁸⁴⁵ Чубинський П. Мудрість віків / П. Чубинський. – Київ, 1995. – Кн. 2. – С. 12 ; Хоменко М. Бджільництво – одне з найдавніших допоміжних занять: традиційність, особливості розвитку, технологія / М. Хоменко. – Черкаси, б. р. – Машинопис. – С. 3-4.

⁸⁴⁶ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 278.

⁸⁴⁷ Василечко Л. Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір'я / Л. Василечко. – Львів, 2012. – С. 44.

Поставивши за мету вичленити та всебічно дослідити пасічницькі мотиви українського народного календаря, важливим у цьому контексті було розкрити семантику, глибинний сенс, внутрішнє наповнення, призначення та організацію цілого комплексу календарної ритуалістики, який розпадається на два великі календарні періоди – весняно-літній та осінньо-зимовий, що охоплюють собою весь природний та господарський цикл від весняного пробудження до зимового завмирання. Основними ритуально місткими подіями пасічницького календаря та його серцевинними структурно-семантичними компонентами, що забезпечують циклічне календарно-обрядове оновлення/відтворення світу, визначено дні відзначення св. Євдокії (перший день весни, ворожіння щодо погоди та перспектив пасічницької діяльності), Теплою Олексія (весняна виставка бджіл на пасіки, початок пасічницького сезону, ворожіння щодо успішності пасічницького року, скроплювання бджіл свяченою водою, освячення комах – благословення розпочинати роботу, молитви та замовляння), Благовіщення (рубіж зміни зими весною, настання весняно-літнього періоду, ключова точка року, що співпадає з рівноденням, відкривання, випускання бджіл, ритуальне пробудження комах, “завантаження” повної річної програми життєдіяльності бджіл – “вам прийшло число іти дбати, густий мед робити, часті рої пускати, жовтий віск робити Господу Богу на хвалу, а миру християнському на користь”), преп. Зосима (ікони святого на пасіці, свічки перед образами у церкві), Вербної неділі (затикання свяченої верби у вулики), Великодня (відвідування бджіл зі свяченим, магічний вплив на збереження та примноження комах, апотропеїчні та ініціальні дії, прокреативна магія, замовляння), св. Юрія (локальні ритуальні дії на Буковині, спрямовані на захист від відьом як демонологічних персонажів, що забирають “ману” у бджіл), Трійця (кличання у пасіках), пр. Іллі (завершення літнього сезону, календарна межа природного роїння бджіл і забезпечення їх кормовою базою, втілена у народній приказці “до Іллі добрі рої”) – весняно-літній період; Друга Пречиста (початок осені, утеплення і складання бджіл на зиму), зачаття св. Ганни (ритуальне відвідування бджіл у

погребях, символічний зачин майбутніх роїв), різдвяно-новорічні свята як ключова точка осінньо-зимового календарного циклу (домінантні мотиви: контакт зі світом померлих і магія першого дня, щасливого початку, прогнозування пасічницького благополуччя в новому році, підкидання куті до стелі як жертви невидимим духам предків, доправлення її догори як небесного локусу, результативність заклиально-магічних обрядових дій, побажання добрих роїв в контексті величальних господарських колядок і щедрівок, окроплення бджіл свяченою йорданською водою, підсилення її магічних властивостей вербальними засобами), Стрітєння (ворожіння щодо перспектив медового року, окроплення комах стрітенською водою) – осінньо-зимовий цикл. Усі вони пов'язані з трьома базовими концептами: великого приплоду бджіл, достатку меду, безпеки та здоров'я комах, а отже реалізуються головню у трьох основних семантичних аспектах – продукуючих (ритуали, магічні акти, звичаї, повір'я, прикмети, ворожіння, пов'язані з приплодом бджіл та забезпеченням достатку меду), апотропеїчних (обрядів охоронного характеру, які мали на меті захистити комах від хвороб, “уроків”, підступів “нечистої сили”) та табуйованих (заборонених стосовно комах) дій. Деякі ритуали представляють собою прямі чи трансформовані залишки дохристиянських вірувань, більшість інших зумовлені впливом християнської традиції, а разом витворили симбіоз церковно-християнських та народнозвичаєвих світоглядних інтерпретацій і уклалися у синкретизовану релігійно-міфологічну систему. Зіставно-етнологічний аналіз бджолярських звичаїв та обрядів народного календаря свідчить як про самобутність багатьох українських традиційних вірувань та уявлень, обумовлених особливостями вітчизняного історико-культурного розвитку, так і про міжетнічні, головним чином міжслов'янські зв'язки, паралелі та взаємовпливи внаслідок спільності генетичних джерел чи багатолітніх культурних контактів.

3. ОКАЗІОНАЛЬНА ПАСІЧНИЦЬКА ОБРЯДОВІСТЬ.

1. Вибір та підготовка місця для пасіки

До системи okazіональних (від лат. occasio – випадок, привід; некалендарних) пасічницьких ритуалів та прикмет українців насамперед входить комплекс дій, орієнтованих на вибір місця для розташування майбутньої пасіки. Ці дії, які носили ритуалізований характер, мали забезпечити найсприятливіші умови для входження нового елемента в систему “людина-природа”. Відбір здійснювався з врахуванням не лише суто практичних, а й символічних вимог до місця закладення пасіки. Всі придатні з практичної точки зору місця умовно можна поділити на такі, які в символічній класифікації частин простору наділені позитивною і

негативною конотацією. Згідно традиційних уявлень, оточуючий людину простір сприймається як принципово неоднорідний, тому “нейтральних” частин простору немає. Будь-яке місце “заряджене” чи то позитивною, чи негативною енергетикою, треба лише вміти “прочитати” її прихований сенс⁸⁴⁸.

Обрати локус з позитивною енергетикою допомагало виконання відповідних ворожінь. Найбільш поширеним був наступний засіб, зафіксований на Лемківщині: до нового горщика клали жменю овечої вовни і заносили на обрану під пасіку ділянку. Там, де вовна відсиріла, вестимуться бджоли (Короснянщина)⁸⁴⁹. Типологічні паралелі до наведеної процедури спостерігаємо і в інших етнографічних районах України. На Середній Наддніпрянщині у перший день весни (на св. Явдохи) або в той день місяця, у якому прибувають дні, до нового горщика клали не вовну, а набирали води: якщо за ніч вода прибула, місце обрано вдало⁸⁵⁰. Схожі символічні приписи щодо обрання придатного місця для розміщення пасіки фігурували не лише в українській, а й в білоруській народній традиції⁸⁵¹.

Іншим різновидом поширеної в українців мантики, в якій рельєфно виявляється ідея прибування, додавання нової позитивної ознаки, є дивінація з числовою символікою: принести першим воду і новою ложкою відміряти у новий горщик 39 ложок; якщо наступного дня води прибуде,

⁸⁴⁸ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб., 1993. – С. 155-156.

⁸⁴⁹ Пасічнічі забобони і досвід в Короснянщині // Наше Слово. – Варшава, 1961. – № 49. – С. 5.

⁸⁵⁰ Малороссийские пчеловодные обряды и заговоры // Труды Харьковского предварительного комитета по устройству XII Археологического съезда. – Харьков, 1902. – Т. 1. – С. 405 ; Чубинський П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині П. Чубинського / П. Чубинський. – Київ, 1995. – Кн. 1. – С. 80 ; Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 463-464.

⁸⁵¹ Коринфский А. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа / А. Коринфский. – Москва, 1901. – С. 414.

місце, обране під пасіку, – Богоугодне ⁸⁵². На Кубані Т. Павлевським було зафіксоване двочленне ворожіння щодо закладення нової пасіки: якщо зранку води у горщику не прибуло, до нього клали овечу шерсть; наступного ранку при появі роси на ній, на обраній ділянці дозволялося розміщувати вулики ⁸⁵³.

Описані ворожіння засновані на принципі моделювання майбутнього життя бджіл на конкретному місці. У даному випадку горщик виступає в ролі культурного символу, безпосередньо пов'язаного з осередком домашнього вогнища – піччю, з ідеєю перетворення первісних (сирих) продуктів у вторинні (варені). Тим самим ніби репрезентується загальний сенс обрядів закладення нової споруди – перетворення в рамках визначальної бінарної пари “природа” // “культура”. Принцип вкладання одного з постійних ритуальних символів – овечої шерсті у горщик поширений у слов'янській міфо-ритуальній традиції. Він фігурує у ритуальному просторі, який може бути описаний як ряд вкладених один в одного ізоморфних та ізофункціональних локусів, що моделюють центральний для них об'єкт, який виконує роль світового центру (світове дерево). Цей принцип лежить в основі організації будь-якого освоєного, впорядкованого простору, тому вкладення шерсті в горщик (зокрема, і під час ворожінь з метою обрати місце під пасіку – У.М.) можна витлумачити як відображення цієї універсальної ідеї. Ознака вологості є позитивним фактором в сенсі додавання нової якості ⁸⁵⁴.

⁸⁵² Малороссийские пчеловодные обряды и заговоры // Труды Харьковского предварительного комитета по устройству XII Археологического съезда. – Харьков, 1902. – Т. 1. – С. 405 ; Назаров М. Основы старинного пчеловодства по заговорам, собранным во Владимирской губернии / М. Назаров // Этнографическое обозрение. – Москва, 1911. – № 3/4. – С. 59.

⁸⁵³ Павлевский Т. Народные поверья и заговоры, относящиеся к пчеловодству / Т. Павлевский // Кубанский сборник. – Екатеринодар, 1899. – Т. 5. – С. 4.

⁸⁵⁴ Байбури А. К. Восточнославянские гадания, связанные с выбором места для нового жилища / А. К. Байбури // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. – Ленинград, 1977. – С. 126-128.

Готуючи придатне з символічної точки зору місце для пасіки, волинські пасічники на Зачаття св. Ганни (9 грудня) вважали за необхідне йти до схід сонця до криниці, набрати непочатої води у новий посуд й прийшовши додому, кропити водою обрану ділянку зі словами: “Як св. Ганна, так і я починаю святе діло”⁸⁵⁵. На Півдні бджолярі місце, де планували ставити пасіку, окроплювали богоявленською водою з повного відра для того, щоб майбутня пасіка повнилась медом і щоб чужа бджола не мала сили цей мед забрати⁸⁵⁶. Усі вони під час виконання підготовчих ритуальних дій щодо закладення пасіки у своїй діяльності керувалися вимогами магії подібності. Виявом християнського світобачення у бджолярів Полісся, Волині та Поділля, була звичайна практика запрошення ними священика, що окроплював свяченою водою нове місце, а також творення знаку хреста перед сходом сонця на чотирьох кутах новоствореної пасіки⁸⁵⁷. Іншим, вже суто магічним засобом, поширеним на теренах Волині, підготовки обраної під пасіку ділянки до розташування й майбутнього результативного плекання на ній бджіл, було заснувати її по периметру конопляними нитками й під час читання священиком Євангелія в Страсний четвер обійти кругом⁸⁵⁸. У цій символічній реалії, окрім пізніших християнських напластувань, знайшло вияв архаїчне народне просторове уявлення про коло як оберіг; семантика магічного кола – тут виразно апотропеїчна. Круг служить засобом організації простору, оскільки окреслення господарем визначених для розташування бджіл територіальних меж в рамках його господарства (пасіки) в майбутньому не дозволить їм

⁸⁵⁵ Ковалев І. Живая летопись волинского пасечничества / І. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 7.

⁸⁵⁶ Ястребов В. К поверьям относительно пчел / В. Ястребов // Киевская Старина. – Киев, 1897. – Т. LVII. – № 5. – С. 65.

⁸⁵⁷ Wróblewski R. Wierzenia i obyczaje pszczelarzy polskich / R. Wróblewski. – Nowy Sącz, 1997. – S. 88, 90.

⁸⁵⁸ Ковалев І. Живая летопись волинского пасечничества / І. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 8.

покидати “освоєний” локус життєдіяльності, поза яким – на території “чужого” та незвіданого на них чатують грізні сили зла у виглядів як недоброзичливих людських дій, так підступів надприродних істот. Для того, щоб в майбутньому “вились”, “звивались” на пасіці бджоли (характерною ознакою роїння вважається круговий спіралеподібний рух комах, що збираються воєдино), у цьому ритуалі отримав використання предмет, який завивали, обкручували (нитки). На Київщині та Полтавщині, засновуючи пасіку, бджолярі приносили камінь й закопували в землю посеред неї, промовляючи наступне замовляння: “Як той камінь не може вийти із моєї землі, так і ви, мої бджоли (ім’я), Божою міццю і всіма силами небесними”⁸⁵⁹. Камінь та земля у замовляннях з прийомом порівняння, володіючи символічним значенням, виступають знаком (маркером) магічного прикріплення бджіл до новоствореної пасіки, яку вони ніколи не в змозі полишити.

2. Обрядові регламентації набуття бджіл у власність

Обравши придатне з символічної точки зору місце для розташування пасіки, майбутньому бджоляреві необхідно було потурбуватися про набуття бджіл у власність. Вибір був доволі широким – купівля, отримання в дарунок чи спадок, знахідка або самостійний приліт комах до оселі, крадіжка.

Купівля вважалася одним із найбільш прийнятних способів набуття бджіл. Найкращим варіантом придбання комах на Поліссі вважалася купівля всієї пасіки “з гніздом”; у цьому випадку бджола “підє у руку”, а її власник в

⁸⁵⁹ Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII века о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольский, 1880. – С. 49 ; Устименко Т. Село Зуевцы Миргородского уезда Полтавской губернии : историко-этнографический очерк. – Полтава, 1894. – С. 93; Подібне замовляння характерне і для росіян. Див. : Назаров М. Основы старинного пчеловодства по заговорам, собранным во Владимирской губернии / М. Назаров // Этнографическое обозрение. – Москва, 1911. – № 3/4. – С. 59.

майбутньому тішитиметься надміром меду ⁸⁶⁰. Бойки загалом розглядали операцію купівлі-продажу комах (з певними застереженнями) сприятливою для їх подальшої долі. Хоча подекуди (с. Кропивник Долинського р-ну Івано-Франківської області) успішне ведення бджіл у нового господаря обумовлювалося отриманням за них не реальної ринкової вартості, а символічної плати ⁸⁶¹. На Середній Наддніпрянщині купівля бджіл вважалася одним з найкращих способів їх набуття: “Краще купити, щоб розвести пасіку, в доброї людини треба куплять” (с. Драбівці Золотоніського р-ну); “купити краще бджіл” (с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області) ⁸⁶². Іноді визначалися дні, сприятливі для купівлі бджіл – на Бойківщині ними були будні, а свята та неділі до таких не належали ⁸⁶³. Поліщуки, домовившись про купівлю бджіл й набувши комах, приносили їх додому й тричі обходили з ними навколо хати, а тоді садили у вулик, щоб *“тутака велся і не улетали”* ⁸⁶⁴. У деяких місцевостях Західного Полісся при покупці бджіл уважно стежили за діями їх колишнього власника, остерігаючись, щоб він не взяв з проданого вулика жодної бджоли. Інакше він міг задавити цих бджіл й покласти у свій вулик під шапку; тоді продані ним комахи одна за одною повернуться до рідної пасіки ⁸⁶⁵. Купуючи бджіл, пасічники Холмщини, Волині та Середньої Наддніпрянщини вважали за необхідне забезпечити їх майбутню збереженість у господарстві. Для цього радили непомітно взяти з чужої пасіки три жмені землі, котру згодом необхідно

⁸⁶⁰ Ковалев І. І. Живая летопись волынського пасечництва / І. І. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 8.

⁸⁶¹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 468. – Арк. 21.

⁸⁶² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 4.

⁸⁶³ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 468. – Арк. 43.

⁸⁶⁴ О пчелах // Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования. – Москва, 1983. – С. 143.

⁸⁶⁵ Ковалев І. І. Живая летопись волынського пасечництва / І. І. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 9.

було посипати на своїй пасіці під вулик, встановлений першим, і примовляти: “Святая земля, не тебе я беру, но єдино сії бджоли з пасіки сеї з медом, з воском і роями. Бо я купив за поміччю Божою і молитвами Пресвятої Богородиці і Приснодіви Марії і всіх святих і небесних сил безплотних і дією святого і преподобного отця нашого Зосима. Як тая земля святая рідна і плідна і ніхто не може урекити її, то ніхто же не міг би помислом своїм злим зашкодити, так би і сії мої бджоли рідні і плідні були і ніхто не міг би їх урекити”⁸⁶⁶. Останню з наведених магічних дій, коли брали землю з-під кожного придбаного вулика і підсипували на місці його нового стаціонування, задля успішного ведення комах широко практикували не лише українські пасічники, а й їх польські колеги⁸⁶⁷.

Успішне ведення бджіл ставилося українцями у залежність від особи як покупця, так і продавця. Так, у Карпатах і Прикарпатті вважали, коли останній виявлявся “важким на руку”, то набуті у нього бджоли в майбутньому не велися, швидко гинули, тому намагалися не купувати комах для започаткування пасічницької справи у таких бджолярів, а прагнули – у легких на руку, зичливих, щоб легко розвести собі бджіл. У випадку купівлі комах у “незручного”, необхідно було “переторгувати”, тобто купити вже у зручного, тоді бджоли добре вестимуться⁸⁶⁸. Мешканці Середньої Наддніпряни теж простежували магічний зв'язок між особою продавця та подальшою долею проданих ним бджіл: “Добре купувати бджіл у не скупой людини, а як скупий, буде жаліти, будуть погано вестися. Якщо

⁸⁶⁶ Банада О. Пасічницькі забобони / О. Банада // Українське пасічництво. – Львів, 1925. – Чис. 3/4. – С. 48 ; Ковалев И. И. Живая летопись волынского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 8-9 ; Милорадович В. П. Житье-бытье лубенского крестьянина / В. П. Милорадович // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 237 ; Устименко Т. Село Зуевцы Миргородского уезда Полтавской губернии : историко-этнографический очерк. – Полтава, 1894. – С. 93 ; Вар. із Слобожанщини : Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ, 1991. – Т. 1. – С. 254.

⁸⁶⁷ Laguna S. Zabobony wiejskie, zwyczaje wiejskie, gospodarstwo wiejskie / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4436. – С. 674.

⁸⁶⁸ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 448. – Арк. 71 ; Спр. 436. – Арк. 64, 75, 81 ; Спр. 455. – Арк. 47.

людина зажалкувала, то там вже діла не буде” (с. Мицалівка); “у кого яка рука. Як дасть, то виростуть, як щедрої руки, легкий на руку, щедрий, то буде вестися, як в нього купили. А друга жалкує, щоб не жалкував” (с. Ковтуни); “добре купувати бджіл, щоб не жадний був, щоб не жалкував за ними” (с. Богуславець); “добре купити бджіл в доброї людини, не скупой, прибуток буде” (с. Гельмязів); “лучче в такої людини купити бджіл, про яку людське мненіє хороше, що він хороша людина” (с. Плешкані); “як купиш в якогось такого, що продасть, а тоді жаліє, тоді не будуть вестися бджоли” (с. Кропивна – усі Золотоніського р-ну Черкаської області); “хто не скупий, щоб людина, якщо з душею його продає, то воно буде, а як не хоче, то не буде діла” (с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області) ⁸⁶⁹. Аналогічні погляди на операцію купівлі-продажу бджіл характерні для українців Надсяння: “Добре купити бджоли в доброї людини” (хутір Батоги с. Старий Яр); “залежит з якої руки, в кого купиш, чи він тобі побажає, бо є різне. Як хочеш його мати, бажаєш, то воно тобі розведеться, але треба з добрих рук купити, є інча людина, чи тяжка, чи не бажає, то не зведеш нічого, годі звести просто” (с. Калитяки – обидва Яворівського р-ну Львівської області) ⁸⁷⁰. Ще польський дослідник початку ХХ ст. Є.Франковський встановив магічну залежність речі чи живої істоти від його попереднього власника, яка яскраво виявлялася саме під час акту купівлі-продажу. Користь від новонадбаного залежала від того, чи цей зв’язок не шкідливий для нового хазяїна ⁸⁷¹. Продаючи бджіл, теж дотримувались певних правил – намагалися не продавати незнайомцям, уникаючи негативних наслідків, прагнули продати в добрі руки, тоді вони продовжуватимуть вестися у

⁸⁶⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 51, 57, 65, 71, 80, 94 ; Зап. Т. Пацай на прохання автора 7 серпня 2013 р. від Кондратенко Євдокії Григорівни, 1935 р. н., уродженки с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області.

⁸⁷⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 49, 64.

⁸⁷¹ Frankowski E. Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego / E. Frankowski. – Lwów, 1925. – S. 10.

продавця⁸⁷², їх ніколи не давали до рук, а клали на землю за межами пасіки, побоюючись, аби не звелися⁸⁷³. Вважалося, що комахи можуть втекти, коли продавець в душі не бажав з ними розлучатися⁸⁷⁴. Останній випадок демонструє живучість уявлень, за якими підсвідоме небажання продажу, що спричиняє жаль за проданими бджолами, зумовлює їх неведення у покупця.

Існували і певні обмеження на купівлю бджіл після смерті їх колишнього власника, оскільки навіть передача пасіки в нові руки (коли тричі стукали по вуликах і повідомляли комах про зміну господаря), не завжди гарантувала збереження бджіл, які впродовж року могли вимерти. Так, на **Підгір'ї** (с. Рогізно Жидачівського р-ну Львівської області) рекомендували не брати бджіл з обійстя померлого пасічника, бо вони в подальшому не вестимуться⁸⁷⁵. Подібно вважали і мешканці Полісся⁸⁷⁶. Побутування уявлень про обов'язкову загибель комах у нового власника тягло заборону купувати бджіл після смерті пасічника на Холмщині та Підляшші⁸⁷⁷. Наведені погляди були поширеними і поза межами українських етнічних територій⁸⁷⁸.

Інший розповсюджений на українських теренах спосіб набуття бджіл – отримання в дарунок. Таке започаткування бджолярського господарства загалом толерувалося на Бойківщині, хоча подекуди вважали, що подаровані комахи вестися не будуть (с. Підліски Долинського р-ну Івано-Франківської

⁸⁷² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 49 ; Спр. 561. – Арк. 17.

⁸⁷³ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 434. – Арк. 65 ; Спр. 435. – Арк. 37.

⁸⁷⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 448. – Арк. 57.

⁸⁷⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 448. – Арк. 8.

⁸⁷⁶ О пчелах // Полесский этнолингвистический сборник : материалы и исследования. – Москва, 1983. – С. 143.

⁸⁷⁷ Карабович К. Народні вірування / К. Карабович // Холмщина і Підляшшя : історико-етнографічне дослідження. – Київ, 1997. – С. 319.

⁸⁷⁸ Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 463.

області)⁸⁷⁹. На противагу бойкам, у лемків, подолян та покутян суворо табувалося дарування бджіл з наступною мотивацією: “Жеби ся не переяли”⁸⁸⁰; “не можна бджіл дарувати, бо зведеться пасіка, треба хоч щось за них взяти”⁸⁸¹, “пасічник пасічнику не може дати задурно чи рій, чи матку, – треба дати бодай символічну плату”⁸⁸². У наддніпрянців дарування бджіл вважалося прийнятною практикою для їх подальшого розведення з дотриманням певним приписів: “Як дарують, то не жаднися, як жадний, то вони пропадуть або вернуться до нього, або розлетяться. Треба дати і не жаліть” (с. Богуславець), “як хтось подарить рій, добре” (с. Гельмязів – усі Золотоніського р-ну Черкаської області)⁸⁸³. Бджолярі Надсяння остерігалися давати бджіл недобрій людині, оскільки вони перестануть вестися у їх попереднього господаря⁸⁸⁴. Одержання пасіки у спадок від щедрого родича визнавалося на Бойківщині сприятливим чинником для подальшого успішного розведення комах⁸⁸⁵, натомість на Лемківщині не толерувалося: бджоли, отримані в подарунок після смерті пасічника, зазвичай гинули⁸⁸⁶. Повсюдно у Карпатах визнавалося необхідною умовою збереження бджіл, отриманих в подарунок після смерті їх колишнього господаря, дотримуватись практики тричі стукати до вуликів і повідомляти їх про вступ у власність нового.

⁸⁷⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 468. – Арк. 27, 29.

⁸⁸⁰ Сополига М. Етнографічна спадщина В.П. Латти. III. Бджільництво / М. Сополига // Науковий збірник МУК у Свиднику. – Пряшів, 1994. – Т. 19. – С. 118.

⁸⁸¹ Трублаєвич Є. Деякі звичаї селян-пасічників на Поділлі / Є. Трублаєвич // Українське бджільництво. – Київ, 1909. – Чис. 1. – С. 13.

⁸⁸² Зап. Р. Сілецький 1 травня 1999 р. від Тинця Андрія Івановича, 1939 р. н., уродженця с. Довпотів Калуського р-ну Івано-Франківської області.

⁸⁸³ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 65, 71.

⁸⁸⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 40.

⁸⁸⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 468. – Арк. 37.

⁸⁸⁶ Sarna W. Opis powiatu Jasielskiego / W. Sarna. – Jasło, 1908. – S. 66.

Та все ж найбільше у середовищі українських пасічників цінувалися знайдені бджоли, а особливі ті, котрі прилетіли до господи самі. Так, бойки вважали, що знайдені бджоли краще і швидше розводитимуться ⁸⁸⁷. Аналогічних поглядів дотримувалося населення Волинського та Житомирського Полісся ⁸⁸⁸.

Особливою потіхою для українських бджолярів був самостійний приліт бджіл до порожнього вулика; вважалося, що такі бджоли володіли надзвичайною магічною міццю оборонятися від надприродного Зла. Чужий рій, що прилітав сам і осідав у вулику ставав власністю нового господаря (с. Бистрець Верховинського р-ну, с. Росохач Городенківського р-ну Івано-Франківської області, с. Розлуч Турківського р-ну, сс. Смеречка, Виців Старосамбірського р-ну Львівської області) ⁸⁸⁹. У подолян бджолиний рій, що залетів на чуже подвір'я, віщував щастя його господареві ⁸⁹⁰. На Волині побутувало наступне уявлення щодо ефективності шляхів набуття бджіл для заснування пасіки – добре зловити чужий рій ⁸⁹¹. Мешканці Середньої Наддніпряни розглядали приліт до господи бджолиного рою як хорошу прикмету: “Він сам до мене прилетів, рій, додому і начав я так заніматись”, “дедушка знайшов бджоли, то добре ведуться” (с. Дробиці); “вилетів рій, прилетів до мене, а я той рій зібрала, та й у мене є бджоли, оце я бджоли завела, кажуть, що той рій, що сам прилетів, то добрий рій, щасливий” (с. Ковтуни); “якщо рій прилетить сам, це харашо, добра прикмета”

⁸⁸⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 455. – Арк. 37, 44, 48, 52, 55, 58, 61.

⁸⁸⁸ Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 467 ; Ковалев И. И. Живая летопись волинского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 8.

⁸⁸⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 413. – Арк. 9 ; Спр. 436. – Арк. 44 ; Спр. 455. – Арк. 52, 58, 61.

⁸⁹⁰ Медведчук Г. Бджільництво на Поділлі : минувшина і традиції / Г. Медведчук // Пасіка. – Київ, 2011. – № 6. – С. 22.

⁸⁹¹ Ковалев И. И. Живая летопись волинского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 8.

(с. Богуславець), “як рій прилетить, хорошо” (с. Гельмязів – усі Золотоніського р-ну Черкаської області) ⁸⁹². Доброю звісткою був приліт бджіл до пасічника й на теренах Надсяння: “Добре, як сам рій прийде. Той рій сподобав собі місце і він сі тоді добре розводит, добре працює” (с. Бунів), “той рій, який заплений, він сі ліпше веде” (с. Мужилівичі), “добре, щоб прилетіли самі бджоли, то є ліпше, як мені прилетіли, то потім велися добре, вподобали собі місце” (с. Старичі), “гарно ведеться, як рій собі найшов в лісі, ті бджоли гарно ведуться” (хутір Батоги, с. Старий Яр – усі Яворівського р-ну Львівської області) ⁸⁹³. Такий рій вважався найкращим в усій пасіці, а його приліт – Божим даром, Божою ласкою, зісланою пасічнику в нагороду за зичливе ставлення до людей і загалом добропорядне життя.

В Україні, згідно з поширеним віруванням, що крадені бджоли кращі, щасливіші, ніж власні, вважалося, що вони краще вестимуться. Карпатські інформатори, які сповіщали про факти крадіжок бджіл ⁸⁹⁴, підкреслювали, що їх викрадали переважно для започаткування пасічницької справи. Подібні світоглядні акценти розставляли і мешканці Середньої Наддніпряни: “Украти, кажуть, саме лучче бджіл, щоб на розвід було і будуть вестися” (с. Мицалівка Золотоніського р-ну Черкаської області) ⁸⁹⁵; Надсяння: “Казали: “Вкраду і мені буде добре вестися”, то крадене ніби ведеться” (с. Калитяки Яворівського р-ну Львівської області) ⁸⁹⁶. Подекуди аналогічна думка була поширена на Поліссі: “Варованные пчолы вадицца

⁸⁹² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 9, 16, 51, 65, 71.

⁸⁹³ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 25, 34, 43, 49.

⁸⁹⁴ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина ХІХ – початок ХХ століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 88.

⁸⁹⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 57.

⁸⁹⁶ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 64.

будуть”⁸⁹⁷. Дехто з поліщуків вважав, що для заснування пасіки необхідно викрасти чужий вулик з бджолами⁸⁹⁸. Повсюдно в Україні була поширена практика викрадати бджіл на “розвід”, тобто для заснування пасіки, оскільки вважалося, що добре розводяться лише крадені бджоли⁸⁹⁹. Такі ж дії характерні для багатьох європейських народів⁹⁰⁰.

Разом з тим, необхідно зазначити, що наведене твердження має амбівалентний характер, оскільки широко побутувала і протилежна думка – викрадені бджоли не вестимуться як неправедно отримані. “Крадені бджоли рано чи пізно зведуться”, – одностайно твердили мешканці Полісся⁹⁰¹; окрім того, окремі поліські пасічники володіли магічною спромогою надзвичайно суворо (на смерть) карати викрадача комах (с. Суцани Олевського р-ну Житомирської області)⁹⁰². На похороні у могилу з померлим той, у кого видерли бджіл, кидав довж від вулика, щоб злодії перевелись. Інший спосіб покарання крадіїв бджіл – виготовити свічку з вощини пограбованого вулика, поставити перед іконою і засвітити, а через

⁸⁹⁷ О пчелах // Полесский этнолингвистический сборник : материалы и исследования. – Москва, 1983. – С. 143.

⁸⁹⁸ Ковалев И. И. Живая летопись волынского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 8.

⁸⁹⁹ Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии / Д. К. Зеленин // Сборник МАЭ. – Ленинград, 1929. – Т. 8. – С. 87.

⁹⁰⁰ Плотникова А. А. Вестись / А. А. Плотникова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 1995. – Т. 1. – С. 357 ; Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 467 ; Wróblewski R. Wierzenia i obyczaje pszczelarzy polskich / R. Wróblewski. – Nowy Sącz, 1997. – S. 100.

⁹⁰¹ Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 428.

⁹⁰² Зап. Р. Сілецький від Гончар Надії Іванівни, 1936 р. н. та Гончар Надії Федорівни, 1936 р. н., уродженок с. Суцани Олевського р-ну Житомирської області.

деякий час засвітити з другого боку, щоб догоріла до кінця. Так як згорить свічка, через рік “скапає” життя бджолиного злодія ⁹⁰³.

Аналогічно до поліщуків вважали і волиняни: “Як вкрадеш вулик, то пчола втіче, вона не буде” ⁹⁰⁴. Така світоглядна установка ґрунтувалася на уявленні, за яким крадіжка бджіл розцінювалася як серйозний проступок: “Пчоли дерти – великий гріх”. Впевненість у гріховності викрадення бджіл характерна для мешканців Карпат і Прикарпаття межі ХІХ – ХХ ст., а подекуди й нашого часу. Так, гуцули традиційно вважали, що крадія бджіл чекала сувора розплата на тому світі ⁹⁰⁵, а погляд на крадіжку бджіл як на страшний гріх, за який людина обов’язково поплатиться життям, поширений у їхньому середовищі і сьогодні ⁹⁰⁶. Дуже негативно розцінювалася крадіжка бджіл у лемків та бойків ⁹⁰⁷. Викрадення бджіл як великий гріх прирівнюється сучасними покутянами до пограбування церкви.

3. Магічні способи успішного ведення пасічницького господарства

Ритуали та більшою мірою супровідні їм господарські замовляння релігійно-магічного змісту, що набули неабиякого поширення у щоденній виробничій практиці пасічників (оказіональні), є важливою складовою української світоглядної традиції, пов’язаної з магічними способами успішного ведення пасічницького господарства.

⁹⁰³ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 329.

⁹⁰⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 4.

⁹⁰⁵ Кайндль Р. Ф. Гуцули : їх життя, звичаї та народні перекази / Р. Ф. Кайндль. – Чернівці, 2000. – С. 66.

⁹⁰⁶ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина ХІХ – початок ХХ століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 88.

⁹⁰⁷ Šipka M. Príspevok k ľudovému včelárstvu Hornej Cirochy / M. Šipka // Науковий збірник МУК у Свиднику. – Пряшів, 1994. – Т. 19. – S. 227 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 468. – Арк. 8.

Замовляння як жанр фольклору в силу своєї архаїчної природи, утилітарної функціональності та особливого вербального призначення (діалог Людини з Космосом) належить до того різновиду обрядових текстів, який характеризується живим і найбільш дієвим словом, у якому сповна виявляється його магічність і здатність нав'язати свою волю богам, людям, предметам та явищам навколишнього світу. За своїм глибинним сенсом замовляння як складна цілісна, самобутня, взаємопов'язана, історично обумовлена тісним зв'язком слова і діла текстова структура, на слухне визначення В. Топорова, є дуалістичним феноменом, основними аспектами якого виступають фольклорність та ритуальність з виходом за тісні рамки календарного чи життєвого циклу та запрограмованості колективних ритуалів⁹⁰⁸. Замовляння виникають у людини первісного суспільства на ґрунті дифузного мислення з характерною для нього не розчленованістю уявлень і продовжують творитись у середньовічну християнську феодальну епоху, коли в силу вікової тривкості поглядів, стійкості словесних текстів генеруються аналогічні вербальні формули замовлянь. Саме наявність дифузного мислення і дифузних, не розчленованих уявлень про природу явищ, станів, істот, стихій та речей і обумовило виникнення замовлянь з тісним поєднанням у них сакрального і профанного слова. Світоглядна основа замовлянь не становить єдиного концепту, оскільки вони виникали і розвивались упродовж століть й зафіксували як прасвіт людського світовідчуження, так і пізнішу гносеологічну та аксіологічну картину макрокосму.

Щоденна господарська практика пасічників включала в себе магічні передумови благополучного плекання бджіл – успішне розведення бджіл, весняний випуск із вуликів, захист від наврочень та нападів чужих бджіл, втеч комах у чужі пасіки, швидке розмноження і принесення щедрого медовзятку.

⁹⁰⁸ Топоров В. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) / В. Топоров // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. – Москва 1993. – С. 3-5.

Щоб швидко розвести пасіку, на Поділлі радили купити один вулик, зранку встати і розшукати джерело, що плине на 4 сторони світу. Набрати цієї непечатої води і нею, додавши меду, годувати бджіл (Тернопільщина) ⁹⁰⁹.

При першому весняному випуску бджіл на Закарпатті було у звичай примовляти: “Я вас, пчїлки, пушаву, абисте газдовали, абисьте рано вставали, другї на вас ся не напушавали і абисьте далеко не ішли. І прошу вас, абисьте у лїс не ішли, бо там почемеритесь, а на поле не ідїть, бо там вас буря уб’є. А прошу вас, пчолки, що свого домовства держїтьсья” ⁹¹⁰. А гуцули, виносячи вулики надвїр, на “стояне”, випускали бджїл й примовляли до них так: “Щоби ти так дбала, як ми дбаємо у своєму господарству і так аби носила, робила і ви усї до купи, як ми усї в своїй хатї вкупї газдуємо; щоби ти так не крала і чужим медом не радувалася, як я ся не радую тебе на ту дорогу посилати і тобі се казати. Що собї приробиш, то будеш мати, до чужої пасїки тобі не повертати, на кликанє си не дивити, на цвїту си не бити, лишень на цвїту си качити. А ти, старша матко, що ти гадаєш робити ? Уже є на дворї лїто, треба сї добре обходити, від сегодня до тижня маткївники вробити!” ⁹¹¹. Цї замовляння, за типологїчною класифїкацїєю звертання, побудованї на прямому зверненнї до адресата, а в їх основї лежить мисленнєве ототожнення будь-якого явища з персонїфїкованою істотою. Архаїчне мислення, що продукує замовляння, не розчленовує істот, речї, дїї, її суб’єкти та об’єкти, а також слово, яке настїльки ж матерїальне, дїєве та істотне, як і кожна рїч, істота, дїя, тобто для нього характерний принцип всеїдностї (єдностї людини з природою, взаємопов’язаностї реального і мислимого свїтів, макро- і мїкрокосму). У даному випадку маємо звертання (з проханням або запрошенням, але аж нїяк не вимогою чи велїнням) до бджїл як до одухотворених істот з проханням сумлїнно працювати, носячи мед, не

⁹⁰⁹ Gustawicz B. Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody / B. Gustawicz // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1881. – Т. 5. – S. 158.

⁹¹⁰ Балог Ю. При випущеню пчол / Ю. Балог // Наш родный край. – Тячево, 1929. – Чис. 10. – С. 320.

⁹¹¹ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 5 / В. Шухевич // Матерїали до української етнологїї. – Львів, 1908. – С. 234-235.

відлучатися занадто далеко від господи, не забирати мед по чужих пасіках, а зосібна до матки з проханням готуватись до подальшого роїння. Керуючись логікою патриципіації, наші пращури розглядали бджіл, які ведуть складний та високоорганізований спосіб життя, як істот, здатних до мислення та самостійних дій; до них зверталися з проханнями, попереджували чи нагадували про певні події. Подібна багатовікова повторюваність аналогічних вербальних формул засвідчує збереження й відтворення в народній свідомості стійких уявлень – реліктів анімістичного підходу до дійсності, а конкретніше фрагментів первісної зоолатрії (вшанування тварин), яка своїми витокami сягає далекого історичного періоду, коли тварин сприймали як антропоморфних створінь, наділених душею, розумом та усвідомленою волею. Дохристиянського походження одухотворення бджіл у замовляннях плавно, еволюційним шляхом на протязі життя багатьох поколінь християнське віровчення замінило сприйняттям їх як вищих сакральних створінь, створених Богом, що виробляють свій продукт на Його хвалу та користь людини.

Встановлюючи вулики з бджолами на точки, українські пасічники проголошували наступне замовляння-молитву: “Господи Боже, Сине Божий, стань мені в поміч. Я вас випускаю на білий світ, на красний цвіт, оснований на 4 часті, по півдні і по вітру по страшенному крилу по білому перу; так і ви, мої пчоли, ідіте по густі меди, по жовті воски, по часті рої, Господу Богу на похвалу, а мені Рабу Божому (ім’я) на пожиток, і прошу вас летіть соколовими крилами, беріте вовчими ротами: як у воді шука всім ридам страшна, так би ви мої пчоли страшними були чужим пчолам і як риба в море іграла і в ріках гуляла щодня і полудня гуляла, так би ви мої пчоли іграли і гуляли Божим Духом Святим і Святою Тройцею і святих небесних і безплотних сил Михаїла, Гавриїла, Уриїла і Рафаїла, всіх святих і дійством св. Зосима. Амінь.”⁹¹²

⁹¹² Малороссийские пчеловодные обряды и заговоры (по рукописи XIX в.) // Труды Харьковского предварительного комитета по устройству XII Археологического съезда. – Харьков, 1902. – С. 405 ; Вар. з Черкащини : Чубинський П. Мудрість віків / П. Чубинський. – Київ, 1995. – С. 76-77 ; Вар. з Київщини : Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольский, 1880. – С. 51 ; Вар. : З старовини бджільництва // Українське бджільництво. – Київ, 1908. –

Подібна молитва було відомою пасічникам Полтавщини при виставці бджіл на пасіки, які при цьому обкурювали кожен вулик ладаном: “Господи! Стань на поміч рабу Божому (ім’я) і всі святії небесні сили, янголи, архангели, херувими і серафими; я вас пускаю на білі цвіти, на всякі цвіти, на всі чотири сторони; на схід, на захід, на полудень, на північ, по всьому світу, по густі меди, по часті рої, Господу Богу на хвалу, господареві вашому на пожиток. Я вас сьогодні, бджоли, благословляю не сам собою, но з Отцем і Сином і св. Духом і Пречистою Богородицею, і зо всіма святими. Ідіть з радістю і повертайтеся скоростію”⁹¹³. При відкритті взятку у природі поліській пасічники зверталися до Всевишнього з наступною молитвою-проханням: “Дай, Боже, на цвіт росу, на муху погоду. Робота їм не страшна і соти їх будуть повні”, а при вході до пасіки промовляли: “Як Христос воскрес з мертвих, так і ви, бджоли, починайте свою роботу”⁹¹⁴. Наведені зразки замовлянь-молитов є продуктом тієї історичної епохи, коли людина від усвідомлення всеєдності буття поступово піднімалась на вищий ментальний рівень – рівень ідентифікації власної індивідуальності і своєї унікальності як особи через сприйняття своїх особистих богів, а позитивний результат звертання до них досягався внаслідок відновлення порушеної гармонії всесвіту. Особливістю замовлянь-молитов є змішування молитовного звертання до божества, заміненого згодом християнським Богом та святими, а також паралельно до бджіл (дуалізм уявлень заклинача) та порівняння, тобто замовляння, починаючись молитвою, завершувалось порівнянням, у якому важливу роль відігравали засоби заклинань, що носили символічний характер, наприклад соколові крила, вовче горло, щучі зуби та виконувані ними знакові функції стосовно комах.

Чис. 7. – С. 83 ; Вар. з Чернігівщини : Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 477.

⁹¹³ Богданович А. Сборник сведений о Полтавской губернии / А. Богданович. – Полтава, 1877. – С. 282.

⁹¹⁴ Ковалев И. И. Живая летопись волынского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 11.

Виставляючи бджіл навесні з темників, волинські бджолярі звертались до них: “Приносьте, бджоли, густії меди, жовтії воски і частії рої – Господу Богу на офіру, а людям на пожиток” ⁹¹⁵. Щоб отримати від бджіл добрий взяток, пасічники, виставляючи навесні вулики із зимівника, стелили хустку, на неї клали хлібину, проскуру, насипали жита і ярої пшениці, запалювали богоявленську свічку, кожен вулик кропили свяченою водою і ставили на сіно. До кожного бджолиного прихистку примовляли: “Я вас, бджоли, благословляю. Випускаю вас на білий світ, на всякую траву і на всякий цвіт, на всякії зела і на всяку росу небесну” ⁹¹⁶. Слобожанські бджолярі з Курщини, вперше з весни виставляючи бджіл, також супроводжували свої дії замовляннями: “Виставляю бджолу рисовую з маткою хитрою, з матір’ю мудрою, матір’ю меденицею, з матір’ю ємцею, з матір’ю відрою, з матір’ю фірянкою, зі всією своєю небесною силою” або “Перший рій має всю свою прекрасну пасіку, як в першому рої земля не рушиться, так би мої бджоли не рушились і полети, моя бджілка, в чисті ліси, в чисті поля, на лазурові квіти і візьми воску і кануну і принеси на мою прекрасну пасіку” ⁹¹⁷. Щоб бджоли велися і давали достаток меду та воску, на Лемківщині практикували наступне ворожіння. Кварту конопляного насіння замочували на добу у кумисі. Суміш наливали до кухля з продірявленим дном, а під низ підставляли інший і закопували його до половини у землю. Довкола розпалювали багаття. Зі смаженого насіння текла олія, якою згодом намазували середину колодних вуликів (с. Вороблик на Короснянщині) ⁹¹⁸. Починаючи весняні роботи на

⁹¹⁵ Козубський Б. Замова на бджоли / Б. Козубський // Українське бджільництво. – Київ, 1910. – Чис. 12. – С. 116.

⁹¹⁶ Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М. Рильського. – Ф. 1/4. – Оп. 32.1. – Арк. 5 ; Вар.: Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольский, 1880. – С. 50-51.

⁹¹⁷ Подольский В. Из Суджанского уезда Курской губернии // В. Подольский / Труды Вольного экономического общества. – СПб., 1882. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 198.

⁹¹⁸ Пасічнічі забобони і досвід в Короснянщині // Наше Слово. – Варшава, 1961. – № 49. – С. 5.

пасіці, бджолярі Кіровоградщини брали мішок, у який вкладали мурашник і вдома варили його в меду, призначеному для підгодівлі бджіл. для того, щоб бджоли були чисельні і працелюбні як мурашки. Дехто клав в мед хрестоподібну кісточку зі щучої голови і щучі зуби, аби бджоли добре відгризались при нападі чужих роїв; товчений перець, щоб були міцнішими, гірчицю – щоб були у квітучому стані ⁹¹⁹. Навесні, коли виймали з темників вулики з бджолами, викопували закопаний на Святвечір горщик з медом з-під покуті і обмазували ним всі вулики для того, щоб бджоли не покидали пасіку і краще роїлись ⁹²⁰.

Виносячи вулики з темників надвір, пасічники завбачливо остерігались підступів конкурентів, котрі могли насилати своїх бджіл в чужі пасіки за готовим медом – вбивали осиковий кілок посередині пасіки і промовляли до нього: “Як би могла піти чужа бджола на мою пасіку і понести, то нехай собі кілок осиковий гризе і коли кілок цей згризе, тоді мою пасіку винесе” ⁹²¹. Іншим способом захисту пасіки від насланя чужих бджіл було виголошення наступних замовлянь: “Як жиди на сонце не можуть дивитися, так щоб чужі бджоли не могли на мою пасіку задивлятися і щоб не шкодили їй, як буде йти з пожитком. Заклинаю їх Богом святим, ангелами і архангелами, святими угодниками і силами небесними” ⁹²² або “як перемиг Самсон лева, царя Давида Голіаф не сам собою, а силою Божою і дією св. Духа, так би мої бджоли раба божого (ім’я) перемогли чужих, що хочуть винести і поїсти мед, щоб їх

⁹¹⁹ Ястребов В. К поверьям относительно пчел / В. Ястребов // Киевская Старина. – Киев, 1897. – Т. LVII. – № 5. – С. 65-66.

⁹²⁰ Подольский В. Пчеловодные поверья. I. Малорусские / В. Подольский // Труды Вольного экономического общества. – СПб., 1882. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 196.

⁹²¹ Малороссийские пчеловодные обряды и заговоры (по рукописи XIX в.) // Труды Харьковского предварительного комитета по устройству XII Археологического съезда. – Харьков, 1902. – С. 405.

⁹²² Подольский В. Пчеловодные поверья. I. Малорусские / В. Подольский // Труды Вольного экономического общества. – СПб., 1882. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 197.

перемогти Божою поміччю і дією св. Зосима”⁹²³. Під час нападу чужих бджіл наддніпрянські бджолярі шукали дерево чи кущ, в якому три стовбури чи гілки відросли з одного кореня. Його рубали, приносили на пасіку, клали поблизу ікони або хреста й промовляли: “Уситіться, наслані чужі бджоли, на сих трьох деревах і не сходіть з них, бо сіє дерево – то святого Зосима і Саватія. Я вас, чужі бджоли, Божою поміччю і дією св. Зосима і Саватія замовляю і заклинаю, від своїх бджіл отвергаю”⁹²⁴. Проти комах-нападниць лемківські пасічники застосовували наступні магичні дії: роздягнувшись наголо, тричі обходили довкола хати і на кожному куті тричі хрестилися й заклинали чужу бджолу замовлянням-закляттям з вираженим демонологічним характером: “Наїжся, наїжся, то вже на твою смерть буде тото твоє їджіння”. Одночасно заклинали й господаря-чарівника, що посилав своїх бджіл на крадіжку: “Жеби твій зрак пішов, де вітер не дує, сонце не гріє. Жеби там пушов твуй зрак, а не на мої пчоли”⁹²⁵. Деякі волинські бджолярі під час бджолиного нападу обходили кругом пасіку, кропили її свяченою водою і примовляли: “Мій вулик окований словом, а серце в воску, ноги його камінні, од землі до небес, не кусай його цей пес”⁹²⁶. Пасічники Київщини у замовляннях з магичною функцією побажання бажали бджолам сили не лише носити мед, а й протистояти ворогам та їх зловорожим діям: “Дай вам, Боже, три сили: одну силу – мед носити, другу силу – рисові кіхті оддираться, а третю силу – злих вір не бояться”⁹²⁷.

⁹²³ Малороссийские пчеловодные обряды и заговоры (по рукописи XIX в.) // Труды Харьковского предварительного комитета по устройству XII Археологического съезда. – Харьков, 1902. – С. 408 ; Вар. : Милорадович В. П. Житье-бытье лубенского крестьянина / В. П. Милорадович // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 237.

⁹²⁴ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 292.

⁹²⁵ Шмайда М. Повір'я та звичаї / М. Шмайда // Дукля. – Пряшів, 1964. – № 3. – С. 106.

⁹²⁶ Ковалев И.И. Живая летопись волынского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 14.

⁹²⁷ АНФРФ ІМФЕ. – Ф. 1/7. – Спр. 753. – Арк. 77 зв.

Для захисту пасічницького господарства від наврочення (“лихого ока”) бджолярі-поліщуки користувались наступними замовляннями: “Тоді той нападе на мою худобу і пошкодить її, як полічить на небі зорі, а на березі лист” або “Сіль та печина з поганими очима, хто урече, нех йому повилазять очі”⁹²⁸. На території Середньої Наддніпрянщини (Київщина, Черкащина) при виставці бджіл від “уроків” захищались наступними примовками: “Водо Йордано, маєш круті береги і жовті піски, і візьми із моєї севери уроки і урочища, очі і очища. Як огородив Господь небо зірками, а море крутими берегами і жовтими пісками, так огороди, Господи, свири від уроків і урочищ, від очей і очищ, і від злого, і від злої, і всіх помислів злих” (поширений у замовляннях, що мають значення оберегу, замовляннях з захисною функцією архаїчний мотив тину з формулою “замикання”, “обгородження”, що виникає з прийому мислення, коли в основі співставлення лежить наголос на якісних характеристиках предметного світу, ототожнення конкретного предметного образу з символічним образом замовляння) чи “Водо Йорданко, омиваєш луги, береги, бервіння, коріння, омий моєї бджоли від прозору жіночого, парубочого, дівочого – головки, крильця, утроби, ніжки” (прийом акумуляції – докладного перелічення усіх видів “прозорів” з метою їх вигнання)⁹²⁹. Ще одне замовляння з захисною функцією від уроків побутувало на Чернігівщині: “Як ніхто не знає небесної висоти, а морської глиботи, щоб так ніхто не знав урікати і нарікати нашої пасіки робітниці пчоли. Господи, яко огравив еси моря піском, так огради нашу пасіку от уроків і урочищ, і од пристріту і од пристрітищів”⁹³⁰. Коли ж вроки уже подіяли, для їх подальшої нейтралізації

⁹²⁸ Ковалев І. Живая летопись волынского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 9.

⁹²⁹ Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольский, 1880. – С. 54-55 ; Гринченко Б. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях / Б. Гринченко. – Чернигов, 1895. – Вып. 1. – С. 281.

⁹³⁰ Гринченко Б. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях / Б. Гринченко. – Чернигов, 1897. – С. 47.

на Поліссі використовували низку інших замовлянь з функцією заклять: “Як ти мені своїм оком в моїй пасіці попсував, то щоб ти сриді дороги столітнім дубом став і щоб сриді дороги тоді ти на мої пчоли дивився і їм одрочував як сухий дуб зимою зеленим би став”, “Сіль тобі в очі, камінь тобі на груди, печена в зуби”, “Сіль тобі да печина з твоїми очима, на заворот да в твій рот”⁹³¹. Слобожанські бджолярі з цією ж метою успішно застосовували наведене замовляння-закляття: “Хто з тої сторони йде, сил йому та тичина, та болячка між очима, камінь у груди, а тичина в зуби. Хто сію бджолу урече, так нехай собі надвоє язик пересіче”⁹³². На Півдні поширення набули щоденні вранішні замовляння-молитви, спрямовані на усунення негативного впливу “лихого ока”: “Хто в світі ясніший, хто в морі сильніший, той нашу бджолу урече. Я своєму Господу-Богу молюся, на всі чотири сторони клонюся, щоб чужая бджола нашої матки не займала. А ти, матко-осіянко, рано вставай, на всі цвіти розсилай, щоб було тобі і хазяїнові” чи “Господи милостивий, святая субота, хто вищий єсть неба, хто кращий, ясніший єсть сонця, той мою бджолу у день і вночі до півночі урече. Чоловік буде йти – йому сльози потечуть, а мою бджолу всі уроки, пристріти минуть”⁹³³. Призначене для відведення “пристріту” від бджіл закляття з відповідним вербальним посланням його винуватцю ще й сьогодні побутує у господарській практиці пасічників Черкаської Наддніпрянщини: “Сіль тобі в очі, камінь на груди, а печериці в зуби, а моїм бджолам нічого не буде”⁹³⁴.

Ритуальна заборона задивлятись на бджіл, що летять з пожитком, у цих замовляннях тісно корелює з магією погляду. У міфологічному мисленні очі

⁹³¹ Ковалев И. И. Живая летопись волынского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 10.

⁹³² Ветухов А. Из этнографических рукописных материалов предварительного комитета XII Археологического съезда / А. Ветухов // Труды Харьковской комиссии по устройству XIII Археологического съезда в Екатеринославе. – Харьков, 1905. – С. 295.

⁹³³ Манжура И. Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях / И. Манжура. – Харьков, 1890. – С. 151.

⁹³⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 56.

сприймаються як “вхід” у внутрішнє, заховане, потаємне в людині, в його душу, а в кінцевому підсумку – в інший світ, звужений до меж людського тіла. Погляд трактується як магічний контакт і дія, ним можливо завдати шкоду іншій людині, або її майну, тільки глянувши на неї чи це майно. Око – транслятор потенційної чи вже актуалізованої небезпеки, що таїться у погляді; у цій системі переконань сконцентровано уявлення про матеріальність чи навіть тілесність погляду.

В уявленнях пасічників Півдня універсальною для захисту бджіл від усього лихого (злодіїв, “дурного глазу”, вогню) було наступне замовляння-безпосереднє звертання до комах, в основі якого лежить мисленнєве ототожнення будь-якого явища з персоніфікованою істотою: “Полети ж, пчілко, на всі чотири сторони, за жовтими восками, за солодкими медками. Примнож меду у свої вулики. Як риба-щука пливе по воді, нехай моя пчілка поспішає до моєї пасіки. З чистих полів назбиравши ярих восків, сідати до своїх вуликів з приплодом. Господу Богу на офіру во Славіє. А мені, рабу Божому, на віки віків”⁹³⁵. Це, засноване на логіці патриципіації, характерній для архаїчного мислення, звертання до бджіл як до одухотворених істот з проханням сумлінно працювати, носячи мед та віск, а принісши, поспішати до рідної пасіки, надміру роїтися, творячи господареві прибуток, а віск як жертву для Предвічного Сотворителя, призначену для Його хвали. Захищаючи пасіку від втечі роїв та нападу чужих комах при вивозі бджіл у степ на медоноси, найстарший місцевий пасічник брав горщик з вареною пшеницею і шматок вощини з медом й закопував його в землю зі словами: “Як пшениця і мед не можуть вийти з-під землі, так і мої бджоли нехай збержуться на цьому дворі”⁹³⁶ (пасіку обгороджували як двір, а у цьому замовлянні, що володіє семантикою оберегу спостерігається архаїчний мотив тину з формулою “замикання”, “обгородження”).

⁹³⁵ Калита ІХ. – Дніпропетровськ, 2011. – С. 41.

⁹³⁶ Там само. – С. 42.

Щоб успішно велись бджоли у господарстві, волинські пасічники-ворожбити відважувались класти під вулик чи до нього шматок артосу, не спожитого під час роздачі причастя, хоча на одностайну думку народу, людина, яка це зробить, згодом важко і довго помирає, а після смерті її пасіка зникає⁹³⁷. Щоб бджоли з пасіки ніколи не виводились, українські пасічники мали за обов'язок першої неділі кожного місяця просити священика, аби той відлупив воску з миром і оливковою олією від св. Трійці і змішав віск з посвяченими миром та оливою. Цей віск необхідно було віднести увечері до пасіки і покласти на верх першого вулика зі словами: “Як церков Божая без Тройці священної і без мира не може бути ніколи, так би і мої пчоли од Бога мені дані, без моєї пасіки не могли б ніколи інде быть”⁹³⁸. Це порівняння, без сумніву, виникло під книжним впливом або походить з церковно-богослужбових молитов, оскільки його зміст істотно перегукується з молитвами Требника, тобто замовляння має яскраво виражене церковно-обрядове, апокрифічне підґрунтя.

Певна сукупність оказіональних ритуальних дій приурочувалась українськими пасічниками до такої важливої події бджолярського виробничого календаря як роїння. Втеча роя означала не лише втрату бджіл з практичного погляду; вона могла призвести до прикрих для бджоляра наслідків із символічного точки зору, як-от втечі щастя з пасіки, чому намагалися запобігти, ловлячи рої на власній території і осаджуючи у порожній вулик. Тому гуцули широко застосовували різні профілактичні магичні засоби напередодні роїння, щоб запобігти втечі бджіл в чужі пасіки, зокрема перед першим роїнням бджолосім'ї обприскували вулик освяченою

⁹³⁷ Gloger Z. Przesady pszczolarskie, myśliwskie i rolnicze / Z. Gloger // Biblioteka Warszawska. – Warszawa, 1876. – Т. 4. – С. 553.

⁹³⁸ Rulikowski E. Zapiski etnograficzne z Ukrainy / E. Rulikowski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1879. – Т. 3. – С. 118 ; Вар. з Київщини : Т. Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольский, 1880. – С. 55.

водою ⁹³⁹, а уже втікаючий рій кропили тією водою, в якій на Новий рік мили посуд (Буковинська Гуцульщина) ⁹⁴⁰. Аналогічно на Поліссі та Підляшші як вироїлись бджоли, власники кропили їх свяченою йорданською водою, щоб з вуликів не повтікали ⁹⁴¹. Пасічники Чернігівської Наддніпряни, знімаючи роя, бризкали бджіл набраною до схід сонця в Чистий четвер водою, що визнавалося сучасниками ефективною магічною дією: “У батька рій зроду не втече, сяде і дожидає хазяїна” (с. Виблі) ⁹⁴². У зв’язку з ймовірною втечею роїв в день роїння на Галицькій Гуцульщині використовувалися заборони певних дій – заборонялося газді та газдині виходити за межі садиби, щоб комахи не втекли ⁹⁴³ (закон подібності). Бджолярі-лемки, побоюючись відльоту рою, вивертали сорочку чи піджак навиворіт, брали до рук камінь і йшли за ним ⁹⁴⁴. На Покутті за літаючим бджолиним роєм бігали зі свяченою “шуткою”, примушуючи його привитися на дереві і визнавали застосування такої практики дієвою – “помагало, бо свічене” ⁹⁴⁵.

Великою магічною силою застерегти бджіл від втечі володіли надзвичайно дієві вербальні засоби – замовляння. Коли рій виходив з вулика, господар пасіки з Київщини одразу кричав всім, хто перебував на

⁹³⁹ Кайндль Р. Ф. Гуцули : їх життя, звичаї та народні перекази / Р. Ф. Кайндль. – Чернівці, 2000. – С. 136, 143.

⁹⁴⁰ Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине / Г. Купчанко // Записки Юго-Западного отдела РГО. – Киев, 1875. – Т. 2. – С. 354.

⁹⁴¹ Ковалев И. И. Живая летопись волынского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 15 ; Над Бугом і Нарвою. – Більськ-Підляський, 2001. – № 2. – С. 36.

⁹⁴² Гринченко Б. Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. / Б. Д. Гринченко. – Чернигов, 1901. – С. 75.

⁹⁴³ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 5 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1908. – Т. 7. – С. 235.

⁹⁴⁴ Шмайда М. Повір’я та звичаї / М. Шмайда // Дукля. – Пряшів, 1964. – № 3. – С. 107.

⁹⁴⁵ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина ХІХ – початок ХХ століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 89.

пасіці: “Сідайте, сідайте!” для того, щоб рій відразу сів низенько. Тоді читав “Отче наш” і тричі приказував: “Господи, Духу святий! Дай, Господи, час добрий та пору добру!”⁹⁴⁶. Під час роїння бджіл пасічники мали у звичаї викопувати на пасіці невеликий шматок дерну і тричі обходити з ним пасіку, промовляючи: “Як тая земля не може рушити з мого ґрунту і мислі тої не має, так би мої бджоли не рушили і мислі той не мали з моєї пасіки утікати!”⁹⁴⁷. Подібна мотивація характерна і для ритуальних дій наддніпрянців, що клали у пасіці камінь й замовляли: “Як цей камінь не може в чужу землю і з цієї землі, так би не могли й бджоли мої одходити утьоком з моєї пасіки од мене”⁹⁴⁸. Пасічники Полтавщини під час ловлі роїв мали у звичаї натирати вулик маточником, класти на нього камінь і оперезувати путом, кропити йорданською водою і підкурювати посаджений рій ремезовим гніздом; при цьому застосовували наступну молитву: “Господи благослови і умнож сія пчоли і ти св. Зосиме поможи на сіє діло своїми молитвами”⁹⁴⁹. Якщо рій покидав пасіку, його намагалися зупинити магічними словами: “Свидро і Свирно і Фіріяльно, стій тут” та діями – кидали дрібкою землі й збирали у вулик⁹⁵⁰. На Волині при посадці роя до вулика запалювали громничну свічку, кропили бджіл йорданською водою, взятою з трьох йорданей і

⁹⁴⁶ Брояковський П. З “прахтик” сільського пасішника / П. Брояковський // Українське бджільництво. – Київ, 1908. – Чис. 7. – С. 84.

⁹⁴⁷ АНФРФ ІМФЕ. – Ф. 1/4. – Оп. 32.1. – Арк. 7 ; Вар.: Малороссийские пчеловодные обряды и заговоры (по рукописи XIX в.) // Труды Харьковского предварительного комитета по устройству XII Археологического съезда. – Харьков, 1902. – С. 407.

⁹⁴⁸ Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования / П. П. Чубинский. – СПб., 1872. – Т. 1. – С. 73.

⁹⁴⁹ Устименко Т. Село Зуевцы Миргородского уезда Полтавской губернии : историко-этнографический очерк. – Полтава, 1894. – С. 92.

⁹⁵⁰ Малороссийские пчеловодные обряды и заговоры (по рукописи XIX в.) // Труды Харьковского предварительного комитета по устройству XII Археологического съезда. – Харьков, 1902. – С. 407.

примовляли: “Іди, в сто разів наплоди”⁹⁵¹. Мешканці Східного Полісся, щоб рій, який осів на дереві, не відлетів перш ніж пасічник його збере, з затиснутим п’ястком тричі обходили довкола дерева і тричі промовляли закляття: “Як этие пальци да масей ладоні не пристануць, так этие месіща не устануць. Матка Зорка! Будзем господа Бога благаць і этие месіща абіраць”⁹⁵². Коли виходив рій слобожанські пасічники брали кілок, до якого прив’язують коней і шептали: “Так як кінь Мартин і кобила Горпина від кола билась не відбилась різних шерстей, так би мої рої від моєї пасіки раба Божого (ім’я) грали не відігрались і всі на пасіці сідали”⁹⁵³ або забивали у пасіці кілок з липового клечання і замовляли: “Стій, рій, не ходи. Спом’яни, коли Різдво було. Спом’яни, Господи, царя Давида і кротості його. Укротив цар Давид небо і землю, а мені укроти роя”⁹⁵⁴. Символічну вербальну “припону” застосовували при посадці роя бджолярі Буковини. Так, у с. Ставчани Хотинського р-ну Чернівецької області вони здавна мали у звичаї декламувати розлоге замовляння, від якого у пам’яті сучасного покоління залишився лише фрагмент: “Я тебе припоняю, я тебе прибиваю”⁹⁵⁵.

4. Ритуальні особливості похорону пасічника

Певні ритуальні особливості, спрямовані перш за все на майбутнє збереження бджіл у діючому господарстві його власника, супроводжували як

⁹⁵¹ Ковалев И. И. Живая летопись волынского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 16-17.

⁹⁵² Moszyński K. Polesie wschodnie / K. Moszyński. – Warszawa, 1928. – S. 146.

⁹⁵³ Подольский В. Из Суджанского уезда Курской губернии / В. Подольский // Труды Вольного экономического общества. – СПб., 1882. – Т. 1. – С. 198.

⁹⁵⁴ Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы / М. Драгоманов. – Киев, 1876. – С. 33.

⁹⁵⁵ Зап.У. Мовна 26 лютого 2014 р. від Скицька Бориса Захаровича, 1947 р. н., уродженця с. Жилівка Новоселицького р-ну Чернівецької області.

останній часовий відрізок життя пасічника, так і таку інтенсивно марковану обрядову дію (у даному контексті оказіональну) як похорон померлого бджоляра.

Мешканці різних етнографічних районів України вважали, що поважний літами власник великої пасіки повинен потурбуватися про її подальшу долю ще за свого життя – навівши лад, встигнути перед смертю продати в чужі руки або передати своєму наступникові (синові чи зятю). Без такої передачі спадкоємці нічого не спожиткують з його бджіл, які протягом року *“йшли за своїм газдов, який забирає їх з собою”*. Так, на Холмщині вважалося, що господар має перед смертю продати бджіл, оскільки вони не вестимуться його родині, а особливо тому, хто їх купить потому ⁹⁵⁶. Наведені погляди характерні не лише для історичної ретроспективи, вони ще сьогодні фіксуються з уст сучасних пасічників старшої вікової групи. Ось які свідчення були занотовані нами на території Середньої Наддніпрянщини: *“Пасічник передає пасіку сину чи внуку, а як немає свого, то продають”* (с. Скориківка); *“як пасічник почувствує, що уже буде вмирати, то він передає, не касається їх. Як нікому не передасть, то бджоли вимруть, так заведено. Як умер, а є пасіка, хоть розпродують, то вимруть бджоли”* (с. Ковтуни); *“пасічник як помре, в мене було 20-30 сімей, як помру, нікому не передам, то через год не буде бджіл. Щоб бджоли жили, треба передати, передають люди, чи з родини, сину, зятю, чи продати кому. Як хазяїн піде, помре, пчоли не будуть жити без його ніколи, як не передати. У мого тестя було 30 сімей, за літо не осталося і однієї, він не передав”* (с. Мицалівка); *“якщо старий чоловік держить бджіл і помре, то бджоли умірають. І продадуть, а вони в того хазяїна подохнуть. А якщо продати перед смертю, то живуть бджоли. Чувствує, що вже негодний, то продає їх. Могли передавати бджіл родичам – синові, зятьові”* (с. Богуславець), *“пасічник передає пасіку по потомству. Як ушов пасічник з життя і нікому не передав, то пасіка зникає. При здоров’ї передає сину чи внуку, навчає його”*

⁹⁵⁶ Kolberg O. Lubielskie / O. Kolberg – Kraków, 1884. – Т. 2. – S. 150.

(с. Гельмязів), “як помре пасічник, так і пчолы вимруть” (с. Кропивна – усі Золотоніського р-ну Черкаської області) ⁹⁵⁷. Аналогічні усні свідчення фіксуються серед бджолярів Надсяння: “Помер пасічник в нас тут в селі, через рік лишилася їдна сім’я. В мене брат мав бджоли, він був хворий, каже: “Візьми до себе, хто то буде ходив”. Я взяв їх і через зиму вони були. А він навесну вмер і скоро я на весну до вулика, а він ні одної бджоли не має, де ся бджоли поділи, я не знаю – пішли за ним. Так якби знали, шо є господар” (с. Віжомля), “помирає пасічник і пропадає пасіка. так воно переважно є; вмер пасічник і бджоли пішли за ним” (х. Батоги с. Старий Яр), “як вмер старий пасічник і є кому лишити пчіл – сину чи зятю, то пчіл не буде, забрав з собою” (с. Калитяки – усі Яворівського р-ну Львівської області) ⁹⁵⁸. Схожі погляди були поширені й далеко за межами українського етнографічного ареалу – у поляків, лужичан, чехів ⁹⁵⁹.

На території України в день смерті пасічника поширеною обрядовою практикою було “будити” бджіл (як і інших домашніх тварин) і “сповіщати” сумну звістку, аби зберегти їм життя. Первинною основою подібного переконання є віра в те, що присутність покійного в домі небезпечна і рівноцінна присутності самої смерті. Як активний персонаж, що перериває життя людини, смерть проникає з царства мертвих в світ живих і після скону втілюється у саму людину ⁹⁶⁰. Тому, застосувавши профілактичні заходи, живі захищали своє господарство від смертоносного впливу, зокрема “будили”

⁹⁵⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 27, 48-49, 57, 65, 72, 94.

⁹⁵⁸ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 10, 49, 59, 64.

⁹⁵⁹ Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 483 ; Bystroń J. Studya nad zwyczajami ludowymi / J. Bystroń // Rozprawy Akademii Umiejęć. – Kraków, 1917. – Т. 35. – S. 30 ; Wróblewski R. Wierzenia i obyczaje pszczelarzy polskich / R. Wróblewski. – Nowy Sącz, 1997. – S. 110 ; Biegeleisen H. Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego / H. Biegeleisen. – Warszawa, b. r.

⁹⁶⁰ Невская Л. Г. Погребальный обряд в Пелясе (структура и терминология) / Л. Г. Невская // Балто-славянские этноязыковые контакты. – Москва, 1980. – С. 249; Байбурун А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурун. – СПб., 1993. – С. 103.

бджіл. Горяни та прикарпатці повідомляли комах про смерть їх власника, вдаривши труною при виносі тіла з хати тричі об поріг або стукали (“кивали”) до кожного вулика, прощаючись від його імені ⁹⁶¹. Мешканці Люблінщини (Підляшшя) та Полісся в момент агонії чи вже після смерті хазяїна пасіки, який власноруч доглядав бджіл, під час виносу його тіла на цвинтар стукали до кожного вулика, щоб бджоли забреньчали (“збудились”) зі словами: “*Не спіть, вставайте! Ваш господар умирає!*”. Якщо ж злегковажити з виконання цієї обрядової дії, тоді комахи обов’язково вимруть ⁹⁶²: душа померлого загрожувала безпеці сплячих комах. Інформацію про те, що повсюдно в Україні після смерті господаря пасіки стукають до вуликів, примовляючи до бджіл: “*Бджоли, встаньте (зі сну)! Господар ваш помер*” наводить польський дослідник сімейної обрядовості міжвоєнного періоду Г. Бігеляйзен ⁹⁶³. Аналогічні ритуальні дії приписує українцям Д. Зеленин, посилаючись на матеріали відомої довоєнної дослідниці вітчизняного бджільництва Л. Шульгиної ⁹⁶⁴. Наведена мотивація лежить в основі аналогічних чи схожих дій, здійснюваних багатьма європейськими народами – поляками, словенцями, лужичанами, чехами, словаками, румунами, німцями, французами, швейцарцями, англійцями, голландцями ⁹⁶⁵. Широкий ареал побутування та

⁹⁶¹ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття. – Львів, 2006. – С. 35.

⁹⁶² Nowosielski A. Legendy i wieszczania ludu ukraińskiego / A. Nowosielski // Tygodnik Ilustrowany. – Warszawa, 1860. – Т. 10. – № 44. – С. 40; Gloger Z. Przesady pszczolarskie, myśliwskie i rolnicze / Z. Gloger // Biblioteka Warszawska. – Warszawa, 1876. – Т. 4. – С. 552 ; Petera J. Tradycyjne obrzędy i zwyczaje pogrzebowe na Lubelszczyźnie / J. Petera // Etnologistyka. Problemy języka i kultury. – Lublin, 1998. – № 9/10. – С. 332.

⁹⁶³ Biegeleisen H. U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogiłą / H. Biegeleisen. – Lwów, 1929. – С. 410.

⁹⁶⁴ Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии / Д. К. Зеленин // Сборник МАЭ. – Ленинград, 1929. – Т. 8. – С. 11.

⁹⁶⁵ Bystroń J. Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka / J. Bystroń. – Kraków, 1916. – С. 29-30; Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego / A. Fischer. – Lwów, 1921. – С. 275; Olędzki J. Tradycyjne wierzenia o pszczolach z Kurpiowskiej puszczy zielonej / J. Olędzki // Literatura Ludowa. – Warszawa, 1961. – № 4. – С. 41 ; Агапкина Т. А. Будить / Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова // Славянские древности.:

ідентична семантична наповненість цих звичаїв у різних етносів свідчать на користь тези про архаїчність їхнього генезису.

Для повідомлень комах про зміну їх дотеперішнього статусу та приналежності конкретному власнику характерна сукупність невербальних та вербальних засобів. Так, новий власник міг *“перебрати”* бджіл, постукавши до кожного вулика (стук тут повідомляв про зміну власника) і сповістивши комах про смерть старого господаря та вступ у володіння нового словами: *“Пчоли живуть”*, *“Я перебираю”*, *“Пасічник неживий, а мої пчоли живі”*, доки померлого не опустили в могилу. Якщо комахи прийняли нового хазяїна, то не підуть за старим, не загинуть ⁹⁶⁶. Подекуди на Бойківщині вважали, що навіть передача пасіки не гарантує життя бджіл, які протягом року вимруть (с. Тухля Сколівського р-ну Львівської області) ⁹⁶⁷. Подібно думали і на Поліссі: *“Умер пасечник – умерли и пчолы”* ⁹⁶⁸ та Середній Наддніпрянщині: *“Тоді як він помер, кажуть, що бджоли ідуть за хазяїном, як хазяїн помира. Якщо єсть кому передати, то так”* (с. Дробишівці Золотоніського р-ну Черкаської області) ⁹⁶⁹. З таким народним трактуванням долі комах була пов’язана заборона купувати бджіл після смерті пасічника на Холмщині та Підляшші ⁹⁷⁰. У с. Білі Ослави Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області переконані,

етнолінгвістический словарь. – Москва, 1995. – Т. 1. – С. 166; Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 482-483; Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии / Д. К. Зеленин // Сборник МАЭ. – Ленинград, 1929. – Т. 8. – С. 11; Вакарелски Хр. Български погребали обичаи. Сравнително изучаване / Хр. Вакарелски. – София, 1990. – С. 84; Biegeleisen H. U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogiłą / H. Biegeleisen. – Lwów, 1929. – S.410; Bednárík R. Slovenské úle / R. Bednárík – Bratislava, 1957. – S. 39.

⁹⁶⁶ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 455. – Арк. 18, 25, 38; Спр. 436. – Арк. 9; Спр. 434. – Арк. 65; Спр. 435. – Арк. 9, 19, 39.

⁹⁶⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 455. – Арк. 37.

⁹⁶⁸ О пчелах // Полесский этнолінгвістический сборник: материалы и исследования. – Москва, 1983. – С. 143.

⁹⁶⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 10.

⁹⁷⁰ Карабович К. Народні вірування / К. Карабович // Холмщина і Підляшшя : історико-етнографічне дослідження. – Київ, 1997. – С. 319.

що бджоли прилітають до хати і сідають на обличчя, прощаючись з покійним газдою й супроводжують його на кладовище: *“Знає бідна мушка, що чоловік вмер, йде за ним”*. Такі ж уявлення характерні не лише для Гуцульщини, а й інших етнографічних районів України – Полісся: *“Помер пасічник, бджоли піднялися і полетіли під час служби Божої і проводжали до самого кладовища. Потім ушли, дома їх не оказалось, ушли разом з пасічником, над кладовищем гули”* (с. Водотія Коростишівського р-ну Житомирської області)⁹⁷¹; *“Мой дед умер і пчолы умерли, пошли за дедом. Як народ проводив діда, так і пчолы летелі. На труну так і сели там”* (с. Курчиця Новоград-Волинського р-ну Житомирської області)⁹⁷², Поділля: *“Помер старий пасічник, бджоли полетіли за ним за цвинтар, відпроварили; частина там залишилась, частина вернулась додому”* (м. Зборів Тернопільської області)⁹⁷³, Надсяння: *“Як тато помер торік, то бджоли по нім літали, сідали прощатися, годі труну забити, бо бджоли так сідали”* (с. Бунів Яворівського р-ну Львівської області)⁹⁷⁴ та Опілля: *“Після похорону пасічника з його вуликів зникли бджоли. Наступного дня вдова застала на цвинтарі таку картину: хрест на могилі обсіли комахи, прощалися зі своїм господарем”* (Рогатинський р-н Івано-Франківської області)⁹⁷⁵.

При розгляді наведених уявлень насамперед впадає у вічі тісний зв'язок, який пов'язував господаря та його бджіл. Особливо яскраво він проявлявся у ритуалізованих діях, що регламентували поведінку живих членів сім'ї у випадку смерті пасічника. Існування такого зв'язку демонструє

⁹⁷¹ Зап. У. Мовна 5 липня 2001 р. у м. Києві від Джуно Л. П., 1954 р. н., уродженки с. Долинівка Коростишівського р-ну Житомирської області.

⁹⁷² Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 483.

⁹⁷³ Зап. У. Мовна 20 вересня 2003 р. у м. Львові від Шевчука Володимира Васильовича, 1957 р. н., уродженця м. Зборів Тернопільської області.

⁹⁷⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 25.

⁹⁷⁵ Терен І. “Німіна – а душу має...” / І. Терен // Високий Замок. – Львів, 2014. – № 68 (15-21 травня). – С. 15

успішне функціонування архаїчної патріархальної моделі сімейних взаємин – підвалини селянського родинно-побутового співжиття, яке об'єднувало міцними узами не лише людей, а й належних їм тварин, включених в одвічний колообіг селянського буття, зокрема відзначення неординарних родинних подій (календарних свят, весіль, смертей). Власне, страх перед її смертоносним подихом, який умертвляє все живе, примушував гуцулів забирати з хати, в якій лежав умираючий, насіння і бджіл, аби не залишалися в момент агонії, бо *“заумерли би разом з чоловіком”*⁹⁷⁶.

На думку загалу, покійник, власник великої господарки, міг потягнути за собою в могилу належне йому майно. Тому в момент виносу тіла особливо вважали, щоб він не забрав необхідної для живих вегетативної сили землі та плодючості домашніх тварин. Щоб протидіяти цьому, на території Середньої Наддніпрянщини, коли винесли мертвого за двір, то відразу замикали хату, щоб смерть не повернулась і ворота з обох кінців зав'язували червоним поясом або рушником, щоб з двору не пішло за тілом добро: худоба, птиця, бджоли⁹⁷⁷. На Прикарпатті та Слобожанщині (м. Лебедин Сумської області) при виносі померлого пасічника ворота господи обв'язували червоним поясом або рушником (окреслювали охоронне коло – У.М.), щоб вслід за ним не пішли бджоли і загалом *“все хазяйство не утікло”*⁹⁷⁸. Аналогічні обрядові дії характерні для мешканців Полісся (с. Бехи на Житомирщині) – при виносі з хати померлого пасічника відчиняли довж у вуликах-колодах з бджолами, щоб останні не звелись⁹⁷⁹. Тотожну мету – збереження бджіл – переслідував

⁹⁷⁶ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1904. – Т. 7. – С. 241.

⁹⁷⁷ Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования / П. П. Чубинский. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 708.

⁹⁷⁸ Fischer A. Rusini. Zarys etnografji Rusi / A. Fischer. – Lwów; Warszawa; Kraków, 1928. – S. 109-110; Васильев М. К малорусским похоронным обрядам / М. Васильев // Киевская Старина. – Киев, 1889. – Т. 25. – № 5/6. – С. 636.

⁹⁷⁹ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 327.

наступний звичай, поширений на Прикарпатті: спадкоємець викупував комах у померлого пасічника, кладучи гроші на домовину ⁹⁸⁰, з якої їх забирав жебрак. Подібна обрядова практика побутувала у середовищі польських пасічників: якщо його спадкоємець хотів, щоб бджоли після смерті господаря залишились у господарстві, мав купити у нього, а плату покласти на труну, з якої її забирав жебрак ⁹⁸¹. У цьому випадку прошак виступав ритуальним заступником небіжчика, подібно як вони забирали харч, призначений для померлих у поминальні дні.

Аналіз системи оказіональної пасічницької обрядовості українців показав, що до неї входить комплекс дій та регламентацій, спрямований на вибір та підготовки місця для майбутньої пасіки, набуття бджіл у власність (шляхом купівлі, отримання в подарунок чи спадок, знахідки або самостійного прильоту комах до оселі, крадіжки), магичні способи успішного ведення пасічницького господарства – засоби, орієнтовані на успішне розведення комах, весняний випуск із вуликів, запобігання втеч роїв у чужі пасіки, захист від наврочень та нападів чужих бджіл, швидке розмноження і принесення щедрого медовзятку, а також ритуальні особливості похорону пасічника, спрямовані на подальше збереження бджіл у господарстві. Магічні способи успішного ведення пасічницького господарства великою мірою ґрунтуються на застосуванні замовлянь, що є найархаїчнішим видом фольклорних текстів, які відображають рівень свідомості людини на ранніх стадіях її розвитку та важливою складовою української світоглядної традиції загалом. Для замовлянь, пов'язаних з забезпеченням успішного функціонування пасічницького господарства, перш за все характерна внутрішня обґрунтованість, цілісність, цілеспрямованість на досягнення конкретного практичного результату. Висловлені пасічниками в контексті проголошення

⁹⁸⁰ Biegeleisen H. U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogiłą / H.Biegeleisen. – Lwów, 1929. – S.410.

⁹⁸¹ Kolberg O. Tarnów-Rzeszów / O. Kolberg // Materyaly antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków, 1910. – Т. 11. – S.136.

замовлянь звернення до Бога, святих та бджіл у формі прохань, виконання яких мало на меті сприятливо вплинути на ріст продуктивності та забезпечення стабільності пасічницької галузі, виразно задекларовує дуалістичне сприйняття комах, що висвічує накладання на світоглядну матрицю двох різночасових пластів. Глибинну верству складають архаїчні народні вірування, що дають змогу трактувати бджіл як рівних людині партнерів по діалогу, в яких бринять приглушені нотки первісних теротеїстичних уявлень. Сутність темпорально пізнішого шару замовлянь, адресованих бджолам, виповнює домінуюча у них християнська ціннісна орієнтація, згідно з якою комах розглядають як святих створінь, прилучених до релігійного трибу життя народу, котрі працюють на хвалу Богу й беззастережно виконують Його волю.

Зіставлення даних польових та літературних джерел стосовно оказіональної бджолярської обрядовості мешканців України та деяких слов'янських (й ширше європейських) країн виявляє риси значного сходження. Витоки цієї конвергентності, на нашу думку, криються в архаїчній спільнослов'янській та загальноєвропейській підвалині базових світоглядних концептів. Разом з тим, спостерігаються і дивергентні ознаки, наявність яких вказує на самодостатність української духовної парадигми бджільництва, підставовою прикметою якої є консервація багатьох архаїчних компонентів народної світоглядної традиції.

РОЗДІЛ 4. ПРОДУКТИ БДЖІЛЬНИЦТВА В ОБРЯДОВОМУ ЖИТТІ УКРАЇНЦІВ

1. МЕД.

В архаїчних міфологічних системах різних народів світу мед фігурував як ритуальний символ з широким семантичним спектром. У багатьох культурних традиціях він вважався за поживу надприродних істот, засобом захисту від зловорожого впливу демонів, ідентифікувався з “небесною россою”, офірувався представникам хтонічного світу – богам і померлим. Мед, якому приписували катартичну силу, в античних містеріях служив знаком порятунку, очищення від скверни гріха, емблемою воскресіння; його вживання спроможне доводити людей до стану ясновидіння та прозріння майбутнього. Мед в Давній Індії, володіючи фертильними властивостями, також асоціювався з пізнанням у

широкому розумінні цього слова (проникненням у суть речей, сутність життя), а у кінцевому підсумку – з безсмертям; тому з нього готували п'янкий напій. У скандинавській міфології мед символізував екстатичне джерело мудрості, оновлення життєвої та магічної снаги. Мед – один із атрибутів давньоіранського бога Мітри, який у весільному ритуалі “відав” душевною злагодою і спокоєм й був тісно пов'язаний з родючістю. Прокреативною символікою мед наділяли не лише індоєвропейці, а й семіти. Давні слов'яни вважали його священним напоєм, яким умилостивлювали богів і поминали мертвих під час тризн.

Ця полісемантична варіативність меду як продукту бджільництва у різних міфо-ритуальних конотаціях, у культурній традиції представників багатьох давніх та сучасних етносів носить далеко не випадковий характер. На слушну думку польської дослідниці К.Ленської-Боньк, “символіка меду, що з'являвся в різних культурах і обрядах, лише з точки зору сучасного носія культури може видаватися різнорідністю”⁹⁸². Насправді, мультифункціональність меду в ритуальному часопросторі є закономірною, оскільки, згідно традиційної народної світоглядної моделі, всі виконувані ним символічні функції гомогенні в контексті основного ритуального призначення як посередника (медіатора між бджолою і людиною, з потойбіччям й душами предків, провідника та каталізатора процесів переходу в момент проходження людиною відповідних ступенів вікової та соціальної ієрархії). Співняючи в обрядовій ситуації насамперед медіативні функції, мед одночасно виступає дієвим апотропеїчним засобом та магічною запорукою фертильності в широкому розумінні цього слова.

Продукти бджільництва (за народним висловом, мед та віск – Боже добро, їх наносив “Божий птах”) традиційно широко фігурували у ритуальному наповненні сфери календарних та родинних свят і урочистостей українців-представників різних етнографічних районів. Багатовікова слов'янська традиція ритуального використання меду, засвідчена середньовічними писемними джерелами (“Книга дорогоцінних скарбів” Ібн-Даста X ст., “Повість минулих

⁹⁸² Łeńska-Bąk K. Obrzędowa funkcja miodu / K.Łeńska-Bąk // Literatura Ludowa. – Wrocław, 2006. – № 4/5. – S. 40.

літ” XI-XII ст., “Питання Кирика” XII ст., “Слово Христолюбця” XIV ст., “Домострой” XVI ст.), збереглася до кінця XIX – початку XX ст. у розгорнутій формі обрядового побутування. У редукованому та модифікованому вигляді вона і нині почасти фіксується у народній звичаєвості українців – святкуванні календарних урочистостей, оказіональних подій та обрядів життєвого циклу людини (родильних, весільних, похоронно-поминальних). Врахування регіональних інваріантів застосування меду в обрядовому житті українців, дослідження його знакової ролі в обрядах переходу під кутом виявлення їх глибинної архетипової матриці дозволяє пізнати реліктові світоглядні феномени і констеляції, духовні надбання, способи мислення і конструювання навколишнього світу наших попередників, принципи функціонування й базові константи архаїчної свідомості, а тим самим у кінцевому підсумку долучитись до створення повноцінної світоглядної і аксіологічної картини традиційного буття українського етносу.

1. СЕМАНТИКА МЕДУ В КАЛЕНДАРНІЙ ТА ОКАЗІОНАЛЬНІЙ ОБРЯДОВОСТІ.

У зв'язку з посіданням у вітчизняній етнологічній науці статусу далекого від пріоритетного структурно-семантичний аналіз річної та okazіональної обрядовості українців з інтенсивним ритуальним використанням меду викликає сьогодні значний когнітивний інтерес. Назагал, ритуали (в тому числі й сезонні – У.М.) маркують точки особливого значення в просторі і часі; вони відбуваються на зміні пір року чи організують перехід від однієї суспільної позиції або інституції до іншої. У цьому процесі, згідно теорії ритуалів переходу А. ван Геннепа ⁹⁸³, відстежуються три послідовні фази – розходження (визволення від попередньої ситуації), переходу (з перетворенням та зміною) та нової інтеграції (досягнення нового стану). В ритуалі вирівнюються відмінності, встановлюється і модифікується порядок. У святковій ритуалістиці важлива роль відводиться

⁹⁸³ Геннеп А. Ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – Москва, 1999. – С. 15.

ритуальному відтворенню сакрального, в рамках якого центрального значення набувають магія сакральної дії та мовлення ⁹⁸⁴.

Дослідження семантики меду в цьому звичаєвому контексті насамперед передбачає виявлення міфо-ритуальних аспектів його застосування в низці ритуальних дій з приводу відзначення пам'ятних подій народного календаря (Святий вечір, Голодна кутя, Великдень, св. Іллі, Маковея, Яблучний Спас, місцеві храмові свята), а також окремих інтенсивно обрядово забарвлених подій, що не співпадали з точками календарних святкувань. Не менш важливим з евристичного погляду є розкриття структурно-функціонального призначення ритуалів за активною участю меду, реконструкція закладеної в них первісної семантики, встановлення ступеня ритуальної “залученості” солодкого продукту в світоглядну канву життя українського етносу та можливе простеження його генетичних витоків.

Святий вечір. Не буде перебільшенням констатувати, що у ряді історико-етнографічних районів України (Гуцульщина, Бойківщина, Лемківщина, Покуття, рівнинне Закарпаття, Волинь) мед посідав ключове місце у цілому масиві різдвяно-новорічної обрядовості. У її структуру органічно входив й один з елементів церемонії підготовки до Святої вечері – обхід двору та господарських приміщень. Так, у гуцулів після заходу сонця господар, супроводжуваний кимось із членів сім'ї з хлібом, свічкою, ложкою меду і “пшеницею” тричі за сонцем обходив хату ^{985*}, заходив у стайню, де тричі обійшовши худобу, ставив їй на чолі хрестики медом – *“щоб худоба любилася, не билася між собою”* ⁹⁸⁶. На

⁹⁸⁴ Вульф К. Антропология : история, культура, философия / К. Вульф. – СПб., 2008. – С. 128, 168.

* Номінація меж “свого”, впорядкованого присутністю людини простору, що відбувалася у природному ході речей напрямі, скеровувала людей до світлих та божественних сил. Позитивний аспект обертання за сонцем пов'язаний з домінуванням правої сторони над лівою (опозиційна пара “праве” / “ліве” на мисленнєвому рівні ототожнювалась з поняттями “добро” / “зло”), яке яскраво виявляється у народних віруваннях, магічних практиках та обрядодіях багатьох старожитніх і сучасних народів світу. Мед у цьому ритуальному контексті виступав як магічний оберіг від підступів зловорожих сил, що особливо активізувалися у час новоріччя – переломний момент космологічної неупорядкованості.

⁹⁸⁶ Онищук А. Народний календар. Звичаї й вірування, прив'язані до поодиноких днів у році / А. Онищук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 16.

Волині голова родини традиційний обхід двору робив лише з кутею, малюючи крейдою хрести на всіх надвірних стінах (“і хрестика писнув, і куті лизнув”), “щоб одвадити домових і усяку нечисть”⁹⁸⁷. З цією ж метою, щоб “до неї не імалась ніяка нечисть”, на Закарпатті господар клав до вуха кожної худобини дрібку меду⁹⁸⁸.

Під час святвечірнього обходу двору важливою ритуальною дією було відвідування господарем худоби, яку на Південній Лемківщині частували хлібом та медом⁹⁸⁹. Помашений медом хліб ділили поміж домашніми тваринами і на Покутті (с. Клубівці Тисменицького р-ну Івано-Франківської області)⁹⁹⁰. Так само бойки “мед всім давали, щоб любились між собою, і худобі давали” (с. Бітля Турківського р-ну Львівської області)⁹⁹¹. На Святвечір на Гуцульщині лагодили окрему вечерю для худоби. У нову миску клали колач, всередину – пугарчик меду, а на колач – горіхи і яблука⁹⁹². Кутею на Коляду годували худобу й мешканці Східного Полісся⁹⁹³. Семантику плідності виявляє намазування овець медом, застосовуване покутянами на Святий вечір. Вони вірили, що внаслідок цієї магічної процедури вівця неодмінно приведе аж двійко ягнят⁹⁹⁴. На Опіллі (с. Чагрів Рогатинського р-ну Івано-Франківської області) між очима

⁹⁸⁷ Доманицький В. Народний календар у Ровенським повіті Волинської губернії / В. Доманицький // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 82.

⁹⁸⁸ Росоха С. Святий вечір / С. Росоха // Наш родный край. – Тячево, 1928. – Чис. 4. – С. 120.

⁹⁸⁹ Шмайда М. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини / М. Шмайда. – Пряшів, 1992. – Т. 1. – С. 173.

⁹⁹⁰ Левкович І. Українські народні різдвяні звичаї / І. Левкович. – Лондон, 1956. – С. 27.

⁹⁹¹ Гонтар Т. Польові матеріали про народне харчування у с. Гнила Турківського р-ну Львівської обл. 1974 р. / Т. Гонтар // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 214. – Арк. 17.

⁹⁹² Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1904. – Т. 7. – С. 12.

⁹⁹³ Косич М. Н. Литвины-белорусы Черниговской губернии, их быт и песни / М. Н. Косич // Живая Старина. – Москва, 1901. – Вып. 3/4. – С. 55.

⁹⁹⁴ Левкович І. Українські народні різдвяні звичаї / І. Левкович. – Лондон, 1956. – С. 38.

худобі намазували медом хрестик, щоб “зла сила не зачепила”⁹⁹⁵. Благословення господарем домашньої худоби хлібом і намазування їй межі очима хрестика медом перед Святою вечерею виступало загальноприйнятою в українців обрядовою дією⁹⁹⁶.

Перед початком Святої вечері було прийнято годувати не лише худобу, а й бджіл. Бджолярі-гуцули, навідавшись до працюючих комах, годували їх медом. Підживляти комах медовою ситою (чи навіть вечерею) цієї святочної пори було поширеною ритуальною практикою по всій Україні⁹⁹⁷. Подібні дії на Вігілію виконували і поляки – кожен член родини, вмочивши палець у мед, натирав ним вічко вуликів, щоб забезпечити цим магічним засобом збереженість комах у господарстві наступного року⁹⁹⁸.

Повернувшись святвечірньою порою до хати після відвідин худоби, гуцульський газда, почавши з себе, робив усім домочадцям на чолі хрестики медом, примовляючи: “Аби сес сьвитий хрест віздоруєу нас і помагау нам, аби нам було так солотко через увес рік, куди сі поверниш, як сес мід є солоткий”⁹⁹⁹. Ще на початку ХХ ст. у гуцулів Надвірнянщини було прийнято, що газдиня перед молитвою, якою розпочиналась Свята вечеря, змастивши руки медом, підходила до кожного з домашньої челяді й торкалася рукою голови зі словами:

⁹⁹⁵ Данильчик Л. Залишки господарсько-побутових магічних дій на Опіллі / Л. Данильчик, П. Костючок // Вісник Прикарпатського університету. Історія. – Івано-Франківськ, 2010. – Вип. 18. – С. 124.

⁹⁹⁶ Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера / К. Сосенко. – Львів, 1928. – С. 95 ; Ковальчук Я. Свята на Україні у звичаях та забобонах. – Харків ; Київ, 1929. – С. 39 ; Гургула І. Різдвяні народні вірування і звичаї / І. Гургула // Жінка. – Львів, 1935. – Чис. 1. – С. 4.

⁹⁹⁷ Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера / К. Сосенко. – Львів, 1928. – С. 95 ; Гургула І. Різдвяні народні вірування і звичаї / І. Гургула // Жінка. – Львів, 1935. – Чис. 1. – С. 4.

⁹⁹⁸ Majewski E. Pszczola (*Apis mellifica* L.) w pojęciach i praktykach ludu naszego / E. Majewski // Wisła. – Warszawa, 1901. – Т. 15. – S. 429 ; Ciszewski S. Lud rolniczo-górnicy z okolic Slawkowa w powiecie Olkuskim / S. Ciszewski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1886. – Т. 10. – S. 213-214.

⁹⁹⁹ Онищук А. Народний календар. Звичаї й вірування, прив’язані до поодиноких днів у році / А. Онищук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 16.

“Аби був такий солодкий як мід, а файний як кутя” ¹⁰⁰⁰. У рівнинних селах Закарпаття господиня, коли родина сідала за святковий стіл, намазувала кожному чоло медом: *“Так би тя люди любили, як пчолу мед”* ¹⁰⁰¹. Аналогічно до гуцулів лемки перед вечерею пальцем, вмоченим у мед, робили усім знак хреста на чолі, щоках, руках ¹⁰⁰² в рамках обрядових дій, спрямованих на очищення родинної спільноти та локусу її перебування (хати) й “заворожування” добра на цілий наступний рік.

Світоглядну основу цих обрядів творить переконання, що властивості меду – універсального символу солодкості та лагідності, за законами контагіозної магії, передаються тому, хто ним намазаний чи скуштував його. Одночасно мед виконував роль визнаного оберегу, спроможного надійно захистити людей та належних їм домашніх тварин від зазіхань представників антисвіту у подібі нечистої сили, зазвичай особливо активної під час новорічних святкувань.

Як різновид магії, що обрядово регламентувала загодовування бджіл та всієї домашньої худоби спеціально приготованими чи залишеними від святкової передріздвяної трапези стравами, що носила виражений поминальний характер, ритуальна “годівля” мала на меті активізувати їх продуктивність, збільшити медоносність, уберегти від втечі, недуг та чарів, тобто забезпечити успішне ведення, а також підкреслити належність до сім’ї господаря, що теж обов’язково споживала мед як продукт з виразною медіативною спрямованістю. Таке спільне частування медом людей та належних їм тварин, встановлюючи контакт з надлюдським світом, володіло семантикою офірування і “годування” душ померлих предків, які могли втілюватись у домашніх тварин, зокрема бджіл. Важливо підкреслити, що бджоли як представники високоорганізованої господарської та соціальної спільноти, що своїм внутрішнім устроєм нагадувала

¹⁰⁰⁰ Гандзюк Р. Надвірна. Історичний нарис / Р. Гандзюк. – Івано-Франківськ, 1999. – С. 64.

¹⁰⁰¹ Повір’я і звичаї Св. Вечера в с. Горяни (зап. М. Повч) // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1930. – Чис. 1/2. – С. 17.

¹⁰⁰² Гривна В. Народні звичаї Маковиці / В. Гривна. – Пряшів, 1973. – С. 152.

велику селянську родину, творили у святвечірній фесрії символічний образ традиційного українського доіндустріального суспільства.

У день Святого вечора покутські пасічники практикували обдаровування родичів та сусідів медом. Віддаючи глечика від меду, заборонялося його мити (присілок Камінець с. Ясень Горішний Калуського р-ну Івано-Франківської області) ¹⁰⁰³. Подібно на Буковині “носили вічеру за поману” або “лагодили поманку” – у нову тарілку накладали кутю, зверху колач, медівник і свічечку, усе це зав’язували в хустинку і відносили родичам й сусідам, особливо стареньким ¹⁰⁰⁴. На Гуцульщині та Покутті існував звичай заможнішим господарям посилати вечерю біднішим. Газда брав миску куті з медом, пироги, печиво і свічку, обгортав новим рушником і ніс. У хаті, привітавшись “Христос Рождається”, запалював свічку і ставив вечерю на стіл, а сам йшов ¹⁰⁰⁵. У наведених звичаях, на нашу думку, отримав вияв дуалізм поминальної та соціоінтегративної семантики меду в контексті різдвяної обрядовості. В обдаровуванні членів родини медом та кутею як поминальними атрибутами проглядається аналогія з гостинцем, що його приносить до хати запрошений на поминальну трапезу гість-предок з “того” світу (символічні дари предків призначалися живим членам роду). Обдаровування медом (медівниками) й кутею близьких сусідів вказує на потребу зміцнення зв’язку окремо взятої родини з сусідським довкіллям, колективом сільської громади, що отримує реалізацію в ході виконання цього обов’язкового етикетного жесту гостинності.

Мед у чистому вигляді і як невід’ємний складник ритуальної страви – куті (“пшениці”, “дзьобавки”), звареної з обтовченої (піханої) пшениці або ячменю з тертим маком, був основним ритуальним компонентом Святвечірньої трапези.

¹⁰⁰³ Левкович І. Українські народні різдвяні звичаї / І. Левкович. – Лондон, 1956. – С. 22.

¹⁰⁰⁴ Буковинські говірки : хрестоматія діалектних текстів. – Чернівці, 2006. – С. 153 ; Павлюк М. Українські говори Румунії. Діалектні тексти / М. Павлюк, І. Робчук. – Едмонтон ; Львів ; Нью-Йорк ; Торонто, 2003. – С. 543.

¹⁰⁰⁵ Степовий О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / О. Степовий. – Б. м. – 1958. – Ч. 1. – С. 8.

На Бойківщині, Бойківському Підгір'ї та Лемківщині кутю з медом їли наприкінці вечері ¹⁰⁰⁶, а на Гуцульщині, Покутті та деяких бойківських місцевостях (Долинщина, Рожнятівщина) – на початку ¹⁰⁰⁷. Першою “пшеничку” з медом прийнято було їсти на Святвечір на Західному Поділлі ¹⁰⁰⁸. Ячмінна чи пшенична кутя з медом, що її на Коляду споживали останньою, фігурувала як обов’язкова страва на Рівненському ¹⁰⁰⁹ і Центральному Поліссі ¹⁰¹⁰, подекуди на Волині ¹⁰¹¹. Найпершою споживали пшеничну або ячмінну кутю на святвечірній трапезі українці Підляшшя (сс. Вирики, Кривоверба повіту Влодава Люблінського воєводства, с. Видово повіту Більськ-Підляський Підляського воєводства) ¹⁰¹² та мешканці окремих волинських сіл Львівщини (с. Желдець – згодом Сокіл Кам’янка-Бузького р-ну) ¹⁰¹³. На Середній Наддніпрянщині

¹⁰⁰⁶ Лепкий Д. Святий вечір в околиці Дрогобича / Д. Лепкий // Зоря. – Львів, 1882. – № 2. – С. 30 ; Франко І. Людові вірування на Підгір’ю / І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 205 ; Kolberg O. *Dziela wszystkie*. – Wrocław ; Poznań, 1974. – Т. 49: Sanockie-Krosnieńskie. Cz. 1. – S. 107 ; Гонтар Т. Народне харчування українців Карпат / Т. Гонтар. – Київ, 1979. – С. 95.

¹⁰⁰⁷ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1905. – С. 14 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 468. – Арк. 3, 7, 15, 20, 32 ; Спр. 434. – Арк. 7, 15-17, 19, 22 ; Спр. 436. – Арк. 33.

¹⁰⁰⁸ Moszyńska K. *Obrzędy, wiara i powieści ludu z okolic Brzeżan* / K. Moszyńska // *Materyaly antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*. – Kraków, 1914. – Т. 13. – S. 153 ; Колтатів С. Сільськогосподарсько-релігійний календар вільховеччан або ж рік у обрядах, звичаях, обичаях, ворожіннях, віруваннях, роботах та розвагах / С. Колтатів // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 к. – Т. 11. – Арк. 50 ; Скоропад В. Мої спогади (Релігійні і побутові звичаї та традиції) / В. Скоропад // Літопис Борщівщини. – Борщів, 1993. – Вип. 3. – С. 66.

¹⁰⁰⁹ Матеріали наукової етнографічної експедиції на Полісся. 1981 р. // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 280 а. – Арк. 31 ; Пархоменко Т. Календарні звичаї та обряди / Т. Пархоменко // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 121.

¹⁰¹⁰ Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. з теми “Родинна обрядовість та народне харчування”. Матеріали зібрала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 7.

¹⁰¹¹ Leski Z. *Pieczyno ludu wolyńskiego* / Z. Leski // *Ziemia wolyńska*. – Luck, 1938. – № 2. – S. 5.

¹⁰¹² Аркушин Г. *Голоси з Підляшшя (Тексти)* / Г. Аркушин. – Луцьк, 2007. – С. 41, 61, 343.

¹⁰¹³ Зап. У. Мовна 1 вересня 2004 р. у м. Львові від Сидоровського Ярослава Андрійовича, 1934 р. н., уродженця с. Сокіл (колись – Желдець) Кам’янка-Бузького р-ну Львівської області.

здебільшого починали вечерю на Багату кутю з пшеничної (ячмінної) куті з медом, маком та узваром (сс. Ситники, Стеблів, Хильки, Кірове, Набутів, Бровахи, Квітки, Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Мошни Черкаського р-ну, сс. Леплява, Келеберда, Попівка, Горобіївка, Мельники, Яблунів, Беркозівка, Ковалі, Михайлівка Канівського р-ну, сс. Ковтуни, Мицалівка, Гельмязів, Кропивна, Хвильове-Сорочино Золотоніського р-ну, Звенигородський район Черкаської області) ¹⁰¹⁴, хоча в деяких місцевостях Правобережної (сс. Сахнівка, Миколаївка, Завадівка Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Яблунів, Лука Канівського р-ну) та більшою мірою Лівобережної Наддніпрянщини (сс. Богуславець, Плешкані Золотоніського р-ну Черкаської області, лівобережжя Київщини і Черкащини, Лубенський р-н Полтавської області) нею все ж завершували святочну трапезу ¹⁰¹⁵. Останньою стравою Багатого святвечора виступала кутя на території Слобожанщини (Охтирський повіт) ¹⁰¹⁶.

Кутю споживали не лише живі члени роду, а й їх далекі та близькі у хронологічному вимірі предки, що покидали в цей час локус мертвих і прибували у світ людей. Для них залишали кутю разом з ситою на столі чи покуті, про що виразно артикулюється не лише в етнографічних записах ХІХ – початку ХХ ст. ¹⁰¹⁷, а навіть у розповідях сучасних респондентів: “*На покуті*

¹⁰¹⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 18, 19, 28, 36, 39, 41, 48, 55, 65 ; Спр. 593. – Арк. 28, 33, 35, 46, 53, 58, 69, 87, 92, 96 ; Спр. 600. – Арк. 47, 56, 70, 91, 106 ; Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 210 ; Свирида Р. Народні звичаї, свята та обряди / Р. Свирида // Шевченків край : історико-етнографічне дослідження. – Київ, 2009. – С. 333-334.

¹⁰¹⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 3, 6, 61, 82 ; Спр. 593. – Арк. 69, 104 ; Спр. 600. – Арк. 62, 79 ; Максимович М. Дні та місяці українського селянина / М. Максимович. – Київ, 2002. – С. 137 ; Милорадович В. Рождественские святки в северной части Лубенского уезда / В. Милорадович. – Полтава, 1893. – С. 2.

¹⁰¹⁶ Дневник народних праздников Харьковской губернии // Харьковский сборник. – Харьков, 1887. – Вып. 1. – С. 80.

¹⁰¹⁷ Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888-1895 гг. // Сборник ХИФО. – Харьков, 1897. – Т. 16. – С. 171 ; Bayger J. Powiat Trembowelski. Szkic geograficzno-historyczny i etnograficzny. – Lwów, 1899. – S. 67 ; Етнографічний профіль Слобожанського краю за архівними матеріалами // Народна творчість та етнологія. – Київ, 2017. – № 4. – С. 96.

стояла мисочка з кутею аж до Голодної куті, щоб усі святі (померші) йшли вечерять” (с. Сахнівка); “поїла сім’я вечерю, а тоді на столі остається миска, там трошки куті і ложки положили кругом, скільки душ їло, стільки ложок, і хлібину ложили. Кажуть, мертві прийдуть вечерять” (с. Кірове); “обов’язково кутю і всі страви, як відвечеряли, лишали на столі померлим душам, можливо, душа прийде, щоб вона бачила, що на столі є і хліб, і до хліба, і кутя, значить родина багата” (с. Попівка); “кутю оставляють на столі для мертвих (ангелів)” (с. Ковалі – усі Черкаської області) ¹⁰¹⁸; “тазда брав у ложку пшениці і казав: “Просимо живих і мертвих до вечері” (с. Самушин Заставнівського р-ну Чернівецької області) ¹⁰¹⁹; “вірили, що душі померлих родичів прийдуть вечеряти, тому для них залишали на столі кутю і узвар і запрошували: “Приходьте, душечки, до нас вечерати” (сmt. Нова Водолага Харківської області) ¹⁰²⁰; “на Святий вечір лишають пшеничку і кожної страви і ложки на столі, бо прийдуть і будуть їсти. Кажуть: “Прошу тата, маму і своїх діти до святої вечері”. Це кажуть до тих, кого вже немає” (Тлумацький р-н Івано-Франківської області) ¹⁰²¹. За класифікацією С. Толстої, у текстах ритуальних запрошень на передріздвяну вечерю (серед інших) актуалізувалась і вокативна формула, що називає адресатів запрошення, якими у наведених свідченнях виступають виключно померлі родичі, оскільки контакт зі світом предків є одним із провідних мотивів різдвяної обрядовості. Для цієї формули характерна модель переліку, яка носить виразно магічний характер (“усі святі йдуть вечерять”, “приходьте, душечки, до нас вечеряти”), а також такий її семантичний

¹⁰¹⁸ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С.50.

¹⁰¹⁹ Буковинські говірки : хрестоматія діалектних текстів. – Чернівці, 2006. – С. 159.

¹⁰²⁰ Коваль О. В. Нововодолазькі голосники-2 / О. В. Коваль, Т. П. Коваль. – Харків, 2011. – С. 214.

¹⁰²¹ Толстая С. Полесский народный календарь / С. Толстая. – Москва, 2005. – С. 453.

еквівалент як поєднання позитивного і негативного атрибутиву (“*просимо живих і мертвих до вечері*”, “*прошу тата, маму і своїх діти до святої вечері*”) ¹⁰²².

Кутя як ритуальна страва має надзвичайно архаїчну традицію. Сам спосіб її приготування, коли пшеницю товкли у ступі, за висловом Ф. Вовка, нагадує неолітичну добу, коли не знали млинів та жорен. Кутя – каша, яка складалася з пшениці (ознаки одночасно смерті й подальшого відродження), маку (ознаки сну) і медової сити (ознаки солодкості та лагідності, а також емблеми воскресіння), виступала жертвою, яку приносили невидимим духам незліченних поколінь предків, котрі опікувалися своїми родами і яких тому вшановували як домашніх божеств. Оскільки від волі предків залежала як доля нині сущих нащадків, так і плодів їхньої повсякденної праці (майбутнього врожаю, продуктивності домашніх тварин), їх прагнули всіляко задобрити і умилювати, “годуючи” наїдками з яскраво вираженими медіативними та фертильними властивостями, виразною поминальною семантикою (медом і кутею), які залишали після вечері для душ померлих, відносили на кладовища, віддавали прошкакам і мандрівцям як посередникам між видимим світом людей та невидимим світом душ, свого роду представникам ірреального, а також домашнім тваринам, в яких могли втілюватися предки. Тому кутя як ритуальний почастинок належала не стільки людям, скільки їх партнерам по обміну благами – предкам, оскільки кожна обрядова трапеза відтворювала ритуальне офірування ¹⁰²³. Опис “класичної” куті наводиться в літописних згадках XII ст.: “*Коутья... поставитья в блюдохъ, с медомъ и съ сушеньмъ виньмъ (изюмом) , и съ ореховы ядръци*” ¹⁰²⁴. Кутю до Різдва готували не лише по всій Україні, а й далеко за її

¹⁰²² Толстая С. Полесский народный календарь / С. Толстая. – Москва, 2005. – С. 477-478.

¹⁰²³ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб., 1993. – С. 212.

¹⁰²⁴ Цит за : Артюх Л. Ф. Їжа та харчування в Київській Русі / Л. Ф. Артюх // Етнографія Києва та Київщини. Традиції й сучасність. – Київ, 1986. – С. 69.

межами ¹⁰²⁵. Вона виступала основним об'єктом святвечірніх ворожінь, спрямованих на збереження та примноження поголів'я домашньої худоби і бджолиних роїв.

На Бойківщині, Лемківщині, півночі Гуцульщини, рівнинних районах Закарпаття на вечері фігурували дві спеціально спечені хлібини (“керечуни”, “крайчун” і “упаленок”), до яких додавали мед: *“На Святвечір печут крайчун: наливають склянку (“пугар”) меду і дають його в тісто під час випікання”* ¹⁰²⁶. Керечун як ритуальний символ характеризувався полісемією. Різдвяний обрядовий хліб корелював з різними архаїчними дохристиянськими культурами, віруваннями та уявленнями, які синкретизувалися у святковій обрядовості. Тому дослідники розглядають керечун як жертву богам, атрибут культу покійних предків, символ багатства, елемент аграрної магії, приуроченої до моменту зимового сонцестояння і початку року ¹⁰²⁷.

Подекуди на західноукраїнських землях Святу вечерю починали навіть не з куті – а із проскурки з медом (у чому вбачаємо явний симбіоз пізнішої християнської традиції з давнішою, передхристиянською) (м. Дрогобич,

¹⁰²⁵ Валенцова М. Кутья / М. Валенцова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 2004. – Т. 3. – С. 71 ; Валенцова М. Мед / М. Валенцова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 2004. – Т. 3. – С. 208.

¹⁰²⁶ Свято Рождества І.Христа в Чернооголові // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1930. – Чис. 1/2. – С. 19 ; Різдвяні вірування і звичаї с. Волосянки // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1930. – Чис. 1/2. – С. 20 ; Різдвяні вірування с. Нижні Чабини // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1930. – Чис. 3. – С. 62 ; Свистун В. Їда уличських селян / В. Свистун // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1932. – Чис. 7/8. – С. 135 ; Вачеля І. Святий вечур (русский народный обычай в Турья-Быстром) / І. Вачеля // Русский народный голос. – Ужгород, 1936. – Чис. 2. – С. 4-5 ; Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. – Москва, 1971. – С. 204 ; Гонтар Т. Народне харчування українців Карпат / Т. Гонтар. – Київ, 1979. – С. 94 ; Чичула А. Народна пожива в Дрогобицькім повіті / А. Чичула // Матеріали до української етнології. – Львів, 1918. – Т. 18. – С. 15 ; Feglová V. Kalendárne obyčaje / V. Feglová // Horna Cirocha. – Košice, 1985. – S. 406 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 455. – Арк. 8 ; Спр. 435. – Арк. 41 ; Панько М. Пацканьово – село під Маковицею : історико-етнографічний нарис / М. Панько. – Ужгород, 2002. – С. 207 ; Рубіш Ф. Великі Лучки: історико-етнографічне дослідження / Ф. Рубіш, В. Рубіш-Чучвар. – Ужгород, 2007. – С. 420.

¹⁰²⁷ Седакова О. А. К описанию лексики и символики святочно-новогодней обрядности болгар (рождественские обрядовые хлебы) / О. А. Седакова // Советское славяноведение. – Москва, 1984. – № 1. – С. 83-84.

м. Городок, м. Судова ВишняMOSTиського р-ну, м. Бібрка Перемишлянського р-ну, с. Рогізно Жидачівського р-ну Львівської області, с. Клубівці Тисменицького р-ну Івано-Франківської області, с. Медика Перемиського повіту, с. Піскуровичі Білгорайського повіту – тепер Республіка Польща)¹⁰²⁸. Окремо на святковий стіл ставили й пляшечку меду (варіант – хліб з медом), який в деяких бойківських селах (сс. Нижнє Висоцьке, Верхнє Висоцьке Турківського р-ну Львівської області, сс. Тяпче, Струтин Долинського р-ну Івано-Франківської області, с. Колочава Міжгірського р-ну Закарпатської області) подавали першим; тут мед вважався дванадцятою стравою Святої вечері. Його споживали, щоб (згідно з вимогами ініціальної магії – У.М.) усім членам сім’ї було “*солодко цілий рік*”. Окрім того, на Гуцульщині пили медову ситу, розведену в теплій воді. Лемки під час вечері їли “бобальки” (випечені з тіста або варені галушки) з медом, подекуди прісний корж з медом, а розпочинали її колачиком, намазаним медом і цукром¹⁰²⁹. На Покутті на Святий вечір ставили на стіл колач і двійнята з медом. Мед у щільниках інколи фігурував на святвечірньому столі на Підляшші і Поліссі¹⁰³⁰. Мешканці Кременеччини (Волинь) вважали обов’язковими святвечірніми стравами прісні коржики з медом та медовий квас¹⁰³¹. Давня подільська традиція вимагала, аби на святвечірньому столі стояв мед, бо, за

¹⁰²⁸ Левкович І. Українські народні різдвяні звичаї / І. Левкович. – Лондон, 1956. – С. 19.

¹⁰²⁹ Свистун В. Їда уличських селян / В. Свистун // Підкарпатська Русь. – Ужгород, – 1932. – Чис. 7/8. – С.135 ; Reinfuss R. Śladami Lemków / R. Reinfuss. – Warszawa, 1990. – S. 52 ; Řehoř F. Kalendářik z národního života Lemkův / F. Řehoř // Časopis Českého Musea. – Praha, 1897. – Sv. 4. – S. 372.

¹⁰³⁰ Бессараба І. Матеріали для етнографії Седлецкой губернії / І. Бессараба // Сборник ОРЯС. – СПб., 1903. – С. 151 ; Матеріали науково-дослідних робіт за 1999 р. з теми “Народне харчування”. Матеріали зібрала і опрацювала Н. Боренько. – Львів, 2000 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 88. – Арк. 167.

¹⁰³¹ Галайчук В. Різдвяно-водохресні свята в околицях Кременця / В. Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2009. – Вип. 44. – С. 218.

народними уявленнями, він сприяв успішному веденню господарства, приносив багатство і здоров'я кожній родині ¹⁰³².

Вживання меду – обов'язкового атрибуту похоронної трапези на Святій вечері зайвий раз вказує на тісний зв'язок свята з поминальною обрядовістю, з культом померлих предків. Свого часу ще Д. Зеленін звернув увагу на те, що основна страва різдвяної трапези (кутя) тотожна поминальним стравам ¹⁰³³. Сучасні дослідники пішли в цьому напрямку далі. Так, А. Байбурін вважає, що й загальна тональність обряду, й такі його риси, як наявність архаїчних видів їжі (навіть не куті, а меду) та деякі інші ознаки, дають підставу припускати, що ці ж засоби використовувались для відтворення простору смерті. Іншими словами, що різдвяна трапеза – це трапеза в потойбічному світі. Дослідник дійшов цілком логічного висновку, що зв'язок святочної обрядовості з поминальною є глибинним і цілком закономірним з огляду на кризову ситуацію в момент проведення ритуалу, коли актуалізуються всі зв'язки, на яких покоїться існування колективу у часовому континуумі ¹⁰³⁴. Продовжуючи думку вченого, додамо, що саме в кризовій ситуації актуалізується магічний заспокійливий ефект, притаманний ритуалам: будь-яка регулярно повторювана дія знижує рівень тривожності як окремої людини, так і всього людського колективу.

Деяке розходження ознак не стає на заваді розгляду обрядової практики куштування меду – як окремого наїдку чи як компонента інших страв і напоїв на передріздвяній вечері, як універсальної для всієї Європи ¹⁰³⁵.

У народі святвечірньому медові приписувалися виключно цілющі властивості – горяни та прикарпатці зливали його у пляшечку й зберігали

¹⁰³² Медведчук Г. Бджільництво на Поділлі : минувшина і традиції // Пасіка. – Київ, 2011. – № 6. – С. 22.

¹⁰³³ Zelenin D. Russische (Ostslawische) Volkskunde / D. Zelenin. – Leipzig, 1927. – S. 375.

¹⁰³⁴ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб., 1993. – С. 130, 137.

¹⁰³⁵ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. – Москва, 1973. – С. 21, 59, 88, 171-172, 289, 312, 315 ; Валенцова М. Мед / М. Валенцова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 2004. – Т. 3. – С. 208.

протягом року, використовуючи з лікувальною метою. Бойки годували ним домашніх тварин як магічним засобом збереження здоров'я: “А якщо, сохрани Господи, корова захворіє або раніше строку отелиться, то їй також дають мед”¹⁰³⁶. Покутяни святвечірній мед давали корові, котра після отелення не могла відділити посліду¹⁰³⁷. На Лемківщині відомим апотропеєм – часником, змоченим у меді, малювали хрестики на чолі, руках, вилицях, щоб уникнути недуг¹⁰³⁸, а також вживали посвячений мед як ліки, використовували його у ворожіннях¹⁰³⁹. Інформанти-бойки сповіщали, що святвечірній мед, який простояв на столі у склянці під час вечері, на їх думку, ставав “святим”, набувши лікувальних властивостей (сс. Кальна, Кропивник, Підліски Долинського р-ну, с. Суходіл Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області, с. Люта Великоберезнянського р-ну Закарпатської області)¹⁰⁴⁰. Споживаний на Святвечірній трапезі мед набував особливого сакрального характеру внаслідок перебування на святочній вечері. Набуття медом сакральних властивостей, на нашу думку, відбувалося саме під час вечері і пов'язане з приготуванням різноманітних земних плодів, під час якого строго дотримувалися відповідних обрядових приписів. Саме в силу цього Свята вечеря стає “невичерпним джерелом магічної сили” (М. Грушевський), як позитивної за своєю суттю, спрямованої на придбання достатку в Новому році, так і негативної – на відвернення зла. Цілий вечір підготовки до трапези сповнений багатьма таємничими магічними актами, виконуваними господарем та членами його родини.

¹⁰³⁶ Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П. Г. Богатырев // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. – Москва, 1971. – С. 208.

¹⁰³⁷ Савчук М. Від Пилипівки до Говіння / М. Савчук. – Коломия, 2003. – С. 20.

¹⁰³⁸ Гривна В. Народні звичаї Маковиці / В. Гривна. – Пряшів, 1973. – С. 152.

¹⁰³⁹ Вачеля И. Святыи вечер (русский народный обычай в Турья-Быстром) / И. Вачеля // Русский народный голос. – Ужгород, 1936. – Чис. 2. – С. 4-5.

¹⁰⁴⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 468. – Арк. 15, 21, 29, 36 ; Гонтар Т. Бойківська етнографічна експедиція. 1975 р. / Т. Гонтар // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 222. – Арк. 94, 97, 100.

Святвечірньому медові, окрім цілющої сили, приписувалися й приворотні властивості: ним намазували дівчат в надії на приваблення женихів й швидке заміжжя. Тому на Святий вечір горянками виконувалися ворожіння, в яких мед використовувався як приворотний засіб. Так, гуцулки натирали медом брови, щоки, бороду, під пахвами і грудьми; семантика цих дій доволі прозора – бути солодкими як мед, щоб любили хлопці і “липли” до них. Згодом мед змивали водою, якою після вечері напували легіня, котрого прагнули причарувати ¹⁰⁴¹. За допомогою схожих ритуальних дій приворожували майбутнього чоловіка дівчата-бойкині. Медову воду, якою вмивали обличчя, вони зливали у пляшечку, закорковували і затикали у керечун, примовляючи: “*Як сесь ся мід пече у керечуні, так би тебе (ім'я) пекло серце за мною*”. Воду з керечуна непомітно доливали до горілки, якою намагалися напоїти об'єкт ворожіння ¹⁰⁴². Лемкині намазували волосся (коси) медом, щоб їх хлопці любили ¹⁰⁴³, а також обмазували обличчя медом і вмивали його водою, яку згодом виливали на вулицю, бо вважалося, якщо у неї “вбрєде” хлопець, то неодмінно закохається ¹⁰⁴⁴. На Бойківщині матері вмивали дочок медовою водою, щоб женихи “липли”; й аналогічно воду виливали надвір, сподіваючись, що у неї “вступить” парубок і закохається у дочку ¹⁰⁴⁵. Ремінісценцією наведеної процедури слід визнати сучасне ритуальне намазування дівчатами губ медом, зафіксоване нами у с. Суходіл Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області на початку ХХІ ст.

¹⁰⁴¹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 435. – Арк. 12, 25 ; Waigiel L. O Huculach. Zarys etnograficzny / L. Waigiel. – Kraków, 1887. – S. 29.

¹⁰⁴² АНФРФ ІМФЕ. – Ф. 14/3. – Спр. 6. – Арк. 47.

¹⁰⁴³ Зошак М. Свят-Вечір і народні повір'я / М. Зошак // Наш Лемко. – Львів, 1937. – Чис. 1. – С. 10.

¹⁰⁴⁴ Кузів І. Житє-бутє, звичаї і обичаї гірського народу / І. Кузів // Зоря. – Львів, 1889. – № 21. – С. 351.

¹⁰⁴⁵ Об угроруссах // Наука. – Відень, 1893. – № 3. – С. 149 ; Řehoř F. Kalendářik z národního života Vojkuv / F. Řehoř // Zlata Praha. – Praha, 1895. – № 50. – S. 595.

Особливо широко мед застосовувався у дівочих ворожіннях, де мантичні дії скеровувались на приваблення дівчиною парубка, на Лемківщині. Перш ніж приступити до святкової вечері, мати робила медом хрестики дівчатам на чолі – *“чоло медила дівкам”*. Ці дії супроводжувалися стійкими вербальними формулами: *“Жеби тя так ради парібці виділи, як мед”* (с. Нижня Полянка); *“жеби за тобом так ради хлопці йшли, як за медом”* (с. Верхня Полянка); *“жеби ку тобі хлопці летіли, як на мід”* (с. Біловежа); *“жеби тя так парібці ради мали, як мед”* (с. Микулашова – всі Бардіївської округи Словаччини); *“жеби сте били таки солодки, як мед”* (с. Верхній Комарник Свидницької округи) ¹⁰⁴⁶.

Наведені примівки – наочний приклад втілення в життя закону подібності: солодки властивості меду, наділеного яскраво вираженою семантикою збави, спокуси, мали перейти на дівчат й повернути до них парубків. Крім того, голови медили і хлопцям з аналогічними побажаннями успіху в дівчат. Якщо різдвяної пори сім'ю, де була дівчина на виданні, відвідав парубок, який, зазвичай, був їй до вподоби, то вона натирала руки медом й так віталася з ним: *“Жеби він так на ню приліп, як тот мед на їй руці”*. Вірили, що коли дівчина святвечірнім медом *“потре гамби”* і поцілує хлопця, то він неодмінно закохається в неї ¹⁰⁴⁷. Ритуал вмивання матір'ю доньки-нареченої медовою водою був настільки поширеним серед верховинців, що знайшов відображення в їх пісенному фольклорі:

*А чом в тебе, дівчинонько,
Губи солоденькі ?
Смаровала мати медом
Єще молоденькі* ¹⁰⁴⁸.

¹⁰⁴⁶ Вархол Й. Дівочі ворожіння в часі зимового сонцестояння / Й. Вархол // Науковий збірник МУК у Свиднику. – Пряшів, 1988. – № 15. – Ч. 1. – С. 167.

¹⁰⁴⁷ Вархол Й. Мед – символ людської доброти / Й. Вархол // Нове життя. – Пряшів, 1981. – № 48. – С. 4.

¹⁰⁴⁸ Де-Воллан Г. Угро-русские народные песни / Г. Де-Воллан. – СПб., 1885. – С. 30.

Аналогічна ритуальна практика широко побутувала на Покутті, Гуцульщині та Буковині:

*Мама губи намастила,
Ще були масьонькі.
Медом губи намастила
Та й забула стерти,
Будуть хлопці цілувати
До самої смерти*¹⁰⁴⁹.

Мед як дієвий чинник любовної магії (“приворожування”) здавна був добре відомий східним слов’янам. Ще у XV ст. духівники на сповіді допитувалися жінок: *“Омывала ли еси молоко с персей своих медом и давала пити мужу своему любви деля”* або *“мазалася еси маслом или медом и, омывшая, давала еси пити кому”*¹⁰⁵⁰.

Мед як універсальний символ солодкості в широкому розумінні – дуже архаїчний й відомий представникам багатьох давніх цивілізацій. Так, у Стародавньому Китаї слово, яке означало “мед” (мі), одночасно номінувало й поняття “солодкий”, що стосувався сфери статевого задоволення¹⁰⁵¹. Тобто, кореляція меду та сексуального бажання спостерігається на етимологічному рівні.

Надвечір’я Водохреща. Традиційні обходи селянських господарств з медом (у вигляді окремого продукту чи в складі куті) як ритуальним символом практикувалися в деяких етнографічних районах України не лише на I, а й на II

¹⁰⁴⁹ Народні пісні в записах П.Козланюка. – Київ, 1978. – С. 67 ; Вар. : Буковинські народні пісні. – Київ, 1963. – С. 569 ; Вар.: Буковинські народні пісні / упоряд. Л. Яценка. – Київ, 1968. – С. 569; Вар. : Куняк Я. Коломийки Прикарпаття / Я. Куняк. – Івано-Франківськ, 2006. – С. 112.

¹⁰⁵⁰ Славянская мифология : энциклопедический словарь. – Москва, 1995. – С. 249.

¹⁰⁵¹ Бидерманн Г. Энциклопедия символов / Г. Бидерманн. – Москва, 1996. – С. 163.

Святвечір. Так, у бойківських селах напередодні Йордану хазяїн разом з домашніми, тримаючи в руках варений біб, кутю та мед, обходив свої володіння включно з господарськими приміщеннями і пасікою (с. Росточки Долинського р-ну Івано-Франківської області) ¹⁰⁵². Подібні обрядові дії характерні й для Західного Поділля: господар з дітьми, взявши в миску 3 ложки куті, 3 пироги і 3 голубці, книша та свічку, йшов до стодоли. Там малював коло, всередині – йорданський хрест, в центрі якого ставив миску. Свяченою водою він кропив усі кутки стодоли, а на дверях малював хрестики. Опісля сам тричі пробував книша, голубця і кутю; те саме чинили й діти. Далі процесія йшла кропити шопу, а потім хату ¹⁰⁵³ (с. Козярі Підволочиського р-ну Тернопільської області). Аналогічно на йорданську Вілію походилися й мешканці Волині: селянська родина з кутею, книшем, дідухом і свяченою водою обходила усе господарство, а господар ставив на усіх дверях хрестики крейдою, випалював свічкою хрести на одвірках й кропив свяченою водою хату, подвір'я, домашню худобу. Худобу пригощали книшем та кутею ¹⁰⁵⁴. У даній ситуації розмежування простору за принципом бінарної семантичної опозиції “своє” // “чуже” мед виступав у ролі апотропея, культурного здобутку, що номінував, періодично оновлював та посилював межі освоєного людиною простору, тим самим в черговий раз “збираючи” його та упорядковуючи загальний світопорядок у час святкування ключових з ритуального погляду точок року, моментів відродження життя. Такою домінантною точкою річного циклу якраз і був стик старого й нового року, найвідповідніший час для проведення основного ритуалу річного календарного кола, коли після розпаду старого світу, попереднього просторово-часового і речового континууму тенденцію до розчленування цілого змінювала тенденція до збирання, синтезування нового світу.

¹⁰⁵² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 468. – Арк. 12.

¹⁰⁵³ Левкович І. Українські народні різдвяні звичаї / І. Левкович. – Лондон, 1956. – С. 30-31.

¹⁰⁵⁴ Галайчук В. Різдвяно-водохресні свята в околицях Кременця / В. Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2009. – Вип. 44. – С. 234-235.

Семантика лагідності та родинної згоди, притаманна медові як ритуальному символу, яскраво виявлялася у щедровечірньому частуванні ним мешканцями окремих етнографічних районів України. Так, на Покутті на П Святвечір господиня набирала на палець трошки меду і малювала всім членам родини на чолі хрестики, після чого усі приступали до вечері (с. Угорники Тисменицького р-ну Івано-Франківської області) ¹⁰⁵⁵. На Щедрий вечір у закарпатських лемків обов'язковим атрибутом столу було горнятко з медом; кожен з домашніх під час вечері вмочував у мед свою скибку хліба і їв, аби “у родині не було сварки, щоб говорили лем файні, ласкаві слова” ¹⁰⁵⁶. Кутю з медом наприкінці вечері споживали на Голодну кутю й мешканці Слобожанщини ¹⁰⁵⁷.

Великдень. Семантика меду як знаку жіночої зваби яскраво виявлялась і у дівочих магічних приворожуваннях парубків, які на Прикарпатті та Закарпатті відбувалися на Великдень. Так, на Покутті для приваблення женихів, для краси дівчата вмивали обличчя свяченою водою, в яку вмочували дві-три писанки-галунки (червоної барви) і додавали меду, приказуючи: “*Водичко-чистичко, вмий мене, очисти мене, аби я була здорова як вода, гарна як весна, багата як земля*” (Снятинщина) ¹⁰⁵⁸. У с. Урмезіово (тепер с. Руське Поле Тячівського р-ну Закарпатської області) посвяченим разом з паскою медом дівчина намазували парубка, що припав їй до вподоби. Така магічна дія мала підставою народне вірування у те, що він мусить пошлюбити ту дівчину, на яку його помастили ¹⁰⁵⁹.

¹⁰⁵⁵ Гандзюк Р. Угорники. Нарис з історії села від найдавніших часів до сьогодення / Р. Гандзюк. – Івано-Франківськ, 2007. – С. 277.

¹⁰⁵⁶ Чорі Ю. Від роду до роду. Звичаєво-обрядові традиції Закарпаття – Ужгород, 2001. – С. 120.

¹⁰⁵⁷ Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині / М. Дикарев // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1905. – Т. 6. – С. 117; Дикарев М.О. Календарні уривки з “Народного календаря” / М. О. Дикарев // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 151 (М.Дикарева). – Спр. 11-б. – Арк. 11 ; Етнографічний профіль Слобожанського краю за архівними матеріалами // Народна творчість та етнологія. – Київ, 2017. – № 4. – С. 97.

¹⁰⁵⁸ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 434. – Арк. 20.

¹⁰⁵⁹ Із народних віровань. Віровання великодні в селі Урмезіові був. Мараморошської жупи // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1930. – Чис. 4/5. – С. 64-95.

Мед відігравав неабияку знакову роль у “баяні” (заворожуванні краси), яке дівчата виконували на Закарпатській Гуцульщині. За повної таємничості йшла роздягнута дівчина до криниці рано-вранці, коли ще всі спали, туди, де вдень найбільше людей брало воду. Прийшовши, вона тричі вклонялася й промовляла: “Добрий ранок, водичко!” Й сама відповідала: “Дай Боже здоровля, красна дівичко!” Зачерпнувши води, кидала до неї меду, дори, грошей, любистку, ладану й солі, йшла з нею на розпуття, де милася, приговорюючи :

*Миюся, абим красна, як вода ясна,
Абим така солодка, як мед,
Абим така липка, як мед ,
Аби тяглися хлопці за мнов, як за доров,
Як пчолы без матки, так они без мене*¹⁰⁶⁰

У дівочих великодніх приворожуваннях мед виступав як важливий компонент симільної (імітативної) магії, яка ґрунтується на психологічному законі асоціації ідей за схожістю – “як мед солодкий, так би я солодка”.

Здавна в українців існувала традиція посвячувати в церквах мед разом з паскою на Великдень. Її дотримувались мешканці багатьох місцевостей Лемківщини, Гуцульщини, Бойківщини, Покуття, Підгір’я¹⁰⁶¹, Опілля¹⁰⁶², Надсяння (сс. Липовець, Лужки, Новосілки, Бунів Яворівського р-ну, с. Лісновичі Городоцького р-ну Львівської області)¹⁰⁶³, Середньої Наддніпрянщини (сс. Кірове, Бровахи, Квітки, Миколаївка, Ситники, Карашин

¹⁰⁶⁰ Потушняк Ф. Вода, земля и воздух (в народном верованю) / Ф. Потушняк // Зоря-Најнал. – Унгвар, 1942. – Чис. 3/4. – С. 359-360.

¹⁰⁶¹ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина ХІХ – початок ХХ століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 101.

¹⁰⁶² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 18.

¹⁰⁶³ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 5, 7, 13, 25, 36.

Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Озерище, Ковалі Канівського р-ну, сс. Скориківка, Ковтуни, Плешкані, Деньги Золотоніського р-ну Черкаської області)¹⁰⁶⁴, а також подекуди на Поліссі (сс. Володимирівка, Радинка Поліського р-ну Київської області, с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну Рівненської області)¹⁰⁶⁵, Волині (с. Куликів Радехівського р-ну Львівської області, Старокостянтинівський р-н Хмельницької області) та Поділлі¹⁰⁶⁶. Мед освячували, принісши його до церкви серед інших продуктів великоднього кошика – у склянці-“порційці”, горнятку, діжечці, запечатаний у щільниках.

св. Іллі. За даними О. Кольберга, локально на Покутті днем, коли починали їсти мед (чого перед тим “*робити не вільно*”), був день св. Іллі (Іллін день, Громовий день – 2 серпня)¹⁰⁶⁷. Свято вважалося межею, коли відмінялося харчове табу на споживання плодів нового врожаю. Цього дня пасічники вперше підрізали щільники і частували усіх медом, а також переганяли бджіл, підчищали вулики, після чого дозволялося їсти мед. З цим святом пов’язана приказка “*Тільки до Іллі добрі рої, а по Іллі повісь роя на гіллі*”.

Маковея. Подекуди на Україні було прийнято освячувати мед на Маковея (І Медовий Спас). На Бойківщині існування цього обрядового дійства нам вдалося зафіксувати у с. Крушельниця Сколівського р-ну, с. Виців Старосамбірського р-ну Львівської області, с. Луги Рожнятівського р-ну Івано-

¹⁰⁶⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 39, 47, 54, 61, 75, 85 ; Спр. 593. – Арк. 13, 92 ; Спр. 600. – Арк. 26, 49, 79, 105.

¹⁰⁶⁵ Матеріали науково-дослідних робіт за 1999 р. з теми “Народне харчування”. Матеріали збрала і опрацювала Н. Боренько. – Львів, 2000 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 88. – Арк. 22 ; Борисенко В. Така житка... Культура повсякдення українців Чорнобильського Полісся (за матеріалами етнографічної експедиції 1994 р.). – Київ, 2011. – С. 168 ; Зап. В. Галайчук 23 серпня 2004 р. від Тита Олексія Адамовича, 1929 р. н., уродженця с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну Рівненської області.

¹⁰⁶⁶ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 2 ; Laguna S. Kalendarz podaniowy / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. - Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4437. – S. 193.

¹⁰⁶⁷ Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków, 1882. – Т. 1. – S. 203.

Франківської області ¹⁰⁶⁸. У цей день освячували мед і у низці сіл Середньої Наддніпряни (сс. Сахнівка, Квітки, Миколаївка Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Келеберда, Горобіївка, Таганча Канівського р-ну, сс. Бубнівська Слобідка, Плешкані, Кропивна Золотоніського р-ну Черкаської області, с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області) ¹⁰⁶⁹, Слобожанщини (с. Рябухи Нововодолазького р-ну Харківської області) ¹⁰⁷⁰ та Кубані (станіці Сергіївська та Старотитарівська – нині Кореневського та Темрюкського районів Краснодарського краю Росії) ¹⁰⁷¹. На Маковея брали мед до церкви на освячення і мешканці окремих сіл Надсяння (сс. Лужки, Старий Яр, Калитяки Яворівського р-ну Львівської області) ¹⁰⁷² та Покуття (сс. Малий Ключів, Великий Ключів Коломийського р-ну Івано-Франківської області) ¹⁰⁷³. Цієї днини святили мед і на Волині та Волинському Поліссі, бо це був останній відбір солодкого продукту, що використовувався господарями для власного споживання ¹⁰⁷⁴.

Спаса. Днем, коли разом з плодами (яблуками, грушами, сливами та іншими дарами садів) святили і мед, було церковне свято Преображення Господнього (II Яблучний Спас), яке відзначалося 6/19 серпня. Ця дата

¹⁰⁶⁸ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 101.

¹⁰⁶⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 9, 54, 61 ; Спр. 593. – Арк. 32, 45, 65 ; Спр. 600. – Арк. 19, 79, 85 ; Зап. Т. Пацай на прохання автора 7 серпня 2013 р. від Кондратенко Євдокії Григорівни, 1935 р. н., уродженки с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області.

¹⁰⁷⁰ Муравський шлях-97. Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції (по селах Богодухівського, Валківського, Краснокутського та Нововодолазького районів) / упоряд. М. Красиков. – Харків, 1998. – С. 41.

¹⁰⁷¹ Дикарев М. О. Календарні уривки з “Народного календаря” / М. О. Дикарев // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаніка. – Ф. 151 (М. Дикарева). – Спр. 11-б. – Арк. 93.

¹⁰⁷² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 9, 49, 63.

¹⁰⁷³ Горошко Л. Польові матеріали з Покуття. 2013 р. / Л. Горошко // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 698. – Арк. 76.

¹⁰⁷⁴ Зап. У. Мовна 1 вересня 2004 р. у м. Львові від Сидоровського Ярослава Андрійовича, 1934 р. н., уродженця с. Сокіл (колись – Желдець) Кам’яно-Бузького р-ну Львівської області ; Кондратович О. Народний календар Волинського Полісся від свята до свята / О. Кондратович. – Луцьк, 2009. – С. 163.

виступала офіційними розговинами на мед в українців та росіян, відколи дозволялося його споживати. Український піст “Спасівка”, що табуював вживання садовини й меду і вимоги якого неухильно виконувались у ХІХ столітті, кардинально відрізнявся від приписаного в той самий час християнського посту на честь Успіння Пресвятої Богородиці. Останній тривав ще тиждень після Спаса аж до Успіння, а перший закінчувався з днем Спаса і не регламентувався церковними канонами, а лише народною традицією¹⁰⁷⁵. Проте у ХХ ст. його вже майже не дотримувались, вважаючи, що мед можна їсти завжди. Поодинокі згадки про те, що в минулому ніколи не їли першого меду, того, що не набув сакральних властивостей після церемонії освячення, пощастило записати на Середній Наддніпрянщині Л. Шульгиній (с. Старосілля Чернігівської області) у 30-х рр. ХХ ст.¹⁰⁷⁶ та автору цих рядків на початку ХХІ ст. (с. Таганча Канівського р-ну Черкаської області)¹⁰⁷⁷. Починаючи від Спаса, мед вживали в їжу лише суворі охоронці народних звичаїв та постувальники і в росіян¹⁰⁷⁸.

В українських пасічників існував звичай напередодні “*підрізувати пчл*” і добути щільники меду святити у церкві на Спаса разом з садовою. У цей день бджолярі святили мед й вважали за необхідне роздавати його сусідам, родичам та знайомим, що не займались плеканням бджіл, вдовам, сиротам, а частину залишати у церкві як пожертву. Освячення меду широко практикувалося на

¹⁰⁷⁵ В. Щ. Пища и питье крестьян-малороссов с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами / В. Щ. // Этнографическое обозрение. – Москва, 1899. – № 1/2. – С. 320 ; Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу / Іларіон, митрополит. – Київ, 1992. – С.302 ; Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / М. Забылин. – Москва, 1992. – С. 97 ; Сосенко К. Різдво-Коляда і щедрий вечір : культурологічна оповідь / К. Сосенко. – Київ, 1994. – С. 162.

¹⁰⁷⁶ Шульгина Л. Бджільництво в с. Старосілля на Чернігівщині / Л. Шульгина // Матеріали до етнології. – Київ, 1931. – Ч. 3. – С. 57.

¹⁰⁷⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 65.

¹⁰⁷⁸ Круглый год. Русский земледельческий календарь. – Москва, 1989. – С. 300.

території Карпат та Прикарпаття ¹⁰⁷⁹, Надсяння ¹⁰⁸⁰, Опілля ¹⁰⁸¹, Закарпаття ¹⁰⁸², Полісся ¹⁰⁸³, Волині ¹⁰⁸⁴, Підляшшя ¹⁰⁸⁵, Середньої Наддніпрянщини ¹⁰⁸⁶, Слобожанщини ¹⁰⁸⁷, Півдня України ¹⁰⁸⁸, Поділля ¹⁰⁸⁹, Буковини ¹⁰⁹⁰, Кубані ¹⁰⁹¹. У

¹⁰⁷⁹ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 102.

¹⁰⁸⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 12, 31, 38, 44, 45, 49, 53, 59, 65.

¹⁰⁸¹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 18.

¹⁰⁸² Об угроруссах // Наука. – 1893. – № 3. – С. 157.

¹⁰⁸³ Базилевич Г. Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого уезда / Г. Базилевич // Этнографический сборник РГО. – СПб., 1853. – Вып. 1. – С. 323 ; О пчелах // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. – Москва, 1983. – С. 143 ; Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. з теми “Родинна обрядовість та народне харчування”. Матеріали зібрала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк.11.

¹⁰⁸⁴ Kopernicki I. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materjałów zebranych przez Z. Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim / I. Kopernicki // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1887. – Т. 11. – S. 187 ; Беньковский И. Народные обычаи и обряды, приуроченные к “Спасу” / И. Беньковский // Киевская Старина. – Киев, 1895. – Т. 50. – № 7. – С. 11 ; Ковалев И. И. Живая летопись волинского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 25 ; Кравченко В. Етнографічний нарис (про Волинь) / В. Кравченко // Древляни : зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 322 ; Зап. У. Мовна 1 вересня 2004 р. у м. Львові від Сидоровського Ярослава Андрійовича, 1934 р. н., уродженця с. Сокіл (колись – Желдець) Кам’янка-Бузького р-ну Львівської області.

¹⁰⁸⁵ Бессараба И. Материалы для этнографии Седлецкой губернии / И. В. Бессараба // Сборник ОРЯС. – СПб., 1903. – С. 187.

¹⁰⁸⁶ Богданович А. В. Сборник сведений о Полтавской губернии / А. В. Богданович. – Полтава, 1877. – С. 205 ; Милорадович В. П. Житье-бытье лубенского крестьянина / В. П. Милорадович // Українці : народні вірування, повір’я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 207 ; Чубинський П. Мудрість віків / П. Чубинський. – Київ, 1995. – Кн. 2. – С. 46 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 4, 9, 19, 21 ; Спр. 593. – Арк. 28, 35, 45, 71, 87, 92, 104 ; Спр. 600. – Арк. 3, 14, 19, 31, 44, 56, 70, 79, 85, 105 ; Максимович М. Дні та місяці українського селянина українського селянина / М. Максимович. – Київ, 2002. – С. 130 ; Свирида Р. Народні звичаї, свята та обряди / Р. Свирида // Шевченків край : історико-етнографічне дослідження. – Київ, 2009. – С. 347.

¹⁰⁸⁷ Дневник народных праздников Харьковской губернии // Харьковский сборник. – Харьков, 1887. – Вып. 1. – С. 78 ; Коваль О. В. Нововодолазькі голосники-2: Фольклорні, етнографічні, історико-краєзнавчі розвідки / О. В. Коваль, Т. П. Коваль. – Харків, 2011. – С. 219.

¹⁰⁸⁸ Чернявская С. А. Обряды и песни с. Белозерки Херсонской губернии / С. А. Чернявская // Сборник ХИФО. – Харьков, 1893. – Т. 5. – Вып. 1. – С.104.

пасічників с. Шабельники Золотоніського р-ну, що на Черкащині, було прийнято запечатану зверху до низу рамку залишати в подарунок насельникам Красногірського монастиря поблизу с. Бакаївка, коли на Спаса посвячували тут мед. Тому повністю занесену медом рамку в селі ще й досі називають “монастирською”¹⁰⁹². У с. Старосілля (Чернігівщина) на Спаса *“первий мед їдять, - і купують, хто свого не має, і продають пасічники, і святять мед. Мед святять на Спаса так, як яблука, щоб було посвячене, щоб лучче заводились пчолы”*¹⁰⁹³. А бджолярі Волині вважали за необхідне цього дня послати сусідам, родичам та знайомим, що не тримали бджіл, по шматку щільникового меду; ним також причащали домашніх, повернувшись з церкви¹⁰⁹⁴. Традиційною обрядовою практикою поліщуків було частування медом на Спаса, коли його викачували і святили: *“Сегодни Спас, – кажуть, – пайдем у гости. Хто прийде, таго и угацають”*¹⁰⁹⁵. Преображенський мед брали до освячення українські пасічники Буковини, його спочатку роздавали убогим та дітям-сиротам, а решту використовували як ліки: *“Аби той мед на лік служив, бджільника перед тим з него частку другим ділив, бідним удовицям чи сиротяткам. То, що прийшло, най си розходи, а що си лишило, най буде без шкоди. Як ви будете мати, то буду*

¹⁰⁸⁹ Колтатів С. Сільськогосподарсько-релігійний календар вільховеччан або ж рік у обрядах, звичаях, обичаях, ворожіннях, віруваннях, роботах та розвагах / С. Колтатів // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 к. – Т. 11. – Арк. 40 ; Медведчук Г. Бджільництво на Поділлі : минувшина і традиції / Г. Медведчук // Пасіка. – Київ, 2011. – № 6. – С. 22.

¹⁰⁹⁰ Маковій Г. Народ у народних святах / Г. Маковій. – Чернівці, 2009. – С. 360.

¹⁰⁹¹ Дикарев М. О. Календарні уривки з “Народного календаря” / М. О. Дикарев // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаніка. – Ф. 151 (М. Дикарева). – Спр. 11-б. – Арк. 94.

¹⁰⁹² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 31.

¹⁰⁹³ Шульгина Л. Бджільництво в с. Старосілля на Чернігівщині / Л. Шульгина // Матеріали до етнології. – Київ, 1931. – Ч. 3. – С. 57.

¹⁰⁹⁴ Ковалев І. І. Живая летопись волынского пасечничества / І. І. Ковалев. – Житомир, 1916. – С. 25 ; Кравченко В. Етнографічний нарис (про Волинь) / В. Кравченко // Древляни : зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 322.

¹⁰⁹⁵ О пчелах // Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования. – Москва, 1983. – С. 143.

*мати і я”*¹⁰⁹⁶. Бджолярі Кубані практикували на Другий Спас “тайну милостиню” за участю меду: *“Носять мед, становлять коло церкви дві чашки: одну додому несе, а одну оставля, хто возьме. Я становлю, а сам скорій убігаю, щоб не бачив”*¹⁰⁹⁷.

Посвячення меду відбувалося в контексті звичаю, який зобов’язував приносити до храму перші плоди, зокрема медові щільники. Перше здавна вважалося долею богів та інших представників “того” світу, воно не належало людині. Тому перші плоди, первини врожаю мали чітко визначену прагматику – використовувалися майже виключно як жертва¹⁰⁹⁸. Практика пожертвувань ґрунтувалася на світоглядних уявленнях про втручання богів й прирівняних до них у сакральній ієрархії предків у життєдіяльність живих, а тому їх прагнули всіляко уласкавити піднесенням дарів. Жертвування рідин, зокрема меду, духам і богам, було одним із ритуально-сакральних елементів пракультурних традицій.

Приносити в церкву перший мед і посвячувати його, кожному господареві-пасічнику звичаєм ставилось в обов’язок у росіян¹⁰⁹⁹ та румунів¹¹⁰⁰. Перші медові щільники ділили поміж рідні й сусідів поляки¹¹⁰¹. Білоруси вважали, що медом необхідно пригостити всякого, хто прийде, коли його вперше качають¹¹⁰².

¹⁰⁹⁶ Маковій Г. Народ у народних святах / Г. Маковій. – Чернівці, 2009. – С. 360.

¹⁰⁹⁷ Дикарев М. О. Календарні уривки з “Народного календаря” / М. О. Дикарев // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаніка. – Ф. 151 (М.Дикарева). – Спр. 11-б. – Арк. 94.

¹⁰⁹⁸ Байбуурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбуурин. – СПб., 1993. – С. 147.

¹⁰⁹⁹ Терещенко А. Быт русского народа / А. Терещенко. – СПб., 1848. – Ч. 5. – С. 105 ; Коринфский А. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа / А. Коринфский. – Москва, 1901. – С. 352 ; Тульцева А. А. Календарные праздники и обряды / А. А. Тульцева // Русские. – Москва, 1997. – С. 643

¹¹⁰⁰ Мойсей А. Аграрні звичаї та обряди у народному календарі східнороманського населення Буковини / А. Мойсей. – Чернівці, 2010. – С. 89.

¹¹⁰¹ Chętnik A. Pożywienie kurpiów / A. Chętnik. – Kraków, 1936. – S. 104.

¹¹⁰² Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – Москва, 1997. – С. 479.

Храмові свята. В українців здавна набула широкого розповсюдження і підтримується донині традиція святкування храмових свят (“храмів”), що відзначалися у визначені дати народного календаря – дні пам’яті святого чи події, на честь яких названо сільський храм. В ході сучасних польових обстежень (2008-2010 рр.) нами виявлено збереженість на Черкащині архаїчного терміну “мед” на позначення храмового празника. Висока частотність “медів” характерна саме для осіннього календарного циклу, на який здебільшого припадає вшанування опікунів місцевих церков. Святкування “медів” часто відбувалося на Другу Пречисту (21 вересня) (с. Яблунів Канівського р-ну, с. Гусакова Звенигородського р-ну), св. Івана Богослова (26 вересня), Покрову (1 жовтня) (с. Попівка Звенигородського р-ну, с. Таганча Канівського р-ну), св. Параскеву (10 та 28 жовтня) (сс. Михайлівка, Попівка Звенигородського р-ну), св. Михайла (8 листопада – всі дати подано за старим стилем) (сс. Полствин, Михайлівка, Лука Канівського р-ну) та ін. Первісно поминальний характер “медів” виразно підкреслює обов’язкова наявність меду як поминальної страви на громадському святкуванні біля церкви та вдома у кожній селянській родині, що засвідчують польові записи С. Терещенко, датовані 20-ми рр. ХХ ст., що їх використав у праці “Звенигородщина з погляду етнографічного та діалектологічного” А. Кримський: *“У селі прибираються до “меду” цілий тиждень, як до Різдва. Коло церкви наварують меду для всього села, а в день того “меду” то коло церкви варять обід, і так само в кожній хаті. Запрошують як-найбільше з другого села людей і гостюють днів троє-четверо”*; *“біля церкви чи в церковного старости варять мед у казанах або в горщиках: кладуть довгою смугою вогонь і ставлять з двох боків горшки з медом... По хатах частують на самий перед медом, а потім горілкою, і до кожної страви медом... Гості, коли бере од господаря чарку, то приказують: “Дай же, Боже, здоров’я! Нехай вам Бог поверне десятицею! Щоб ви мали в коморі й у гоборі, і ваші діти! Прибав Господи-Боже віка і здоров’я, а приставшим душам царство небесне, щоб їм земля пером була!”* ¹¹⁰³. У цей же хронологічний відрізок святкування “меду”

¹¹⁰³ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та

зафіксував у с. Хохітва Канівського повіту (тепер Богуславського р-ну Київської області) польський дослідник В. Пйотровський, який зважився провести пряму паралель між офіруванням меду язичниками із сучасним йому святкуванням “храму”: *“Від правіків, коли поганин-прадід своїм богам приносив у жертву мед, до нинішнього дня правнук зберігає у скарбниці своїх звичаїв свято “меду”* ¹¹⁰⁴. Родова пам’ять наддніпрянців про визначальне обрядове значення меду на храмовому святі, що володіло однойменною назвою, в окремих випадках збереглася до нашого часу. Так, Антоніна Слюсар, 1912 р. н., мешканка с. Яблунів Канівського р-ну пригадує: *“За два-три тижні до свята пасічники варили питний мед у великому казані, ніп його освячував і продавали у селі. Люди з навколишніх сіл сходилися коло церкви. Гості приходили в кожную хату, де їх частували обідом”* ¹¹⁰⁵.

Лексема “мед” на позначення храмового свята й саме святкування за участю меду добре відомі і на теренах Полісся. Повсюдно на Східному Поліссі за тиждень до влаштування колективного святкування варили 30 чи більше відер меду. В день храму до села збиралося чимало людей з навколишньої округи, що гуляли цілий день. Половина виручених від продажу меду коштів покривала витрати, а друга половина йшла на користь церкви ¹¹⁰⁶. “Меди” неодмінно влаштовувались і на території Центрального Полісся. Так, у с. Лучанки Овруцького р-ну Житомирської області на престольне свято при церкві традиційно варили мед, а хлопці вважали за свій обов’язок пригостити ним у складчину всіх сільських дівчат ¹¹⁰⁷. У с. Забріддя Житомирського р-ну

діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 191, 193-194.

¹¹⁰⁴ Piotrowski W. Odpust na Ukrainie / W. Piotrowski // Ziemia. – Warszawa, 1920. – № 3. – S. 77-78.

¹¹⁰⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 72.

¹¹⁰⁶ С-ко Н. Сосницький уезд в этнографическом отношении / Н. С-ко // Земский сборник Черниговской губернии. – Чернигов, 1899. – № 7. – С. 55.

¹¹⁰⁷ Матеріали наукової етнографічної експедиції на Полісся. 1981 р. // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 280 а. – Арк. 96.

Житомирської області на “отпуст” – церковний празник на Другу Пречисту збирались селяни, варили мед, пригощали ним присутніх, молодь танцювала ¹¹⁰⁸. На храм у кожній хаті частували гостей медом у мисочках або у щільниках (сс. Зимовище, Машеве, Копачі, Іллінці, Рудня Іллінецька Чорнобильського р-ну, сс. Кливини, Буда-Варовичі, Денисовичі Поліського р-ну Київської області) ¹¹⁰⁹, тому ті, що збиралися на храм, говорили “*пойду у мед*”, “*іти в мед*”, “*іти на мед*”, “*ходити на мед*”, “*ідемо в меди*”. На Волинському Поліссі власники бортей з кожної борті давали на користь церкви певну кількість меду, з якого виготовляли питний напій і в день празника шинкували у селі. Назва цього меду – “канун” (тотожна основній ритуальній страві на поминальній трапезі) ¹¹¹⁰ ще раз підкреслює поминальну спрямованість самого святкування. Від дня святкування Михайлового чуда починалися храмові празники на Волині, що проходили за неодмінною участю меду. За кілька днів до свята староста і церковні братчики купували мед за зібрані гроші, розводили його водою й варили, додавши хмелю (“ситили мед”). Зварений мед наливали у бочки і залишали в одного з господарів, щоб настоявся. У день свята частину меду відносили до церкви для посвяти, а потім продавали членам громади. Місце, в якому шинкували мед, звався кануном ¹¹¹¹. У Дрогобицькому районі, що на Львівщині, на храмове свято кожну страву, що подавалась на стіл, підливали медом, щоб добре родились зерно та городина (просо, капуста, буряки) ¹¹¹². У

¹¹⁰⁸ Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. – Житомир, 1920. – С. 111.

¹¹⁰⁹ Матеріали науково-дослідних робіт за 1999 р. з теми “Народне харчування”. Матеріали зібрала і опрацювала Н. Боренько // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 88. – Арк. 54, 71, 84, 184, 215, 226, 264.

¹¹¹⁰ Крашевський Ю.І. Спогади з Полісся, Волині і Литви. – Луцьк, 2012. – С. 69 ; Moszyński K. Polesie wschodnie / K. Moszyński.. – Warszawa, 1928. – S. 64.

¹¹¹¹ Кравченко В. Етнографічний нарис (про Волинь) / В. Кравченко // Древліани : зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 323-324.

¹¹¹² Чичула А. Народна пожива в Дрогобицькій повіті / А. Чичула // Матеріали до української етнології. – Львів, 1918. – Т. 18. – С. 18.

цьому випадку актуалізувалась притаманна медові символіка плідності, пов'язана з семантикою бджіл з їх множинністю та частим роїнням.

Оказіональні прикмети. У професійному середовищі українських бджолярів великого поширення набула наступна прикмета – щоб благополучно велася пасіка і був достаток меду, необхідно частувати ним родину, сусідів, односельців і навіть сторонніх. Мед викачували переважно тричі на рік – наприкінці весни, коли відцвітала садовина і перші польові квіти й пасічники одержували найбільш лікувальний травневий мед; влітку, коли відбувався основний медозбір з гречки і липи; наприкінці літа (на Спаса), коли робили останню підрізку бджолиних щільників. Роздавати мед сусідам, родичам, особливо на Святий вечір до куті та влітку під час медозбору, було прийнято на Бойківщині, Гуцульщині, Покутті, Лемківщині, Волині ¹¹¹³. Аналогічно радо пригощали медом родину та найближчих сусідів на Опіллі (Миколаївський р-н Львівської області) ¹¹¹⁴. А ось яку аргументацію наводять сучасні пасічники Черкащини, що і нині, за традицією, охоче частують медом родичів та односельців: *“Всім сусідам по вулиці давав по 1 л меду, безплатно, так заведено”* (с. Деренківець); *“як викачав мед, то одніс сусіду, до куті давали на Святий вечір”* (с. Бровахи); *“а тепер я викотила мед, то своїм найближчим сусідам по стакану рознесла, кажен год. Надо бути не скупому”* (с. Квітки); *“як беру мед, даю своякам об'язательно, в мене такий обичай”* (с. Ситники); *“як брали мед, то давали родичам і сусідам”* (с. Моринці); *“в нас багато меду не було, роздавали родичам потрошку”* (с. Карашин); *“дід пригощав свою рідню, може хтось з сусідів або якщо діти забіжать та дід же не скупий: “Ануге нате, дітки, меду покуштувати”* (с. Попівка); *“частували медом родичів і сусідів, як брали мед”*, *“був звичай вгощати сусідських дітей, як качали мед”* (с. Горобіївка); *“роздавала*

¹¹¹³ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 89 ; Зап. У. Мовна 1 вересня 2004 р. у м. Львові від Сидоровського Ярослава Андрійовича, 1934 р. н., уродженця с. Сокіл (колись – Желдець) Кам'яно-Бузького р-ну Львівської області.

¹¹¹⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 16.

й родичам, й сусідам давала і самі їли” (с. Мельники); “як пасічник брав мед, то міг почастувати не тільки родину, а й сусідів” (с. Яблунів); “як раніше було більше меду, то я беру півлітру меду і оце однесу, роздам людям, всім гостинець такий давала” (с. Полствин); “був звичай, як медозбір, частувати сусідів, родичів; це і зараз воно ще й досі, розносив було, як викачаю мед і я” (с. Беркозівка); “накачав дід мед, ну то всім чисто дає по баночці, сусідам, така традиція здавна. Щоб меду було багато, треба роздавати, так казав дід” (с. Маркизівка); “був звичай, як качали мед, роздавати родичам, сусідам, угощали” (с. Бубнівська Слобідка); “я завжди, як покачаю, несучи одному, другому, третьому сусіду, обов’язково по баночці меду” (с. Шабельники); “як брали мед, то обов’язково частували найближчих сусідів, родичів” (с. Мицалівка), “обов’язково пасічники роздають мед усім сусідам, а оце до сих пір давав. На Маковія, на Спаса розносили сусідам, тому півлітра, тому стакан” (с. Кропивна) ¹¹¹⁵. У с. Таганча односельці традиційно сходилися “медовать” до пасічника – сусіди та їх діти, котрі наперед знали, коли пасічник вибиратиме солодкий продукт, приходили до нього їсти мед і смоктати вощину.

Українці Полісся вважали, що пасічник повинен бути нескупим, тоді у нього вестимуться бджоли. Тут діти стежили (“циковали”) за бортником, коли він вибирав мед. Побутувало повір’я, що коли бортник побачить дітей і не дасть меду, то його “бджоли пропадуть” ¹¹¹⁶. Частування медом при його відборі було поширеною на Поліссі обрядовою практикою, яку у середині ХІХ ст. занотував Ю. Крашевський: “Існує звичай, коли зібраним медом частують кожного стрічного, несуть його до двору і корчми в подарунок; вірять, що таке частування

¹¹¹⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 14, 49, 53, 75, 78, 85 ; Спр. 593. – Арк. 39, 47, 52, 55, 72, 77 ; Спр. 600. – Арк. 5, 19, 31, 57, 85.

¹¹¹⁶ Gloger Z. Przesady pszczolarskie, myśliwskie i rolnicze / Z. Gloger // Biblioteka Warszawska. – Warszawa, 1876. – Т. 4. – С. 553 ; Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции / А. Гура. – Москва, 1997. – С. 479 ; Минько Л. И. Суеверия и приметы (истоки и сущность) / Л. И. Минько. – Минск, 1975. – С. 73.

Божим даром вийде їм на добро і примножить його”¹¹¹⁷. Його неухильно дотримувались і набагато пізніше: “Скільки не буде людей всім повинен дати, буває що додому мало що принесе”¹¹¹⁸. Інформаторка з с. Кливини Поліського р-ну Київської області пригадувала: “Меду було багато, бо тато був пасічником, держав “колодки”. Як ніс видобутий, роздавав усім стрічним”¹¹¹⁹. Описаний звичай майже у первісному вигляді зберігся донині: коли бджоляр вибирає мед з колоди, розташованої в лісі, а поруч хтось проходить, його обов’язково частують медом з мотивацією “щоб бджоли сідали” або “як він пригощає, так йому Бог дає”¹¹²⁰. У с. Старі Басані Бобровицького р-ну Чернігівської області двічі на рік (навесні та восени) відбувалося обрядове дійство під назвою “мити медогонку”. У день медозбору до господи пасічника сходилися запрошені ним помічники, які гуртом викачували мед, а наприкінці споліскували медогонку з його решток й частувалися ним на святковому обіді¹¹²¹.

У с. Брустури Косівського р-ну Івано-Франківської області ще досі побутує переказ про старого і скупого пасічника – багача з Шепоту, який ніколи не ділився медом з сусідами, що мали дітей. Однієї ночі його пасіку розорив ведмідь – зняв накривки з вуликів, побив рамки, виїв мед. Відтоді скупий бджоляр почав частувати медом сусідів, вважаючи, що його покарав сам Господь¹¹²².

¹¹¹⁷ Крашевський Ю.І. Спогади з Полісся, Волині і Литви / Ю. І. Крашевський. – Луцьк, 2012. – С. 69.

¹¹¹⁸ Заглада Н. Етнографічна експедиція на Полісся. 1934 рік / Н. Заглада // АНФРФ ІМФЕ НАН України. – Ф. 43. – Од. зб. 166. – Арк. 51-52.

¹¹¹⁹ Матеріали науково-дослідних робіт за 1999 р. з теми “Народне харчування”. Матеріали збрала і опрацювала Н. Боренько. – Львів, 2000 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 88. – Арк. 83.

¹¹²⁰ Дмитренко А. Бджільництво / А. Дмитренко // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 91 ; Толстая С. Угощение / С. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 2012. – Т. 5. – С. 353.

¹¹²¹ В.С. Медом солодко людей приймати / В. С. // Берегиня. – Київ, 2004. – № 3. – Б. с.

¹¹²² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 413. – Арк. 35.

Пригощаючи медом родичів та односельців, пасічники керувалися наступними моральними сентенціями: *“Що ти другому, то Пан Біг і тобі. В тих, хто не дає – в них нема палець облизати, а в мене, слава Богу, було і є”*, *“якщо ти даєш, то і тобі буде дано”*, *“все роздаю сусідам півлітру, мені все ведеться”*, *“як Бог дав мені, то я дам і людям”*, *“скільки я оце пасічникую, я із бджіл не вибивався”*, *“щоб меду було багато, треба роздавати”*, *“як ви будете мати, то буду мати і я”*.

Обов’язкове частування медом не лише регламентувалося обов’язковими канонами гостинності, воно зазвичай виступало магічним актом, що забезпечував благополуччя і багатство дарувальнику, проявом його вдячності вищим силам за послані плоди (а мед вважався Божим даром), жертвою, способом умилювання і задобрювання, а отже насамперед пов’язувалося з ідеєю примноження. Вважалося, що торгові операції можуть негативно вплинути на життєдіяльність бджіл і виробництво меду, тому мед (особливо перший) воліли за краще подарувати з надією, що бджоли будуть роїтися і нанесуть силу солодкого продукту ¹¹²³.

Розгляд символічної функціональності меду виявив високий ступінь його ритуальної “залученості” в контексті календарної та оказіональної звичаєвості українців й наявність у нього стійкого кола полісемантичних значень. У різдвяних святкуваннях мешканців багатьох етнографічних районів України актуалізувалася різновекторна семантика меду, що виступав універсальним символом солодкості та лагідності, медіатором з потойбічним світом, що набував важливого обрядового значення як компонент поминальної куті – жертви предкам, яких “годували” на Святвечірній трапезі, всіляко задобрюючи цих подавців усіх життєвих благ, набував цілющих властивостей і сакрального характеру внаслідок перебування на Святій вечері, а у Карпатах – конотації приворотного засобу. У ситуації розмежування простору під час традиційних обходів господарств на I та II Святвечір мед фігурував як апотропей, культурний

¹¹²³ Агапкина Т. Дар / Т. Агапкина // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 1999. – Т. 2. – С. 17.

символ, що номінував межі “свого”, впорядкованого присутністю людини простору, один із засобів відновлення світового порядку в моменти космологічної неупорядкованості на стику старого й нового року. Приворожувальна функція меду виявлялася і у великодній дівочій мантиці за його участю, заснованій на принципі імітативної магії. Первини меду, які на Великдень, в свято Маковея та Преображення Господнього (Спас) приносили до храмів для освячення, роздавали родичам та сусідам, первісно не призначалися для споживання людей, а вважалися долею богів та інших представників антисвіту, яких прагнули умилостивити піднесенням дарів-символів, сподіваючись від них навзаєм отримати необхідні для повноти життя щедроти. Обов’язкове дарування меду звичайно пов’язувалось з ідеєю примноження; перший мед воліли подарувати, щоб згодом отримати його достаток. Посередницька роль меду у нав’язуванні стосунків, періодичних контактів з насельниками потойбічного світу проявилась у практиці щорічного святкування храмових свят у формі громадських частувань за участі основної поминальної страви, що на Середній Наддніпрянщині та Поліссі не випадково отримали назву “медів” й носили виразний поминальний характер.

2. ОБРЯДОВА ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ МЕДУ В РОДИЛЬНОМУ РИТУАЛІ

Мед як ритуальний символ супроводжував людину на усіх послідовних етапах розгортання її життєвого сценарію – від народження до смерті; уже на початку життя він фігурував в контексті виконання приписів традиційної родильної обрядовості. В обрядовому обрамленні народин в українців мед, як переконаємося згодом, виконував кілька пов'язаних між собою важливих ритуальних функцій: символічного очищення породіллі та її дитяти й набуття ними нового життєвого статусу * (відразу після пологів обоє обов'язково мали скуштувати мед), забезпечення подальшої фертильності жінки, здійснюючи в якості медіатора контакт з позалюдським сакральним світом, а також ініціації та соціалізації новонародженого, прилучення його як “прибульця” з обшарів чужоземності до людської спільноти.

Народини. Відразу після пологів гуцули напували “поліжницю” горілкою з маслом та медом ¹¹²⁴. На Підляшші та Поділлі, прийнявши дитину, повитуха бралась готувати для породіллі “крупник” (медову горілку з прянощами), яким через деякий час її напувала й брискала краплю напою на уста немовляти ¹¹²⁵. Негайно після народження дитини їй намазували губи медом на Середній Наддніпрянщині ¹¹²⁶. Локально на Володавщині (Підляшшя) та жінка, яка погодилася бути кумою, цілий тиждень навідувалась до рожениці додому, приносячи їй яєшню, пироги, горілку та мед ¹¹²⁷. Горілка з медом чи сам мед повсюдно служили у подолян першим частуванням, яке вживала роділля. Значне поширення в них цієї ритуальної практики засвідчує хрестинна пісня з Тернопільщини:

На постелі мамусенька,

На постелі.

Коло неї чаша меду

* В народній культурі пологи осмислювалися як “нечистий” фізіологічний акт, що робив і матір, і немовля “нечистими”, а сам доторк до них небезпечним і згубним для оточуючих та всього життєвого порядку. Породілля та її дитина перебували в символічній “порожнечі” на грані світів. Цей невизначений, маргінальний статус їх перебування поза суспільством, в стані ритуальної смерті породжував страх перед ними як істотами з “того” світу і був пов’язаний з семантичною опозицією свій / чужий. Завданням соціуму було полегшити їм перехід до нової життєвої іпостасі, зокрема визволити новонародженого з первісного хаосу і прилучити його до світу людської культури, використовуючи доступні символічні засоби.

¹¹²⁴ Гвоздевич С. Из польових записів про родильну обрядовість / С. Гвоздевич // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас – від створення до інтерпретації. – Львів, 2006. – С. 362, 365.

¹¹²⁵ Ігнатюк І. Звичаї та обряди при народженні дитини на Південному Підляшші / І. Ігнатюк // Над Бугом і Нарвою. – Більськ-Підляський, 2000. – № 6. – С. 28 ; Spittal S. Lecznictwo ludowe w Zalózcach i okolicy / S. Spittal. – Tarnopol, 1938. – S. 46.

¹¹²⁶ Кримський А. Звенигородщина Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси: Вертикаль, 2009. – С. 168.

¹¹²⁷ Борисенко В. Обряди життєвого циклу людини / В. Борисенко // Холмщина і Підляшшя : історико-етнографічне дослідження. – Київ, 1997. – С. 282.

Відвідини породіллі. Медом молода мати частувала сусідок, що прийшли до неї на відвідини ¹¹²⁹. Нами зафіксовано побутування на Покутті, Бойківщині та подекуди у рівнинній Буковині традиції під час перших відвідин немовляти приносити мед – “*на прихід*” (с. Прикмище Городенківського р-ну, сс. Жабокруки, Петрів, Живачів Тлумацького р-ну, с. Довпотів Калуського р-ну, сс. Кальна, Кропивник Долинського р-ну, с. Суходіл Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області, сс. Лавочне, Тухля Сколівського р-ну Львівської області, с. Суховерхів Кіцманського р-ну Чернівецької області) ¹¹³⁰. Одним із мотивів цієї дії служило народне розуміння приписів ініціальної магії: “*Щоб дитина не була голодною все життя*”. Мешканці Середньої Наддніпрянщини вважали, що “*як уплодиться дитя, то воно теж добре, щоб мед був, а тільки, як хто має: інший несе на гостинець, у кого є мед*” ¹¹³¹. На Півдні України жінки, що приходили до новонародженого та породіллі на “одвідки” (“родини”) приносили серед інших продуктів (хліб, яйця, яєшня) і мед ¹¹³². На Волинському Поліссі жінки, що відвідували роділлю, пригощали її вареними грушами та чорницями, заправленими медом ¹¹³³. Здавна повсюдно у слов’ян кашу засолоджену медом

¹¹²⁸ Пісні Тернопільщини / упоряд. : С. Стельмащук, П. Медведик. – Київ, 1989. – Т. 1. – С. 247.

¹¹²⁹ Онищук А. Розвідки над народнім побутом / А. Онищук // Побут. – Київ, 1928. – Чис. 2/3. – С. 6 ; Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) / Н. К. Гаврилюк. – Киев, 1981. – С. 84.

¹¹³⁰ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 104 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 424. – Арк. 20.

¹¹³¹ Шульгина Л. Бджільництво в с. Старосілля на Чернігівщині / Л. Шульгина // Матеріали до етнології. – Київ, 1931. – Ч. 3. – С. 58.

¹¹³² Калита VI (Від колиски до могили). – Дніпропетровськ, 2008. – С. 10 ; Окресности Мариуполя : взгляд этнографа. История заселения, культура и быт жителей края. Конец XVIII-XIX вв. – Мариуполь, 2008. – С. 28.

¹¹³³ Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) / Н. К. Гаврилюк. – Киев, 1981. – С. 79.

давали родильниці як першу страву після пологів ¹¹³⁴. Кашу, що складалася з незліченної кількості зерен, наділяли семантикою плідності, магічною міццю зцементування людської спільноти, а також вважали жертвою вищим небесним силам. Мед, що неодмінно додавався в кашу, розглядали як соціоінтегративний та медіаційний чинник, що мав запевнити рожениці безпечне повернення з порубіжного, ритуально не визначеного статусу, з локусу символічної смерті, у якому вона перебувала під час пологів, до людського світу. Дотримання вимог ініціальної магії при вживанні певних продуктів в якості перших провокувало перенесення їх властивостей на людей, запевнення успіху на новому етапі життя, завершення розпочатих трансформаційних процесів. Дари-символи, якими члени громади обдаровували щойно народжену дитину, мали позитивним чином вплинути на суспільнозначимі риси характеру нової людини, що вливаючись в колектив сільської громади, збільшувала його чисельність.

У поляків горілка та мед належали до тих перших страв, обов'язок готувати які відразу після прийняття пологів лягав на повивальну “бабку”; їх вживання в якості раціональних та магічних середників, було не лише оздоровчо-профілактичним жестом, але й мало виразне соціоінтегративне підґрунтя ¹¹³⁵. Згодом породілля пригощала жінок-відвідувачок горілкою з медом – “пемпувкою” (пол. ререк – пупок), що володіла магічною силою забезпечити дитині благополуччя, здоров'я і швидкий ріст ¹¹³⁶. Мед приносили в дар рожениці на третій день після пологів словаки та болгари ¹¹³⁷.

Перша купіль. Перша купіль як обряд очищення водою, що змивала з новонародженого ознаки того “нелюдського” світу, звідки він появився,

¹¹³⁴ Biegeleisen H. U kolebki Przed oltarzem. Nad mogiłą / H. Biegeleisen. – Lwów, 1929. – S. 139.

¹¹³⁵ Łeńska-Bąk K. Obrzędowa funkcja miodu / K.Łeńska-Bąk // Literatura Ludowa. – Wrocław, 2006. – № 4/5. – S. 41.

¹¹³⁶ Ганцкая Е. Поляки / Е. Ганцкая // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. – Москва, 1999. – С. 13.

¹¹³⁷ Валенцова М. Мед / М. Валенцова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 2004. – Т. 3. – С. 209.

відганяла злі сили, продукувала позитивні людські якості, приєднувала до роду, традиційно відбувалась у перші миті після приходу дитини на “цей” світ, визначальні з точки зору програмування її майбутньої долі. Мовою бінарних опозицій К. Леві-Строса, вона мала на меті символічно прилучити до царини Культури істоту, що вже існувала фізично, але поки що належала до царини Природи.

Повсюдно українці лили мед у водну купіль, намагаючись, за законами контактної та імітативної магії, наділити малюка позитивними якостями цього продукту. Так, бойки додавали до першої купелі трошки меду, аби немовля любило “*як мед пчолу*”, “*аби такий солодкий як мед*”¹¹³⁸, а дівчинці, окрім того, намазували медом щічки й ручки “*щоби була люб’язна до хлопців, би була як мід, солодка*”¹¹³⁹ (с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської області). Гуцули, доливаючи його до першої купелі, висловлювали побажання, щоб новонароджена дитина була “*солодкою*” (прояв семантики меду як універсального символу солодкості – У.М.), “*аби здорова, аби хлопці любили*”¹¹⁴⁰. З тотожною мотивацією, “*щоб хлопці любили, як виросте*” додавали мед у “купільку” (дерев’яне коритце), у якій уперше купали дитину, закарпатці та лемки¹¹⁴¹. “*Годиться перед тим кинути у купіль ложку меду, щоб дитині так солодко було жити на світі*”¹¹⁴², кидали ложку меду у першу купіль мешканці Підгір’я.

¹¹³⁸ Гонтар Т. Бойківська етнографічна експедиція. (Польові матеріали про народне харчування). 1975 р. / Т. Гонтар // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 222. – Арк. 80, 96 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 468. – Арк. 15.

¹¹³⁹ Гузій Р. Родильні звичаї та обряди на Старосамбірщині (за матеріалами польових досліджень) / Р. Гузій, Л. Горошко // Народознавчі Зошити. – Львів, 2010. – № 5/6. – С. 614.

¹¹⁴⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 435. – Арк. 26, 33 ; Falkowski J. Zachodnie pogranicze Nuculsczyzny / J. Falkowski. – Lwów, 1937. – S. 126.

¹¹⁴¹ Чорі Ю. Від роду до роду. Звичаєво-обрядові традиції Закарпаття – Ужгород, 2001. – С. 39 ; Вархол Й. Архаїчні звичаї календарної та сімейної обрядовості русинів-українців Словаччини / Й. Вархол // Lemkowie, Wojkowie, Rusini – historia, współczesność, kultura materialna i duchowa. – Slupsk ; Zielona Góra ; Svidnik, 2015. – Т. 5. – S.823.

¹¹⁴² Франко І. Людові вірування на Підгір’ю / І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 181.

Аналогічно чинили й українці Поділля та суміжної з ним території етнографічної Волині, щоб “дитина солодка була”, “щоб життя було солодким”, “на здоров’я”¹¹⁴³.

Під час проведення водної купелі немовляти, що володіла неабияким магічним сенсом, мед виступав символічним номінатором, ідентифікатором та маркером біологічної статі, оскільки новонароджений за визначенням був істотою безстатевою. Згідно з повідомленням польського етнографа Г. Бігеляйзена, покутяни вливали децицію меду до першої купелі лише дівчинки, прагнучи додати їй вроди та привабливості для хлопців у майбутньому¹¹⁴⁴. З аналогічними побажаннями (“щоб гарною була”, “щоб була красна”) мед доливали в купіль дівчинки українці Півдня (Херсонщина, Дніпропетровщина, Запоріжжя, зокрема Маріупільщина) та Середньої Наддніпрянщини (Черкащина)¹¹⁴⁵. Задля викликання майбутнього інтересу з боку протилежної статі (“аби хлопці любили”) додавали мед у купіль дівчаткам й мешканці Західного Полісся¹¹⁴⁶. Натомість подекуди на Дніпропетровщині (с. Миколаївка Софіївського р-ну)

¹¹⁴³ Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) / Н. К. Гаврилюк. – Киев, 1981. – С. 74 ; Маховська С. Дитина : родини, хрестини, перші кроки (родинно-обрядовий та дитячий фольклор Хмельниччини) / С. Маховська. – Кам’янець-Подільський, 2013. – С. 29-30.

¹¹⁴⁴ Biegeleisen H. Matka i dziecko w zwyczajach, obrzędach i praktykach ludu polskiego / H. Biegeleisen. – Lwów, 1927. – S. 139.

¹¹⁴⁵ Кокошинський О. Родильні, весільні та поховальні традиції у домашній обрядовості українців Півдня (на матеріалах Дніпропетровської, Запорізької та Херсонської областей) / О. Кокошинський. – Запоріжжя, 2007. – С. 19 ; Окресности Маріуполя : взгляд етнографа. История заселения, культура и быт жителей края. Конец XVIII-XIX вв. / Н. А. Тыркалова и др. – Мариуполь, 2008. – С. 28 ; Боряк О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців : між профанним і сакральним / О. Боряк. – Київ, 2009. – С. 151.

¹¹⁴⁶ Оніщук К. “І народилась дитинонька, матінки кровинонька” (родильні обряди у Любомльському районі) / К. Оніщук // Минуле й сучасне Волині й Полісся : роде наш красний. Збірник наук. праць. – Луцьк, 2007. – С. 68 ; Кондратович О. Поліські традиції плекання дитини / О. Кондратович // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Сторінки історії Камінь-Каширщини. – Луцьк, 2010. – Вип. 37. – С. 53.

споліскували після першої купелі водою, настояною на свіжому яблуці з медом, не дівчинку, а хлопчика ¹¹⁴⁷.

Дотримувалися звичаю вливати мед у першу купіль немовляти й інші народи європейського континенту – насамперед слов'янські, у яких цю магічну операцію виконувала баба-повитуха з мотивацією “щоб було любе”, а також румуни, німці Сілезії, євреї ¹¹⁴⁸.

Хрестини. Мед був невід’ємним компонентом хрестинного столу в багатьох етнографічних районах України. Так, покутяни, збираючись на хрестини, брали з собою мед, а куми несли його до церкви. На Підгір’ї гостей на хрестинах частували медом ¹¹⁴⁹. На Півдні до каші, яку варила баба-повитуха на хрестинний обід, обов’язково додавали медову ситу ¹¹⁵⁰. “Бабину кашу”, що її готувала родопомічниця на обід з нагоди “родин” // “хрестин”, на Рівненському Поліссі солодили медом, а на Київському – медовухою ¹¹⁵¹. На Лемківщині та Поділлі мед широко фігурував на хрестинах у вигляді підігрітої горілки з медом ¹¹⁵², а на Середній Наддніпрянщині – варенухи (вареної на фруктах й медові горілки) та окремо у щільниках, які могли приносити власники бджіл ¹¹⁵³. Тому

¹¹⁴⁷ Калита VI (Від колиски до могили) / упоряд.: М. М. Марфобудінова та ін. – Дніпропетровськ, 2008. – С. 35.

¹¹⁴⁸ Вагилевич І. Бабини у слов'ян / І. Вагилевич // Народознавчі Зошити. – Львів, 2009. – № 1/2. – С. 284 ; Biegeleisen H. Matka i dziecko w zwyczajach, obrzędach i praktykach ludu polskiego / H. Biegeleisen. – Lwów, 1927. – S. 139 ; Зеленчук В. С. Румыны / В. С. Зеленчук // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. – Москва, 1999. – С. 133.

¹¹⁴⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 436. – Арк. 52, 101 ; Спр. 448. – Арк. 13.

¹¹⁵⁰ Калита VI (Від колиски до могили) / упоряд.: М. М. Марфобудінова та ін. – Дніпропетровськ, 2008. – С. 11.

¹¹⁵¹ Боряк О. Родильні та поховальні обряди / О. Боряк // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 226 ; Орел Л. Українське Полісся. Те, що не забувається / Л. Орел. – Київ, 2010. – С. 240-241.

¹¹⁵² Kolberg O. . Dzieła wszystkie. – Wrocław; Poznań, 1974. – Т. 49: Sanockie-Krosnieńskie. Cz. 1. – S. 302 ; Онищук А. Розвідки над народнім побутом / А. Онищук // Побут. – Київ, 1928. – Чис. 2/3. – С. 6.

¹¹⁵³ Малинка А. Родыны и хрестыны / А. Малинка // Киевская Старина. – Киев, 1898. – Т. 61. – № 5. – С. 268 ; Архів ІН НАНУ. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 87.

далеко не випадково на окресленій території, на нашу думку, збереглися хрестинні пісні, у яких як обов'язкове згадується обрядове частування медовою горілкою:

*Ой куми мої кохані,
Оченьки мої заспані.
Ой коли ж то ми зійдемя,
З медом горілки нап'ємся ?
Зійдемося ми в неділю,
Маю я на те надію.
В неділю ми зійдемя,
З медом горілки нап'ємся ¹¹⁵⁴,*

*Ой наситила й наша кума люба
Да штирі ведра меду,
Ой запросила своїх кумів любих
Та й до себе на бесіду ¹¹⁵⁵
(обидві – Поділля),*

*А в нашої кумці троякі напої
Кумцьо нас силує: “Пийте, гості мої!”
Єден напоїчок – зеленейке винце,
Другий напоїчок – червенойке пивце,
Третій напоїчок – горівка палена,
Горівка палена – медом солоджена ¹¹⁵⁶,*

¹¹⁵⁴ Маховська С. Дитина : родини, хрестини, перші кроки (родинно-обрядовий та дитячий фольклор Хмельниччини) / С. Маховська. – Кам'янець-Подільський, 2013. – С. 192.

¹¹⁵⁵ Пісні з родин і хрестин / упоряд. А.Іваницький. – Вінниця, 2013. – С. 202.

¹¹⁵⁶ Головацкий Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. – Москва, 1878. – Ч. 2. – С. 136.

*Кумо моя, кумо, ци варила-сь пиво ?
Варила-м, варила з медом палиночку
Лем для вас, кумочку*¹¹⁵⁷.

(обидві – Лемківщина)

Холмщаки обов'язково варили молочну рисову кашу й окремо до неї подавали мед, щоб подальше життя дитини “було солодким”¹¹⁵⁸.

Мед був присутній на святковому столі після проведення обряду похрестин у білорусів, поляків (кума приносила на хрестини мед), болгар (мати пекла велику кількість медівників, які з'їдали на хрестинах родичі і знайомі)¹¹⁵⁹.

Первісно жертва батьків, яка складалася з каші, меду і молока, призначалася для умилювання богів, а згодом стала хрестинним частуванням людей. Традиція здійснювати узливання медом і молоком під час народження дитини відзначається глибокою архаїкою, що сягає часів індоєвропейської спільності, вона практикувалася стародавніми індусами, римлянами, германцями¹¹⁶⁰. В українців релікт давнього жертвоприношення богам чи іншим представникам сакрального з приводу появи нового члена людської спільноти локально (Західне Поділля) зберігся до початку ХХ ст. у вигляді підкидання до стелі (а в глобальному сенсі доправлення жертви догори як місця обителі вищих

¹¹⁵⁷ Панько М. Пацканьово – село під Маковицею : історико-етнографічний нарис / М. Панько. – Ужгород, 2002. – С. 249.

¹¹⁵⁸ Борисенко В. Повсякденна їжа та ритуальні страви / В. Борисенко // Холмщина і Підляшшя : історико-етнографічне дослідження. – Київ, 1997. – С. 220.

¹¹⁵⁹ Карский Е. Ф. Белорусы / Е. Ф. Карский. – Москва, 1916. – Т. 3. – С. 220 ; Ганцкая Е. Поляки... – С. 13 ; Biegeleisen H. Matka i dziecko w zwyczajach, obrzędach i praktykach ludu polskiego / H. Biegeleisen. – Lwów, 1927. – S. 223.

¹¹⁶⁰ Сумцов Н. Хлеб в обрядах и песнях / Н. Сумцов. – Харьков, 1885. – С. 49 ; Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) / Н. К. Гаврилюк. – Киев: Наук. думка, 1981. – С. 165.

сил) залишків крупника, що його відразу після першої купелі немовляти перехилили по чарці повитуха, роділля та її домочадці ¹¹⁶¹.

На широке ритуально-магічне застосування меду в родильних обрядах українців вплинули давні вірування, пов'язані з “рожаничними трапезами”, на яких присутні пригощалися від пожертв язичницьким божествам. Рід та рожаниці були божествами, які сприяли родам і охороняли немовлят. Офірування у вигляді хліба, солі, меду і сиру слов'янським язичницьким богам Роду і Рожаниці супроводжували в минулому всі дари та учти, пов'язані з народженням ¹¹⁶². Трапеза “роду і рожаницям” (“*крають хльбы и сыры и медь*”) згадується у “Питаннях Кирика” (XII ст.), про “*кутю та інші трапези*” говориться у “Слові Христолюбця” (XIV ст.).

На думку І. Срезневського, поклоніння рожаницям (молитва і обрядовий обід) забезпечувало щасливу долю новонародженому, а віра в них виступала у старовинних пам'ятках одним із залишків загальнослов'янської єдності ¹¹⁶³. За свідченням “Домостроя”, росіяни ще у XVI ст. вірили у рожаниць, а жінки варили кашу “*на зібрання рожаницям*”.

Під Родом наші предки розуміли колективну, родову долю, єдину для всіх, а безпосередніми проводирками родової долі були рожаниці як індивідуальні божества. Віра у богинь долі і життєвого призначення людини характерна для античної та сучасної європейської традиції. Дослідники констатують особливу близькість слов'янських рожаниць та грецьких ериній, котрі могли виступати

¹¹⁶¹ Spittal S. Lecznictwo ludowe w Zalózcach i okolicy / S. Spittal. – Tarnopol, 1938. – S. 47.

¹¹⁶² Гаврилюк Н. К. Сліди давньоруських традицій в родильній обрядовості українців кінця XIX – початку XX ст. / Н. К. Гаврилюк // Етнографія Києва і Київщини. Традиції й сучасність. – Київ, 1986. – С. 227 ; Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) / Н. К. Гаврилюк. – Киев: Наук. думка, 1981. – С. 86.

¹¹⁶³ Срезневский И. Роженицы у славян и других языческих народов / И. Срезневский // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. Калачовым. – Москва, 1855. – Кн. 2. – С. 112, 106.

найпростішим виявом доброї чи злої природженої долі ¹¹⁶⁴. У Греції ще досі вірять у мойр, що приходять визначати долю дитини на сьомий день після її народження. Для них готують солодку страву з борошна та меду (алеврею) й залишають її на ніч на столі задля того, щоб богині послали дитині “солодку” долю ¹¹⁶⁵.

У румунів та болгар, у яких широко побутують міфологічні уявлення, пов’язані з передбаченням долі і життєвого сценарію при народженні дитини, тривалий час зберігався обряд “стіл провісниць долі” чи “орісниць”, які приходили третього дня після народження дитини, щоб накреслити її подальшу долю. Пригощали їх коржами, намазаними медом чи самим медом. Болгари також вважали мед міфологічним символом добра, щастя і благополуччя, наділеним магичною силою, спроможною сприятливо вплинути на долю щойно народженого ¹¹⁶⁶. Тобто, тут спостерігається кореляція між наділенням долею та медом як знаком.

Отож, у родильно-хрестинній обрядовості українців мед виконував низку ключових символічних функцій, що взаємно корелювали між собою: по-перше, ритуального очищення матері та немовляти після пологів як “нечистого” фізіологічного акту, а також, будучи медіатором поміж позалюдським та людським світами, символічної інкорпорації дитини та реінкорпорації матері до людської спільноти після їх спільного перебування у лімінальній ситуації

¹¹⁶⁴ Голиченко Т. С. О значении культа рода в славянском мифологическом мировоззрении / Т. С. Голиченко // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. – Киев, 1987. – С. 19.

¹¹⁶⁵ Баранов Д. “Незнакомые дети” (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре) / Д. Баранов // Этнографическое обозрение. – Москва, 1998. – № 4. – С. 54.

¹¹⁶⁶ Зеленчук В. С. Румыны / В. С. Зеленчук // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. – Москва: Наука, 1999. – С. 130 ; Валенцова М. М. Мед / М. М. Валенцова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 2004. – Т. 3. – С. 209 ; Зеленина Э. И. Из болгарской пчеловодческой терминологии I. / Э. И. Зеленина // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. – Москва, 1984. – С. 100 ; Седакова И.А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст / И. А. Седакова. – Москва, 2007. – С. 215-216.

народження, невизначеному локусі поза суспільством, стані ритуальної смерті; по-друге, соціалізації (соціальної адаптації) новонародженого, сприяючи набуттю ним соціальноважливих рис характеру, володіння якими в подальшому мало на меті полегшити його повноцінне влиття в соціум і встановлення стабільних відносин з оточенням. По-третє, в ході проведення обрядових чинностей актуалізувалася семантика меду як фактора символічної номінації, ідентифікації та маркування біологічної статі, як міфологічного символу, наділеного магічною спромогою позитивно впливати на подальшу долю і весь життєвий сценарій немовляти, що визначалися вищими силами уже в перші хвилини його життя, які в силу цього набували високого семіотичного статусу. По-четверте, споживанням меду як символом плідності забезпечувалось і подальше збереження фертильності породіллею як жінкою дітородного віку, що спроможна привести на світ ще не одне дитя.

3. СИМВОЛІЧНА РОЛЬ МЕДУ У ВЕСІЛЬНОМУ ЦЕРЕМОНІАЛІ. МЕД ЯК ЕРОТИКО-СЕКСУАЛЬНИЙ МАРКЕР УКРАЇНСЬКОГО ВЕСІЛЛЯ

У семантичному аспекті весільний ритуал як культурний текст є “багатокодовим”, тобто у його межах знаходять виявлення структурні та семантичні взаємовідносини елементів різних кодів, різних планів вияву – вербального, акціонального, персонажного, предметного, темпорального, локативного, фольклорно-музичного, що поетапно актуалізуються на відповідних хронологічних стадіях його розгортання – у вигляді самостійних структурних одиниць чи комплексної смислової цілості.

Загальновідомо, що мед входить до переліку найпоширеніших ритуальних символів українського весілля, до складу структурних елементів різних кодових систем, проте дослідження його знаково-семіотичного сенсу все ще залишається на маргінесі сучасного наукового дискурсу. А тому й донині не втратив

актуальності заклик знаного етнографа Людмили Шевченко, зроблений нею у 20-х рр. ХХ ст.: “Годилося б звернути ближчу увагу на уживання меду... в весільнім обряді, з огляду на те, що це був один з найдавніших, первісних продуктів і безумовно мав широке обрядове значення. Розуміється, примінення його в ритуалах треба дошукуватись передусім у лісових околицях, де більше розвинулось пасічництво...”¹¹⁶⁷. Тобто, і сьогодні встановлення первинного кодового сенсу, функціонального призначення, що виправдовувало би широке застосування меду в весільному ритуалі українців, у різних планах його вияву, є важливою дослідницькою проблемою.

Ще В. Пропп у куштуванні обрядової їжі абсолютно справедливо вбачав акт прилучення особистості до тих сил і властивостей, які приписувалися споживаному продукту¹¹⁶⁸. Ця заувага повністю стосується й меду, який у весільному ритуалі – в контексті дій, скерованих на досягнення щастя і благополуччя молодими, вважається універсальним символом солодкості з цілим “віялом” позитивних конотацій – наділенням здоров’я, багатства, щасливого сімейного життя; суттєвим компонентом останнього є статевана солода та сексуально-прокреативна активність пошлюбленої пари.

Потужний еротичний пласт весільної обрядовості, як цілком слушно констатує О. Курочкін¹¹⁶⁹, навіть сьогодні залишається на узбіччі магістральних шляхів вітчизняної етнології, випадаючи з тематичного поля її наукових пріоритетів. Ця оцінка також значною мірою стосується й такого важливого компоненту цієї дослідницької проблеми, як встановлення сексуально-еротичної знаковості меду в українському весіллі. Водночас, у даному контексті доречно підкреслити, що зазначеної проблематики ми вже частково торкалися, окресливши весь пучок семантичних значень меду на етнографічному матеріалі з

¹¹⁶⁷ Шевченко Л. Звичаї, зв’язані з закладами будівлі / Л. Шевченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1926. – Вип. 1. – С. 92.

¹¹⁶⁸ Пропп В. Русские аграрные праздники / В. Пропп. – Ленинград, 1963. – С. 27.

¹¹⁶⁹ Курочкін О. Еротичні весільні ігри українців / О. Курочкін // Берегиня. – Київ, 2004. – № 1. – С. 28.

Карпат і Прикарпаття ¹¹⁷⁰. Сьогодні актуальності набуває набагато складніше завдання – не поминаючи інших, не менш істотних, вичленити й заакцентувати еротико-сексуальний аспект ритуального застосування меду у весільній звичаєвості при одночасному розширенні територіальних меж дослідження до всього українського етнічного обширу.

Складність, а водночас й привабливість задекларованого завдання полягає в тому, що у багатьох випадках (особливо на початкових етапах весілля) еротична ритуалістика меду далеко не очевидна, тому доводиться “відчитувати” еротичний “медовий” код, за допомогою якого здійснюється значна частина символічних “повідомлень”, крок за кроком розшифровувати завуальований еротичний підтекст цілком “безневинних”, на перший погляд, рядків обрядових пісень (що супроводжують окремі ритуальні дії) – зразків весільного фольклору, які навіть не увійшли до вже опублікованих нині збірок сороміцьких пісень ¹¹⁷¹. Хоча важко не погодитись із думкою одного з їх упорядників – М. Красикова, що прихований еротичний присмак деяких фольклорних текстів власне у “мерехтінні смислів, двозначності, двоплановості, грі слів”, а глибинний еротичний пласт значно сильніший від того, який лежить на поверхні ¹¹⁷².

На сьогодні доведеною слід вважати тезу, що для весільного ритуалу характерна інформаційна насиченість “кулінарного” (у нашому розгляді “медового” – У.М.) коду, оскільки за допомогою наїдків (зокрема, меду) здійснюється значна частина символічних “повідомлень”. Зазвичай, основною метою будь-якого ритуалу (і весільний не виняток) виступає оновлення світу і створення нової “конфігурації” сил, нового світопорядку. Одним із способів засвоєння та закріплення нового статусу світу і людини у ньому є поділ об’єкту,

¹¹⁷⁰ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 106-117.

¹¹⁷¹ Бандурка. Українські сороміцькі пісні / упоряд. М. Сулима. – Київ, 2001 ; Українські сороміцькі пісні / упоряд. М. Красиков. – Харків, 2003.

¹¹⁷² Красиков М. Таємничий дивосвіт українського еросу / М. Красиков // Українські сороміцькі пісні / упоряд., передм., прим. М. Красикова. – Харків, 2003. – С. 8.

який символізує світ, поміж учасниками ритуалу. Під час обрядового розподілу кулінарного символу кожен учасник отримує свою частку цінностей, свою долю вітальної сили. Власне цим пояснюється висока семіотичність ритуальної, зосібна, весільної трапези, яка є формою жертвоприношення, перерозподілу цінностей і утвердження нових зв'язків та відносин ¹¹⁷³.

Притаманне весільному обрядові взаємне пригощення і спільне куштування їжі та напоїв нареченими й іншими учасниками весільної драматургії зі строго регламентованими правилами їх подачі, визначеним топосом та хроносом в рамках обрядового сценарію виконувало важливі магично-символічні функції, що мали на меті позитивно вплинути на загальний перебіг подій, гарантуючи його результативність та перформативну успішність.

Заручини. Перші кроки творення нових взаємин і маніфестації нових соціальних ролей в українців відбувалися під час проведення такого значущого вступного акту весільного дійства як заручини – символічного початку та освячення інституту шлюбу. Окрім того, уже на цій початковій стадії весілля мед як ритуальний символ набував еротичного забарвлення. Заручини звичайно відбувалися в суботу, в урочистій обстановці, у присутності численних родичів потенційних наречених та супроводжувалися співом обрядових пісень, спеціально призначених для цієї прелюдії весільного дійства. В гуцулів “згідних” частували медом з одного келиху, у який вони одночасно опускали мізинці й давали облизати своєму візаві, а тоді за чергою усім присутнім. З уст старости лунало: *“Я вас благословлю так, аби вас ніхто не міг розщепити, як не розщепиш бджолу від меду”* або *“Хай ваша любов буде солодка як мед”* ¹¹⁷⁴. Пізньою редукованою формою обряду слід визнати вкладення матір'ю до рота зарученим по ложечці меду, зафіксоване Л. Дем'яном на Бойківщині в середині

¹¹⁷³ Байбури́н А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбури́н. – СПб., 1993. – С. 217.

¹¹⁷⁴ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1902. – Т. 5. – С. 13 ; Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П. Г. Богатырев // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. – Москва, 1971. – С. 201.

XX ст.¹¹⁷⁵. Мед як обов'язковий компонент обрядового частування фігурував під час заручин у покутян¹¹⁷⁶. Пов'язаність з медом першої шлюбної форми нотується також на Волині, Волинському та Пінському Поліссі і Підляшші¹¹⁷⁷. На нашу думку, вперше спільно споживаючи мед, заручені роблять перший символічний крок назустріч подальшому зближенню та майбутньому шлюбному поєднанню. Куштування меду на початковій стадії весілля розглядаємо як спосіб символізації перших ритуальних перетворень, заснованих на застосуванні закону контакту та подібності – визнані соціумом внаслідок проведення обряду заручин наречені вперше стають нероздільною парою за аналогією з медом, який вони куштують, невіддільним від бджіл.

Основну мету заручин – темпорально першу прокламацію “згідних” як нероздільної пари, підтвердження декларації двох осіб на будівництво спільної родини, маніфестацію суспільної згоди на співжиття молодих, адекватно віддзеркалюють ритуальні пісні, у яких вловлюємо перші, спочатку дуже завуальовані натяки на майбутнє подружнє поєднання (на шлюбний вибір зарученої дівчини), де мед відіграє не останню роль:

*На заручинах були,
Мед-горілку пили.
У кубочки наливали –
Марусину намовляли*¹¹⁷⁸

¹¹⁷⁵ Дем'ян Л. Традиційне бойківське весілля / Л. Дем'ян // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1960. – № 1. – С. 109.

¹¹⁷⁶ Говори української мови (Збірник текстів). – Київ, 1977. – С. 318.

¹¹⁷⁷ Кравченко В. Свадьба в с. Курозванах / В. Кравченко // Труды общества исследователей Волыни. – Житомир, 1902. – С. 121 ; Денисюк І. Пісні з-над берегів Турського озера / І. Денисюк. – Луцьк, 2004. – С. 34 ; Крашевський Ю. І. Спогади з Полісся, Волині і Литви / Ю. І. Крашевський. – Луцьк, 2012. – С. 118 ; Бессараба І. Матеріали для етнографії Седлецької губернії / І. Бессараба // Сборник ОРЯС. – СПб., 1903. – С. 116-117.

¹¹⁷⁸ Волинь у піснях. Зібрав І. Федько. – Львів, 1969. – С. 147.

В обрядовій ситуації, коли молодий (Юрась), сидячи за столом, випиває чарку води, яку підносить йому молода (Маруся) на тарілці з перснем, який він одягає на палець, з'являється вже більш прозорий, хоча й з ще доволі стриманими нотками, еротичний “медовий” підтекст. Молодого приваблюють дівочі чари уже “його” Марусі:

*Заручена Марусенька!
Да подай Юрасю водиці:
Що твоя водиця солодка,
Солодїй за меду, за вина, –
Коли-б моя Маруся здорова була!*¹¹⁷⁹

Тотожне ритуальне навантаження меду в обрядах заручин спостерігається і в деяких європейських народів – чехів Моравії, італійців Калабрії, росіян. Коріння російської традиції пити “по сосуду меда на створе” простежується принаймні з XVI ст.¹¹⁸⁰. Спільне споживання меду, особливо з однієї посудини, не лише в символічному плані скріплювало спілку наречених, а й, належачи до відомих засобів споріднення, зближувало їх родичів й тим самим виконувало важливу функцію соціальної інтеграції, виступало символічною проекцією майбутнього об'єднання обох родів.

Вінкоплетини. Як символ майбутнього сімейного добробуту та тілесної злуки закоханих мед фігурував в обряді вінкоплетин, що в різних етнографічних районах України відбувався від п'ятниці до недільного ранку. Так, наречена-лемкиня разом з дружками у неділю вранці плела два вінки з барвінку (символу

¹¹⁷⁹ Метлинский А. Народные южнорусские песни / А. Метлинский. – Киев, 1854. – С. 127 ; Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-западный отдел. Материалы и исследования / П. Чубинский. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 81 ; Вар. : Українські народні пісні в записах З. Доленги-Ходаковського. – Київ, 1974. – С. 163-164 ; Весільна обрядова пісенність Луганщини. – Луганськ, 2010. – С. 38.

¹¹⁸⁰ Довнар-Запольский М. В. Белорусская свадьба в культурно-исторических пережитках // Довнар-Запольский М. В. Исследования и статьи. – Киев, 1909. – Т. 1. – С. 72, 93-94 ; Рабинович М. Г. Свадьба в русском городе XVI в. / М. Г. Рабинович // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. – Ленинград, 1978. – С. 13.

дівоцтва та кохання) – для себе та свого судженого й намазувала їх медом, а мати одягала готовий вінок доньці на голову, щоб та була “така солодка як мід”¹¹⁸¹. Медом змочували барвінковий вінок наречених й вкривали його “позліткою” (тонкою золотистою фольгою) покутяни під час церемонії “плетіння вінця” (“вінків”), що відбувалася від п’ятниці до неділі¹¹⁸². Ця обрядова практика була настільки поширеною, що отримала віддзеркалення у фольклорі багатьох етнографічних районів України, зокрема Покуття:

*А до Марійки молоденької
Три сестриченьки прийшли.
Ой перша сестра барвінок несла,
Та й барвінок на вінок.
А друга сестра медочок несла,
Помастити віночок.
А третя сестра позлітку несла,
Золотити віночок¹¹⁸³,*

Волині:

*Ой подякуй, наш молодий, за вбори,
Що ми твою молоду убрали.
Що ми твою молоду убрали
Та й медовий віночок наклали¹¹⁸⁴,*

¹¹⁸¹ Головацкий Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси / Я. Головацкий. – Москва, 1878. – Ч. 4. – С. 369 ; Свистун В. Руська сватба в Колбасові на Словаччині / В. Свистун // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1930. – Чис. 9/10. – С. 196 ; Торонський О. Весільні пісні (весільні співанки) (1878) / О. Торонський // Лемківське весілля у записках ХІХ – початку ХХ століття. – Горлиці, 2007. – С. 53.

¹¹⁸² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 434. – Арк. 64 ; Данів В. Бережниця : історичний нарис, весільний обряд, пісні і приповідки / В. Данів. – Івано-Франківськ, 2008. – С. 96 ; Весілля // Енциклопедія Коломийщини. – Коломия, 2000. – Зш. 3. – С. 81 ; Слободян Н. Гринівецьке весілля / Н. Слободян // Ямгорів. – Городенка, 2008. – Чис. 15. – С. 183.

¹¹⁸³ Савчук М. Барвінок / М. Савчук, С. Пушик // Енциклопедія Коломийщини. – Коломия, 1998. – Зш. 2. – С. 30 ;

¹¹⁸⁴ Народні пісні. Записи Л. Єфремової. – Київ, 2006. – С. 137.

Поділля:

*Десь ту ми зятя мали, до комори сховали.
Стий, зятю, не ховай сі, з медом, пивом постав сі,
Не багацько, но збаночок, покропити віночок*¹¹⁸⁵,

Лемківщини:

*Дай нам, мамко, іголку, тай ниточку шовкову,
Пришивать часночок, Янкові на віночок.
Дай нам, мамко, медочок, помастити віночок*¹¹⁸⁶.

На Буковині ще донедавна мати намазувала медом весільний вінок молодій (який шила її ритуальна заступниця – весільна “матка”), бажаючи щасливого шлюбу своїй доньці¹¹⁸⁷. Під час вінкоплетин на Гуцульщині барвінковий вінок молодій також намазували медом, при цьому висловлюючи спонуку-сподівання ледь приховано еротичного змісту: “Аби ти йому навіки була така солодка, як мід”¹¹⁸⁸. Важливу еротико-ритуальну роль меду в обряді вінкоплетин рельєфно підкреслюють гуцульські весільні ладкання:

*Ой, ти, дитино мила, шию ти вінок щиро.
З добрими гадоньками, з солодкими медками.
Абис така старанна, як бджола в лузі зрання.*

¹¹⁸⁵ Традиційне весілля українців. Унікальні записи кінця XIX – 20-40-х років XX століття / упоряд. В. Борисенко. – Київ, 2012. – С. 11.

¹¹⁸⁶ Вархол Н. Рослини в народних повір'ях русинів-українців Пряшівщини / Н. Вархол. – Пряшів ; Едмонтон, 2002. – С. 25.

¹¹⁸⁷ Зап. Г. Виноградська 11-14 листопада 1999 р. від Томаш Іванни Іларіонівни, 1915 р. н., уродженки с. Суховерхів Кіцманського р-ну Чернівецької області.

¹¹⁸⁸ Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні / Хв. Вовк // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – Київ, 1995. – С. 238 ; Мовна У. Знакова функція меду в родинній обрядовості українців Карпат і Прикарпаття / У. Мовна // Записки НТШ. – Львів, 2001. – Т. ССXLII. – С. 265.

*Абис така цікава, як бджілка нелукава.
Абис така пахуча, як медик цей липучий.
Абис така миленька цілому світочкови,
Цілому світочкови, та й своєму Йваночкови
На ціле житє ваше, мила дитино наша* ¹¹⁸⁹

Доволі прозора семантика меду, спроможного підсилити еротичну принадність нареченої в очах нареченого та забезпечити її матеріальними статками, адекватно усвідомлювалась й самими носіями обряду: “Щоб молода була мужови як мід солодка”, “аби її тримався достаток й солодким було подружнє життя”, “абис така миленька своєму Йваночкови”. Аналогічна функціональна значущість меду проглядається у практикованому гуцулами намазуванні ним щоки “княгині”: “Аби їй був тривок (зв’язок – У.М.) солоденький”. Згадану обрядодію повторювали декілька разів з певним інтервалом, мотивуючи тим, щоб любовна насолода тривала впродовж усього шлюбного співжиття ¹¹⁹⁰.

Зафіксована в українців традиція “медити” барвінковий вінок, на нашу думку, є ремінісценцією давнього обрядового змочування медом волосся наречених. Ще наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. цей звичай подекуди (Гуцульщина ¹¹⁹¹, Поділля – Бережанщина, Хмельниччина ¹¹⁹²) продовжував спорадично існувати у вигляді намазування медом розчесаної коси нареченої. Його широке побутування в минулому із встановленим вище знаково-

¹¹⁸⁹ Боберський Ю. Бджолине оздоровлення / Ю. Боберський. – Яремче, 2002. – С. 39-40.

¹¹⁹⁰ Мовна У. Семантика меду у весільному ритуалі українців Карпат і Прикарпаття / У. Мовна // Матеріали до української етнології: зб. наук. праць. – Київ, 2004. – Вип. 4. – С. 94.

¹¹⁹¹ Witwicki S. Huculy / S. Witwicki // Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego. – Kraków, 1876. – Т. 1. – Cz. 2. – S. 82.

¹¹⁹² Kolberg O. Ruś Czerwona // Kolberg O. Dzieła wszystkie. – Wrocław, 1978. – Т. 56. – Cz. 1. – S. 324 ; Стельмащук Г. Традиційні головні убори українців / Г. Стельмащук. – Київ, 1993. – С. 151.

семіотичним навантаженням засвідчують зразки весільного фольклору з різних етнографічних районів України:

Підляшшя (де в суботу староста молодої розплітав і чесав її косу):

*Молодая Ганнулю,
Не схиляй головоньки,
Не дай коску рвати,
З золота обирати.
Ми твою косу годували,
Медом, вином смарували,
Золотом посипали,
Шолком заплітали* ¹¹⁹³

Півдня:

*Молодая Ганнулю, не схиляй головоньки,
Не дай косу рвати,
З золота обирати!
Ми твою косу годували,
Медом, вином шмарували,
Золотом посипали,
Шолком заплетали* ¹¹⁹⁴

Покуття:

¹¹⁹³ Laguna S. Obrzędy ludowe. Medycyna podaniowa. Choroby zwierząt. Wróżby / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4435. – Арк. 156; Вар.: Лозинський Й. Українське весілля / опрацюв. тексту, упоряд. і вступна стаття Р. Кирчіва. – Київ, 1992. – С. 56.

¹¹⁹⁴ Бессараба И. Материалы для этнографии Херсонской губернии / И. Бессараба. – Петроград, 1916. – С. 438.

*Ой, в неділю на подвір'ю
Музики заграли
Тогди мою русу косу
Брати розлітали.*

*Та розплели-розчесали
Чесаною щітков,
Намастили чівки медом,
А вінок позлітков.
Намастили чівки медом,
Щоби солоденькі,
А віночок позліточков,
Щоби золотенький¹¹⁹⁵*

Розгорнуте лінійно-синтагматичне дійство зазначеного обряду в період його активного функціонування (XVI-XVII ст.) у різних українських регіонах (Наддністрянщина, Підляшшя, Червона Русь), а також у сусідніх етносів – литовців, поляків, росіян та інших полягало у розчісуванні голови молодої і молодого гребенем, вмоченим у мед як підготовчій процедурі виряджання до шлюбу¹¹⁹⁶.

Розглядаючи мед, згідно арійської концепції, як символ запліднюючого дощу, вчені XIX ст. вважали, що весільним звичаєм змочування медом волосся

¹¹⁹⁵ Народні пісні в записах П. Козланюка. – Київ, 1978. – С. 33 ; Вар. : Драбчук І. Сілецьке весілля / І. Драбчук. – Івано-Франківськ, 2008. – С. 85 ; Вар. з Гуцульщини : Мисюк І. Гірська веселка / І. Мисюк. – Снятин, 2009. – С. 190 ; Витоки. – Тернопіль, 2010. – С. 53 ; Український обрядовий фольклор західних земель : музична антологія / упоряд. А. Іваницький. – Вінниця, 2012. – С. 435.

¹¹⁹⁶ Biegeleisen H. Wesele / H. Biegeleisen. – Lwów, 1937. – S. 179 ; Карский Е. Белорусы / Е. Карский. – Москва, 1916. – Т. 3. – С. 270 ; Dmochowski F. Dawne obyczaje i zwyczaje szlachty i ludu wiejskiego w Polsce / F. Dmochowski. – Warszawa, 1860. – S. 70; Русский народ / сост. М. Забылин. – Москва, 2004. – Кн. 1. Праздники, обычаи и обряды на Руси. – С. 146.

висловлювалося побажання багатства, здоров'я та плодючості молодій парі ¹¹⁹⁷. Таке твердження, здобує радше логіко-інтуїтивним шляхом, аніж в результаті глибинного наукового пошуку, хоча й частково проливає світло на роль меду в обряді розплетин, але вповні не розкриває його універсальної вітальної, еротико-фертильної та магічно-примножувальної семантики. Воно також залишає поза увагою інший важливий компонент ритуалу – волосся, а тому вимагає суттєвого доповнення. Волосся, а саме дівоча коса здавна сприймалася як магічне осереддя життя, життєвої енергії та продукуючої сили й символічно асоціювалася з інтимними взаємовідносинами і людською взаємозалежністю ¹¹⁹⁸. Отже, змащування коси медом у знаково-семіотичному аспекті символізувало генерування та наростання еротичної напруги, спрямованої на сексуальне поєднання молодят і ствердження їх репродуктивної потуги. Окрім того, зміну зачіски сучасні дослідники на парадигматичному рівні схильні розглядати в контексті ритуальних перетворень – як спосіб демонстрації кардинальної “переробки” героїв весільного ритуалу, зокрема їх зовнішності в зв'язку зі зміною соціального статусу ¹¹⁹⁹.

Приготування короваю. Еротичний “медовий” код фольклорного тексту українського весілля вже більш яскраво простежується у коровайницьких піснях, що співають під час приготування весільного короваю. Сам процес “бгання” короваю як магічне дійство, спрямоване на досягнення успішної дефлорації і забезпечення фертильності молодої (основної мети весільного обряду) та водночас сакральне “замішування” й “випікання” нової родини, густо насичений

¹¹⁹⁷ Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу / А. Афанасьев. – Москва, 1868. – Т. 2. – С.374, 378 ; Селиванов А. Ф. Исторический очерк развития пчеловодства в России / А. Ф. Селиванов. – СПб., 1896. – С. 7.

¹¹⁹⁸ Лащенко С. “Заклятие смехом”. Опыт истолкования языческих ритуальных традиций восточных славян. – Москва, 2006. – С. 109 ; Керлот Х. Э. Словарь символов / Х. Э. Керлот. – Москва, 1994. – С. 264.

¹¹⁹⁹ Байбурин А. К. Послесловие / А. К. Байбурин, В. З. Фрадкин // Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов. Избранные труды / Н. Ф. Сумцов. – Москва, 1996. – С. 275.

еротичними елементами ¹²⁰⁰. Власне ці еротичні елементи в ході коровайницького дійства виявляють тенденцію до поступового наростання. Спочатку мед (реально присутній в обряді випікання короваю; його додають до тіста) фігурує як символ солодкості й засіб номінації короваю як молодих та їх щасливого подружнього життя:

*Із суботоньки на неділеньку година,
Та збиралася Хведоркова родина,
Та привезла липівку меду на коровай,
Та хвалить Бога, солодкий буде наш коровай* ¹²⁰¹.

У фольклорних текстах процес випікання короваю також символічно позначає створення нової культурної реальності – перетворення дівчини в молоду жінку. Для сакрального “замісу” необхідні лише добірні й ритуально визначені продукти – “мука пшеничная”, “вода криничная”, “яйця від старих курок” (символ плідності), “меди від ярих пчілок” (від молодої сім’ї бджіл, яка ще не роїлася; символ ритуальної чистоти):

*Ой у Липі та на юлонці
Ідуть разом коровайниці,
Несуть муку все пшеничную,
Беруть воду все криничную.
Несуть яйця від старих курок,
А меди – від ярих пчілок* ¹²⁰².

¹²⁰⁰ Красиков М. Таємничий дивосвіт українського еросу / Українські сороміцькі пісні / упоряд., передм., прим. М. Красикова. – Харків, 2003. – С. 12.

¹²⁰¹ Песни, собранные Н. В. Гоголем. Южнорусские песни // Памяти В. А. Жуковского и Н. В. Гоголя. – СПб., 1908. – Вып. 2. – С. 398 ; Вар. : Пісні Поділля. Записи Н. Присяжнюк в селі Погребище, 1920-1970. – Київ, 1976. – С. 134 ; З голосу мами : фольклорний світ села Волиці / уклад. Н. Гуйванюк. – Чернівці, 2013. – С. 166.

Прихована еротика надає особливого колориту тим жартівливим коровайницьким пісням, які звучать вже після посадки короваю до печі. Таким, зосібна, є зразок весільного фольклору з Волині, де парубок приваблює кохану “медком” (мед тут, на нашу думку, виступає символом взаємного сексуального задоволення), який вони питимуть удвох під яблунею (загальновідомим символом плідності):

*Чом, чом не прийшов,
Як ще місяць не зійшов.
Тоді тебе принесло,
Як вже сонечко зійшло.
Прийди, прийди ти до мене,
Є гостинчики у мене...
Сядемо під яблунею,
Будем пити медок*¹²⁰³

Сексуально-еротична символіка, коли коровай метафорично позначає жіночий статевий орган, а мед – чоловіче сім’я, набуває все більш виразного, хоча й виключно алегоричного, звучання у виконанні хору коровайниць після вийняття короваю з печі:

*Притечи, медочку, притечи,
Бо ще наш коровай у печі.*

¹²⁰² Весільні пісні. У 2-х кн. – Київ, 1982. – Кн. 2. Волинь, Поділля, Буковина, Прикарпаття, Закарпаття. – С. 135 ; Вар. : Dworakowski S. Obrzędy weselne w Niemowiczach (powiat Sarneński) / S. Dworakowski // Rocznik Wolyński. – Równe, 1939. – Т. 8. – С. 290 ; Пархоменко Т. Традиції весільних обрядів Рівненського Полісся / Т. Пархоменко // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне, 2008. – Вип. VII. – С. 61 ; Васильченко Б. Традиції виготовлення весільного хліба в селі Буцин / Б. Васильченко // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Старовиживщина та її населені пункти в історії України та Волині. – Луцьк, 2011. – Вип. 40. – С. 265.

¹²⁰³ Волинь у піснях. Зібрав І. Федько. – Львів, 1969. – С. 157-158 ; Вар. з Поділля : Народні пісні в записах С. Руданського. – Київ, 1972. – С. 181.

*Поки ми коровай виймемо
Бочечку меду * вип'ємо.
Бочечку меду, вина – дві,
Поставили коровай на столі*¹²⁰⁴

Розплетини. Вирядження молодих до шлюбу. Еротична конотація меду помітно виявляється в процесі підготовки до шлюбного благословення молодих. Мед як ритуальний символ з виразним еротичним підтекстом супроводжував наречену в обряді розплетин, який відбувався перед вінчанням. Так, на Середній Наддніпрянщині, Поділлі та Підляшші молоду прибирали до шлюбу в неділю зранку, коли брат розплітав косу, а дружки розчісували волосся й намазували його медом, вплітаючи у вінок дрібні монети, шматочок хліба та зубчик часнику¹²⁰⁵. Наречену-бойкиню виряджала до шлюбу *“спеціальна жінка у селі, яка уміє убирати, що убирасє молоду. Розчісує брат, кладут вінец. Плели вінчик з барвінку, на той вінчик накладали такі косиці. Позлітку так медом приклеювали до віночка зверху”*¹²⁰⁶. Локальною специфікою Гуцульщини була практика накладання молодій вінка матір'ю або заміжною родичкою, котра після благословення мазала їй уста, а іноді й волосся медом і виряджала до шлюбу¹²⁰⁷.

* Бочка меду алегорично прирівнюється до нареченої та її жіночих принад. Про це докладніше нижче, у контексті презв'янської символіки меду.

¹²⁰⁴ Волинь у піснях. Зібрав І. Федько. – Львів, 1969. – С. 160 ; Вар. : Українські народні пісні в записах З. Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпровщини і Полісся) / упоряд. О. І. Дея. – Київ, 1974. – С. 311 ; Описание свадьбы и свадебных обрядов украинских малороссиян (в Богуславщине) (Сост. св. с. Стеблева С. Левицким, 1845) // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1972. – № 2. – С. 88.

¹²⁰⁵ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 251 ; Лозинський Й. Українське весілля / опрацюв. тексту, упоряд. і вст. ст. Р. Кирчіва / Й. Лозинський. – Київ, 1992. – С. 96-97 ; Вовк Хв. Шлюбний ритуал... – С. 250 ; Стельмашук Г. Традиційні головні убори українців / Г. Стельмашук. – Київ, 1993. – С. 151.

¹²⁰⁶ Хібеба Н. Бойківське весілля : стан і перспективи мовознавчих досліджень / Н. Хібеба // Діалектологічні студії. 4. Школи, постаті, проблеми. – Львів, 2004. – С. 489.

¹²⁰⁷ Мовна У. Знакова функція меду в родинній обрядовості українців Карпат і Прикарпаття / У. Мовна // Записки НТШ. – Львів, 2001. – Т. ССXLII. – С. 264-265.

У покутян косу княгині починали розплітати брати, а заміжні жінки розплітали її до кінця, розчісували і мастили вінок медом ¹²⁰⁸. Типологічну схожість до описаних вище обрядодій виявляє практиковане матерями-бойкинями намазування синові чоло медом при випровадженні його до церкви ¹²⁰⁹.

Вінчання. Мед як ритуальний символ з виразним підтекстом звабливості супроводжував наречених й під час проведення церемонії вінчання – не лише прилюдної прокламації обіцянки вірності та любові, а також в більш універсальному сенсі – обітниці містичного поєднання молодих як двох культурних тіл. “Княгиня”-горянка, вирушаючи до шлюбу, клала за пазуху пляшечку меду, що, на її думку, мало гарантувати солодке подружнє життя ¹²¹⁰. У рівнинних місцевостях Закарпаття, одягаючи молоду до шлюбу, дружки в непомітному місці прилаштовували маленьку пляшечку з медом, щоб “*парі солодко жилось*” ¹²¹¹. Активне застосування меду впродовж та після закінчення шлюбної церемонії, що увійшло в церковний канон ¹²¹², ще до сьогодні побутує на Буковині: тут священник тричі підносить по шматочку колача, вмоченого у мед, основним дійовим особам – молодому, молодій, весільним “матці” та “батькові” кожного з наречених. При виході з церкви “матки” і “батьки” (подекуди разом з рідними матерями подружжя) роздають присутнім, починаючи з молодих, рештки калача з медом, який залишився після вінчання. Молодих частували

¹²⁰⁸ Весілля // Енциклопедія Коломийщини. – Коломия, 2000. – Зш. 3. – С. 64.

¹²⁰⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 468. – Арк. 35.

¹²¹⁰ Falkowski J. Na pograniczu lemkowski-bojkowskim / J. Falkowski, B. Pasznicki. – Lwów, 1935. – S. 75 ; Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny / J. Falkowski. – Lwów, 1937. – S. 130 ; Reinfuss R. Śladami Lemków / R. Reinfuss. – Warszawa, 1990. – S. 68 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 435. – Арк. 33.

¹²¹¹ Ковач Т. Весільний обряд у селі Теремля Тячівського р-ну Закарпатської обл. / Т. Ковач // “Молодь – Україні”. Наукові записки молодих учених Ужгородського державного ун-ту. – Ужгород, 1994. – Т. 3. – С.204.

¹²¹² Обрядове споживання меду під час церковного вінчання у XVIII ст. засвідчує Д.Кантемир.: Див. детальніше: Кантемир Д. Описание Молдавии / Д. Кантемир. – Кишинев, 1973. – С. 164.

медом, “*аби життя було солодким і багатим у любові на довгі літа*”¹²¹³. Локально на Черкаській Наддніпрянщині (с. Беркозівка Канівського р-ну, с. Мицалівка Золотоніського р-ну) нами зафіксовано побутування в минулому звичаю частування священиком молодої подружньої пари медом (“*щоб здоров’я у їх було, щоб дітки родились*”), одержаним ним як винагороду за проведення церемонії вінчання¹²¹⁴. Вийшовши з церкви після вінця, лемкиня ділилася з молодим цілушкою хліба та дрібкою меду, а гуцулка й покутянка колачем, вмоченим у мед, частували весільних гостей¹²¹⁵. У с. Вербівцях після шлюбу молоді надкушували медівник, який їм підносив дружба. Потім він розрізав його на скибки і роздавав усім присутнім¹²¹⁶, а у с. Топорівцях (обидва – Городенківського р-ну Івано-Франківської області) по шматочку медівника та калача роздавала гостям при виході з церкви сама весільна пара¹²¹⁷.

Спільне споживання хліба (символ життя) та меду (символ солодкості та плідності) творило семіотичне ядро синдіясмічних обрядів шлюбної магії, покликаних закріпити офіційно визнану спілку двох осіб, господарське та емоційне єднання пошлюбленої пари. В обрядово-еротичному семантичному плані мед відігравав істотну роль у підготовці до емоційно-сексуального єднання

¹²¹³ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 110-111 ; Буковинські говірки : хрестоматія діалектних текстів. – Чернівці, 2006. – С. 203 ; Кожолянко Г. Святкова та обрядова їжа українців Буковини / Г. Кожолянко // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці, 1998. – Т. 1. – С. 186 ; Слобідське весілля // Інтернет-сторінка села Слобода. – [Ел. ресурс]. Режим доступу:<http://novoselitsa.ev.ua/slobpda/vesilya.htm>

¹²¹⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 87 ; Спр. 600. – Арк. 55.

¹²¹⁵ Kolberg O. *Dziela wszystkie*. – Wrocław ; Poznań, 1974. – Т. 49: Sanockie-Krosnieńskie. Cz. 1. – S. 401 ; Falkowski J. *Zachodnie pogranicze Huculszczyzny* / J. Falkowski. – Lwów, 1937. – S. 130 ; Пушкар Я. Павелче (Павлівка) / Я. Пушкар // Альманах Станиславівської землі: зб. матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1985. – Т. 2. – С. 645.

¹²¹⁶ Паньків М. Весілля у селі Вербівцях на Городенківщині / М. Паньків. – Івано-Франківськ, 2000. – С. 25.

¹²¹⁷ Мохорук Д. Село моє Топорівці: історико-краєзнавчий та етнографічний збірник / Д. Мохорук. – Косів, 2008. – Т. 5 : Мої співочі Топорівці (фольклорний образ села). – С. 40.

щойно створеного подружжя. Поширена в східних слов'ян практика підносити повінчаній парі наповнену медом чашу фіксується джерелами XVI-XVII ст.¹²¹⁸. Традиція пригощання гостей – представників молодого і молодої губиться у мороці століть і символізує злучення обох родів, шлюбне поєднання молодят, скріплене обов'язковою жертвою – споживанням меду, первісного культурного здобутку, пов'язаного зі становленням і розквітом класичного бортництва, який на українських теренах припадає на добу Раннього Середньовіччя (V-XII ст.)¹²¹⁹.

Зустріч молодих батьками молодої. В обрядовій практиці українців-представників різних етнографічних районів чималого розповсюдження набув обряд зустрічі молодих батьками після отримання церковного благословення (варіанти – зятя з весільним кортежем матір'ю дружини, невістки свекрухою) хлібом-медом (або й самим медом), глибинно-еротичні інтенції якого важливо розглянути. Переважно мати (іноді разом з батьком), рідше їх ритуальні заступники – хрещені чи весільні “батьки” або староста підносили хліб і мед молодят, а вже тоді розподіляли його поміж усіма учасниками весільної дружини. В частуванні медом власне і полягала магічна дія, що мала на меті (поряд з іншим) підсилити взаємну любов подружжя.

Традиція ритуального частування медом молодих, які звичайно разом поверталися від вінця до хати молодої, притаманна для всього карпатського і прикарпатського регіону з локальними інваріантами¹²²⁰. Якщо ж кожен з

¹²¹⁸ Нудьга Г. “De Russorum, Moscovitarum et Tatarorum“... / Г. Нудьга // Жовтень. – Львів, 1976. – № 10. – С. 148-149 ; Терещенко А. Быт русского народа. – СПб., 1848. – Ч. 2. – С. 42 ; Рабинович М. Г. Свадьба в русском городе XVI в. / М. Г. Рабинович // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / под ред. К. В. Чистова и Т. А. Бернштам. – Ленинград, 1978. – С. 21.

¹²¹⁹ Мовна У. Бортництво / У. Мовна // Мала енциклопедія українського народознавства. – Львів, 2007. – С. 63.

¹²²⁰ Детальніше див. : Мовна У. Знакова функція меду в родинній обрядовості українців Карпат і Прикарпаття / У. Мовна // Записки НТШ. – Львів, 2001. – Т. ССХLII. – С. 265-266 ; Див. також новітні публікації : Слободян Н. Гринівецьке весілля / Н. Слободян // Ямгорів. – Городенка, 2008. – Чис. 15. – С. 203 ; Бець Д. Гуцульське село Ільці / Д. Бець, М. Бойчук. – Верховина, 2002. – С. 90 ; Главацька Л. Весільна обрядовість Східної Бойківщини 30-60-х рр. XX ст. / Л. Главацька // Джерела до української етнології. Матеріали польових досліджень. – Київ, 2011. – Вип. 1. – С. 125, 128.

подружжя після шлюбу повертався до себе додому, молоду вітала мати, даючи їй лизнути меду, зі словами: *“Бись вам так солодко жити, як цей мед”* (Бойківщина). По прибутті зятя теща тричі натирала йому медом щоки, чоло і бороду або проводила тричі лише по устах зі словами: *“Щоби вам було так солодко, як мід солодкий”* (Гуцульщина). Меду цього не змивали цілий тиждень, аби з водою не сплили солодощі любові. Обсипаючи пшеницею й частуючи медом, зустрічали повінчаних молодих батьки у гуцульських селах на території Румунії¹²²¹. Особливістю весільної церемонії у гуцульському селі Верхній Майдан Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області була спільна зустріч молодят двома матерями вдома у молодого: одна частувала їх горілкою з медом, а друга мачала калач в мед і давала закушувати спочатку молодим, а згодом усім гостям¹²²². Традиція зустрічі калачем з медом повінчаної пари батьками молодої у себе на подвір’ї (варіант – на порозі) продовжує жити на Бойківщина і Бойківському Підгір’ї і сьогодні; молоді у свою чергу пригощають ним весільних гостей¹²²³.

Обрядове частування молодих хлібом і медом під час їх зустрічі батьками було важливим дійством поліського весілля. Так, на Західному Поліссі (Луцький повіт) молоді після вінчання у церкві приїжджали до хати молодої, де їх зустрічала мати з мискою меду та хлібом. Вона сідала на лавку, брала свою дитину на праве коліно, а чужу – на ліве й по черзі давала їм відкусити вмочений у мед хліб. Мед, що залишився, роздавала “весільникам”, кожен з яких старався один поперед іншого вмочити руку в мед і облизати, з твердою вірою в те, що хто перший оближе мед, першим одружиться чи вийде заміж¹²²⁴. Ізоморфним до

¹²²¹ Павлюк М. Українські говори Румунії. Діалектні тексти / М. Павлюк, І. Робчук. – Едмонтон ; Львів ; Нью-Йорк ; Торонто, 2003. – С. 417.

¹²²² Говори української мови (Збірник текстів) / під ред. Т. В. Назарової. – Київ, 1977. – С. 318.

¹²²³ Ониськів М. Особливості бойківського весілля у Петранці / М. Ониськів. – Львів, 2009. – С. 41 ; Паращук-Василів М. Весілля в Добрівлянах / М. Паращук-Василів. – Львів, 2009. – С. 27.

¹²²⁴ Зеленин Д. Описание рукописей ученого Архива Импер. Русского географ. об-ва / Д. Зеленин. – Петроград, 1914. – Вып. 1. – С. 328-329.

описаного вище було обрядове дійство, зафіксоване О. Кольбергом у с. Туличів Турійського р-ну Волинської області. Тут мати на порозі частувала молодих хлібом і медом, бажаючи їм подружнього щастя. Молоді брали по шматку хліба з медом, дружки і свашки виривали одні в одних тарілку й розхапували її вміст¹²²⁵.

Подібні за своїм семантичним наповненням весільні обрядодії відбувалися у с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської області: тут мати у вивернутому кожусі з мискою меду та трьома калачами, виходила назустріч молодим. Молодята ставали на одне коліно, мати зі своїх рук пригощала їх калачами з медом, які треба було вкусити по разі. При цьому співали:

Теща зятя вітає

Щедрим словом питає

Ой будь, зятю, добренький,

*Як той мед солоденький*¹²²⁶

У с. Несухоїже, що на Ковельщині, під час проведення аналогічної церемонії фіксувався наступний варіант цієї пісні:

Будь зять багатий,

Як кожух волохатий,

Будь невістка добренька,

*Як мед солоденька*¹²²⁷

¹²²⁵ Kolberg O. Wolyń. Obrzędy, melodye, pieśni / O. Kolberg. – Kraków, 1907. – S. 13.

¹²²⁶ АНФРФ ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Спр. 338. – Папка 1. – Зош. 19. – Арк. 10-11 ; Вар. : Денисюк І. Пісні з-над берегів Турського озера / І. Денисюк. – Луцьк, 2004. – С. 129 ; Старовижівське весілля // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2005. – № 8. – С. 193 ; Ворокомлівське весілля у запису Л. Назарчука. – Луцьк, 2006. – С. 25.

¹²²⁷ АНФРФ ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Спр. 338. – Папка 1. – Зош. 19. – Арк. 11.

Натомість обоє батьків обсипали житом й вітали медом молодих, коли вони входили в хату, у с. Залаззя Любешівського р-ну Волинської області ¹²²⁸. У с. Сварицевичі Дубровицького р-ну молодят також вітали на порозі батьки: батько виходив з буханцем хліба, а мати – з медом. Ним спочатку частували молодих, а тоді решту гостей. Перед хатою молоді співали:

*Встричай мене, моя мамонько,
З густими хлібами,
Солодкими медами,
Ясними свічами* ¹²²⁹.

Схоже зустрічали молодих після взяття шлюбу під час проведення весільного обряду в с. Гута-Камінська Камінь-Каширського р-ну: мати тримала в руці білий калач, а в іншій – мед на тарілці; батько подавав молодому чарку горілки:

*Ой вийди, вийди,
А мій тестийку,
Ой вітай, вітай
Свого зятійка
Пшеничним хлібом,
Солодким медом...*

Молодий пригублював горілку, а решту виливав через себе й відкушував шматок калача з медом. Так само пригощали й інших представників роду

¹²²⁸ Говори української мови (Збірник текстів) / під ред. Т. В. Назарової. – Київ, 1977. – С. 18.

¹²²⁹ Весілля у Сварицевичах (етнографічний опис з народних уст) // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2005. – № 8. – С. 70 ; Варіант з с. Серники Зарічненського р-ну Рівненської області : Ой цвіте калина... : народні пісні Рівненщини. – Рівне, 1992. – С. 59.

молодого ¹²³⁰. У с. Уховецьк Ковельського р-ну мати по черзі з ложечки тричі пригощала молодих медом, а за ними інших весільних гостей ¹²³¹.

Після взяття шлюбу батьки молодої зустрічали молодих калачем з медом не лише на Волинському Поліссі, а й на прилеглій території етнографічної Волині. Так, калач з медом подавали молодим міщани Угнова Сокальського р-ну Львівської області ¹²³². Аналогічні обрядові дії відбувалися й у с. Серкизів Турійського р-ну Волинській області: на порозі хати батьки зустрічали молодих – батько з горілкою, а мати з паляницею і медом ¹²³³.

Обрядова практика зустрічі молодих хлібом і медом широко побутувала і на теренах Центрального Полісся. Так, у с. Буки Малинського р-ну Житомирської області молодих на порозі зустрічали батьки молодої: батько з хлібом, мати з образом, а хрещена мати з медом. Мед раніше тримали у ложці, а пізніше почали класти в тарілку. Батьки благословляли і вітали молодят, а хрещена тричі частувала їх медом. Потім мед давали куштувати усім гостям з боку молодої ¹²³⁴. Пригостивши спочатку молодих, мед підносили усім присутнім на весіллі, *“щоб життя молодих було солодким”*, у с. Лугини Лугинського р-ну Житомирської області ¹²³⁵. А у с. Каленське Коростенського р-ну цієї ж області мед із чашки давали покуштувати лише молодим ¹²³⁶. Подекуди звичай годування молодих медом побутував не у вигляді зустрічі на порозі хати, а частування за

¹²³⁰ Кондратович О. Весілля на Поліссі / О. Кондратович. – Луцьк, 1996. – С. 95-96.

¹²³¹ Уховецьке весілля // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2005. – № 8. – С. 170.

¹²³² Петришин М. Весілля в Угнові / М. Петришин // Угнів та Угнівщина : історично-мемуарний збірник. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1960. – С. 289.

¹²³³ Весілля у селі Серкизів // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2005. – № 8. – С. 130.

¹²³⁴ Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. з теми “Родинна обрядовість та народне харчування”. Матеріали збрала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 36.

¹²³⁵ Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні / В. Борисенко. – Київ, 1988. – С. 117.

¹²³⁶ Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. Матеріали збрала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 8-9.

весільним столом, де мед був першою стравою урочистого обіду (с. Забріддя Житомирського р-ну) ¹²³⁷.

На території Східного Полісся звичай ритуальної зустрічі молодих хлібом-медом теж набув неабиякого розповсюдження. Тут здебільшого мати виносила мед і хліб (варіант – калачі) для почастунку молодих. Умочивши в мед, вона тричі давала відкусити калач молодому. Тоді так само тричі частувала дочку і запрошувала молодих до хати за стіл (варіант – давала пошлюбленим по маленькій ложечці меду) ¹²³⁸ (Пінщина). У селах Мозирського повіту мати молодої вітала молодих медом, подаючи його на ложечці до уст, „*штов жаловаліса* (любилися – У.М.), *штов солодко жили молодіє*” ¹²³⁹.

У подолян Тернопільщини зустрічати молодих виходила мати з хлібом і батько з питним медом, який тричі пив до них, а решту виливав позад себе. Тоді наливав мед для молодят, які випивали його з однієї чарки ¹²⁴⁰. Натомість на Східному Поділлі мед та смажена курка чекали на пошлюблену пару уже в хаті молодої, на столі. Після почастунку, молода намазувала мед на хліб і роздавала усім присутнім ¹²⁴¹. Поширеність тут обрядової практики частування молодих медом засвідчує весільна співанка з Ушицького повіту:

Лети, лети, соколоньку, поперед нас,

Неси, неси вістеньку батеньку од нас:

¹²³⁷ Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. Етнографічні матеріали, зібрані В. Кравченком. – Житомир, 1920. – С. 102.

¹²³⁸ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 646 ; Kolberg O. Zwyczaj i obrzędy weselne z Polesia / O. Kolberg // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1889. – Т. 8. – S. 210 ; Крашевський Ю. І. Спогади з Полісся, Волині і Литви / Ю. І. Крашевський. – Луцьк, 2012. – С. 120.

¹²³⁹ Moszyński K. Polesie wschodnie / K. Moszyński. – Warszawa, 1928. – S. 190.

¹²⁴⁰ Осика М. З нашого фолкльору / М. Осика // Бучач і Бучаччина: історично-мемуарний збірник. – Нью-Йорк ; Лондон ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1972. – С. 361.

¹²⁴¹ Рыбский Ф. Свадебные обряды и песни в м. Макове Каменецкого уезда Подольской губернии / Ф. Рыбский // Живая Старина. – Москва, 1895. – Вып. 2. – С. 232.

*Що вже его діточки звінчані;
На білому рушничку стояли,
Золотій перстеньки міняли.
Та винеси чашу меду, частуй нас,
Бо вже наша Маруся гістем у нас*¹²⁴²

На Черкащині мед як ритуальний символ весілля, що мав досить вузьку сферу обрядового застосування, фігурував практично лише під час церемонії зустрічі батьками молодих після отримання церковного благословення, спорадично зустрічаючись на Канівщині та Золотоніщині. Так, до батьків, що на хатньому порозі зустрічали дітей хлібом-сіллю, підходив староста і по черзі частував молодят ложкою меду (с. Озериче) або по ложечці меду їм клали до рота самі батьки (сс. Лука, Драбівці). У с. Келеберда звінчану пару виглядали батьки: мати – з іконою та хлібом-сіллю, а батько – з медом¹²⁴³.

Як бачимо, основну обрядову партію у церемонії зустрічі пошлюбленої пари медом “вела” мати, що відобразилося у пісенному репертуарі українського весілля:

*Вийди, мати, з хати
Свого зятя вітати
З медом-вином, з перепоем,
Щастям і здоров'ям*¹²⁴⁴,

*Вийдь ку нам, мамичко, з мащеним колачком,
Бо ми ті ведеми дівку і зо зятьом*¹²⁴⁵,

¹²⁴² Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 286.

¹²⁴³ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 12, 31, 106 ; Спр. 600. – Арк. 5.

¹²⁴⁴ Українські народні пісні в записах З. Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпровщини і Полісся) / упоряд. О. І. Дея. – Київ : Наук. думка, 1974. – С. 391.

*Ой вийди, вийди, матінко, проти нас
Та винеси чашу меду задля нас.
Та винеси чашу меду ще з вином,
Поздоровляй своїх діток з законом ¹²⁴⁶,
Вийди, вийди, матіночко, із хати
Калачика та й з медом давати ¹²⁴⁷,*

*Ой ти віди, мати, з хати.
Та й вінеси дитьом меду.
Та й вінеси дитьом меду,
А у меді та й принаду.
Аби сі діти любили
Та все в парочці ходили ¹²⁴⁸,*

*Вийди, мамунцю, з хати
Молоденьких стрічати.
З пшеничними хлібами,
З солодкими медами ¹²⁴⁹*

¹²⁴⁵ Українські народні пісні Східної Словаччини. – Братислава, 1997. – Т. 3. – С. 138 ; Вар. : Українські народні пісні Пряшівського краю. – Братислава, 1958. – Кн. 1. – С. 98.

¹²⁴⁶ Висоцький В. Як справляють весілля на Херсонщині / В. Висоцький // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1968. – № 6. – С. 50 ; Варіант з Одещини : Сікиринський О. Українське весілля (с. Глибокояр Тираспольської округи) / О. Сікиринський // Вісник Одеської комісії краєзнавства при ВУАН. – Київ, 1925. – Чис. 2/3. – С. 213 ; Варіант з Поділля : Шахова Ю. Весілля у Брацлаві на Вінниччині / Ю. Шахова // Народна культура Поділля в контексті національного виховання. – Вінниця, 2004. – С. 123.

¹²⁴⁷ Коваль О. В. Нововодолазькі голосники-2 / О. В. Коваль, Т. П. Коваль. – Харків, 2011. – С. 179.

¹²⁴⁸ Ониськів М. Пісні бойківського села Петранка / М. Ониськів, Г. Книш, Д. Мельник. – Львів, 2013. – С. 121.

¹²⁴⁹ Сокіл В. Бойківське весілля із села Довге на Дрогобиччині / В. Сокіл, Г. Сокіл // Народознавчі Зошити. – Львів, 2014. – № 4. – С. 810.

Семантично вітання молодих хлібом і медом дорівнювало вітанню хлібом-сіллю і вписувалося в коло магічних універсалій, що уособлювали собою початок. Ритуал зустрічі як прояв ініціальної магії, що символізувала настання нового щаблю життєвого циклу пошлюблених, виступав одним із найбільш відповідальних моментів, що визначали кінцевий результат чи впливали на весь хід подальших подій (щасливе подружнє життя молодят, майбутнє шлюбне поєднання неодружених учасників весілля), а тому володів високим семіотичним статусом. Прилюдне обрядове годування повінчаних хлібом і медом (як відбувалося воно здебільшого на порозі перед хатою у присутності численних гостей), синтагматично закріплюючи набуття ними нових соціальних ролей та зв'язків, у плані глибинної парадигматики сприймалося як наділення долею (недаремно подекуди весільний колач з медом звався “доля”). Частування супроводжувалося відповідними вербальними кліше. У сконденсованому вигляді побажання-заворожування щасливої долі молодим зводилося до трьох основних компонентів: *“Щоб так ся любили як мід, щоб були працюючі як бджоли (за гуцульським висловом “пазливі до роботи, ек бджола”), щоб таке солодке життя як мід”*. Текст віншування, заснований на принципі симільної магії, висловлює народний ідеал сімейного щастя – любов як тілесна втіха та емоційна злагода вкупі з невтомною працею у власному господарстві є тим фундаментом, на якому вибудовується забезпечене й гармонійне подружнє життя.

Наділення медом родичів основних персонажів весілля символізувало отримання кожним з них своєї долі – частки цінностей у вигляді життєвої, зокрема статевої снаги, набуття нових ланок родинної спорідненості, нового соціального статусу, який оформлювався за допомогою відповідної термінології (свекор, свекруха, тесть, теща, зовиця, швагро та ін.). Окрім того, розподіл меду поміж родичами молодого і молодої як дієвий ритуальний засіб виконував яскраво виражену соціоінтегративну функцію, оскільки лише спільно скоординовані зусилля представників обох родів могли посприяти зміні статусу ініційованих молодят, всієї сільської громади і відтворенню в процесі проведення

весільних ритуальних дій космічного акту першотворення світу, який відроджувався щоразу із імітацією кожним людським шлюбом сакрального шлюбу між Небом-Батьком та Землею-Матір'ю (“міфологема Ієрогамії” за М. Еліаде ¹²⁵⁰).

Мед у церемонії зустрічі молодих виступав й емблемою лагідності, що вдало ілюструє карпатська співанка:

*Отворяй, мамко, ліску, бо веде син невістку,
До поля робітничку, до комори ключарничку.
А ми йшли долі ледом,
Вийди, мамичко, з медом.
Хоч з медом, хоч з медцем,
Аби з ласкавим серцем* ¹²⁵¹

Іноді в Карпатах замість пригощання, практикувалося намазування медом губ і обличчя молодят з уже відомою народною інтерпретацією: “Щоб солодко любились”. У деяких гуцульських і бойківських селах під час зустрічі молодої пари мати робила їм знак хреста на чолі та щоках або ж медаля хрестиками чоло, бороду та плечі не лише молодим, а й дружбі та дружці ¹²⁵². Мед у цій ритуальній процедурі, окрім іншого, виконував ще й роль магічного оберегу, надійного захисника від усього лихого та зловорожого.

Звичай зустрічі та годування медом пошлюбленої пари широко побутував і в наших найближчих сусідів – білорусів та росіян ¹²⁵³, у багатьох народів

¹²⁵⁰ Элиаде М. Космос и история / М. Элиаде. – Москва, 1987. – С. 47.

¹²⁵¹ Пісні Карпат. – Ужгород, 1972. – С. 87-88 ; Вар. з Буковини: Яблоновський В. Весілля в с. Отаках (етнографічний нарис) / В. Яблоновський // Киевская Старина. – 1905. – Т. 89. – № 5. – С. 216.

¹²⁵² Гонтар Т. О. Польові матеріали про народне харчування. 1974 р. / Т. О. Гонтар // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 213. – Арк. 61.

¹²⁵³ Зеленин Д. Описание рукописей ученого Архива Импер. Русского географического общества / Д. К. Зеленин. – Петроград, 1914. – Вып. 1. – С. 451 ; Шейн П. В. Белорусские

європейського континенту – чехів, литовців, поляків, південних слов'ян (словенців, болгар), греків, італійців, англійців, угорців ¹²⁵⁴. В останніх молодих частували медом перед дверима хати, щоб кохалися у шлюбі. Широке етнотериторіальне поширення та тотожне семантичне наповнення цього обряду в різних етносів вказує на архаїчність його генезису * і універсальність меду як ритуального символу весілля.

Весільна гостина у молодії. Важливе місце займав мед і на весільній гостині, що відбувалася у хаті молодії. У Карпатах і Прикарпатті на столі перед молодими, що сиділи на посаді, стояла склянка (“порція”) меду, яким вони згодом частували батьків. Про це йшлося у покутській весільній пісні:

*Візьми молода, повнечку,
Почастуй свою ненечку,
Гей, пивом, медом, солодким вином* ¹²⁵⁵

народные песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями / П. В. Шейн. – СПб., 1874. – С. 288 ; Крачковский Ю. Быт западно-русского селянина / Ю. Крачковский. – Москва, 1874. – С. 80 ; Карский Е. Ф. Белорусы / Е. Ф. Карский. – Москва, 1916. – Т. 3. – С. 265 ; Сержпутовский А. Бортничество в Белоруссии / А. Сержпутовский // Материалы по этнографии России. – СПб., 1914. – Т. 3. – С. 14 ; Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских / Н. Ф. Сумцов. – Харьков, 1881. – С. 150 ; Валенцова М. М. Мед / М. Валенцова // Славянские древности : этнолингвистический словарь.. – Москва, 1999. – Т. 3. – С. 210.

¹²⁵⁴ Biegeleisen H. Wesele / H. Biegeleisen – Lwów, 1937. – S. 124, 225-226 ; Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології / Хв. Вовк. – Київ, 1995. – С. 268.

* Традиція зустрічати і частувати нареченого медом відома ще у Стародавній Індії. Приймаючи від майбутнього тестя медовий напій (мадхупарка), він опускав вказівний та великий пальці в мед і куштував його тричі зі стабільною вербальною формулою: “Це – солодощі, найкраща частина меду, завдяки цій насолоді їжею я стану найкращим, найсолодшим і таким, що отримує утіху”. Детальніше див.: Пандей Р. Древнеиндийские домашние обряды (обычай). – Москва, 1990. – С. 173, 178.

¹²⁵⁵ Ой не коси, бузьку, сіна. Народні пісні Покуття. Зап. К. Смаля. – Снятин, 2008. – С. 82 ; Вар. : Русское весілля после звичаев і обычаев народных над Прутом і на Подолі / собрали С. Павлусевич і І. Недостойний. – Коломия, 1907. – С. 33 ; Захарук З. Фольклорні традиції села за дібровою / З. Захарук. – Снятин, 2006. – С. 63.

Подекуди (сс. Млиниська, Любша, Бортники Жидачівського р-ну Львівської області, с. Вільхівці Городенківського р-ну, с. Живачів Тлумацького р-ну, с. Суходіл Рожнятівського р-ну, с. Білі Ослави Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області) учасникам гостювання розносили маленькі тарільця з медом ¹²⁵⁶. Здебільшого лише молодих частували медом на поліському весіллі: *“Перед молодими ставет тарелку меду і кладут окраец хліба, щоб закушували медом, щоб їм солодко жилось після”* (с. Бехи Коростенського р-ну Житомирської області) ¹²⁵⁷; *“перед їми ставили в тарелочці мед. Так тарелочку меду – це молодим і тепер ставляють. Як хочут, так і їдят. Ложка, а хочут мочають булками, а хочут з тарелочки. Скільки хоче, стільки й ест. Ну трі раза треба взяти. Мед дають – молодой – молодому, молодой – молодому. Щоб молода все допіла до дна. За столом давали мед, седают за стол”* (с. Каленське Коростенського р-ну Житомирської області) ¹²⁵⁸; *“дружко садить молодих на посад. За молодими садецьця всі остальніі. Частуюцьця. На той стіл, де молодіі, стараюцьця, коб дешо ліпше. Колись меду було більш, чим тепер... То мед стоїть на столі”* (с. Симоновичі Дорогичинського р-ну Брестської області, Білорусь) ¹²⁵⁹. Мед був присутній і на весільному столі мешканців Середньої Наддніпряни. За свідченням А. Малинки, у Ніжинському повіті Чернігівської губернії наприкінці весільного обіду свахи підносили усім гостювальникам булки з медом ¹²⁶⁰. На Черкащині мед подавали в основному лише тоді, коли весільна забава відбувалася в оселі пасічника (с. Сахнівка

¹²⁵⁶ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 448. – Арк. 13, 15, 17 ; Спр. 436. – Арк. 27, 122 ; Спр. 468. – Арк. 35 ; Спр. 435. – Арк. 42.

¹²⁵⁷ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 548.

¹²⁵⁸ Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. Матеріали зібрала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 8-9.

¹²⁵⁹ Климчук Ф. Традиційне весілля села Симоновичі / Ф. Климчук // Вісник ЛНУ. Серія філологічна. – Львів, 1999. – Вип. 27. – С. 215.

¹²⁶⁰ Малинка А. Малорусское весилье. 2. Обряды и песни Черниговской губернии / А. Малинка // Этнографическое обозрение. – Москва, 1898. – Т. 37. – № 2. – С. 100.

Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Яблунів, Ковалі Канівського р-ну, сс. Драбівці, Скориківка Золотоніського р-ну)¹²⁶¹; тут тарілки з медом стояли на столі перед всіма учасниками застілля. Подекуди на Лівобережжі (с. Мицалівка Золотоніського р-ну Черкаської області) медом частували лише молодих: “*Становлять на столі мед для молодих, тільки для молодих*”. У ситуації весільного почастунку актуалізувалася семантика меду як ритуального еквівалента солодкого і щасливого подружнього життя, фертильності молодят та набуття ними і їх родичами нових рольових функцій та щаблів взаємної спорідненості. Після гостини у молодій молодий із своїм товариством покидав її оселю, щоб повернутись за нею увечері.

Поїзд молодого по молоду. З організації поїзда молодого, який вирушав по молоду, щоб привезти її до своєї оселі, розпочиналося весілля у повному розумінні цього слова, супроводжуване відповідними ритуальними піснями, в яких набуває все чіткішого вияву й відповідно легшого “прочитання” еротичний “медовий” код. Тісний зв’язок меду з “обдаровуванням молодою” простежуємо вже на початку власне весілля, коли молодий приїхав за своєю судженою:

*За ворітними дверми,
Там тещенька свого зятя
Медом-вином частувала
Дочкою дарувала*¹²⁶²

З часу, коли після “продажу” молодої, молодий вперше отримує право сісти біля неї й прилюдно поцілувати в губи, весільне дійство набуває виразно еротичного характеру, що відразу проектується на обрядові пісні, де мед фігурує

¹²⁶¹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 3 ; Спр. 593. – Арк. 69, 92 ; Спр. 600. – Арк. 5, 25.

¹²⁶² Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 323 ; Вар. : Українські народні пісні в записах З. Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпровщини і Полісся) / упоряд. О. І. Дея. – Київ, 1974. – С. 285.

як алегоричне віддзеркалення одного з компонентів цілісного образу принадної “солодкої” Марисі:

*Ледом, Марисю, ледом,
Твоя губонька з медом;
Рученькі с пастернаком,
Ноженьки со всем смаком*¹²⁶³

Після того, як молодий сів на посаді біля молодої, починається розподіл подарунків й обдаровування гостей короваєм з медом. Так, на Покутті після вечері староста запрошував гостей, щоб обдаровували молодих. Тоді молодий з молодою краями коровай на шматки, вмочували у мед і подавали тим, що підходили з дарунками (с. Гостів Тлумацького р-ну Івано-Франківської області)¹²⁶⁴. Аналогічно на Західному Поділлі молода (варіант – обоє молодих), сівши до “дарування” (“на посад”), наділяла кожного з дарувальників скибкою калача, вмоченого у мед (варіант – наливала меду з “повниці”, вони перепивали до неї й кидали монети на тарілку)¹²⁶⁵. Розподіл короваю з медом як метафоричного образу світу, колективної долі символізує розподіл поміж представниками старшої вікової статусно-рольової категорії, до яких відтепер належать молоді як скріплені подружніми узами, їх частки життєвої сили, а також багатства й плодючості, уособленої у медові як ритуальному символі весілля.

¹²⁶³ Лозинський Й. Українське весілля / опрацюв. тексту, упоряд. і вст. ст. Р. Кирчіва / Й. Лозинський. – Київ: Наук. думка, 1992. – С. 130.

¹²⁶⁴ Петришин В. Ще про село Гостів / В. Петришин // Альманах Станиславівської землі: зб. матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1985. – Т. 2. – С. 549.

¹²⁶⁵ Скоропад В. Мої спогади (Весільні обряди села Стрільківці) / В. Скоропад // Літопис Борщівщини. – Борщів, 1993. – Вип. 3. – С. 69 ; Осика М. З нашого фолкльору / М. Осика // Бучач і Бучаччина: історично-мемуарний збірник. – Нью-Йорк ; Лондон ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1972. – С. 362.

Перевезення молодої до чоловікової хати, що було фінальним актом весільних обрядів у хаті молодої, супроводжувалось співами, у яких вона алегорично прирівнювалася до “медової бочки”:

*Викотили, викотили
Та медову бочку,
Видурили, видурили
В пана свата дочку*¹²⁶⁶

В іншому фольклорному тексті зі схожим змістом еротична символіка меду виявляється більш акцентовано:

*Випили і виточили меду і вина бочку,
Як схтіли, видурили у батька дочку*¹²⁶⁷

Зустріч молодих батьками молодого. По прибутті молодих до оселі молодого розпочиналася урочиста церемонія їх зустрічі батьками. Перебіг поширеного на Україні звичаю прийняття новоствореного подружжя в домівці молодого зафіксував у середині XIX ст. уродженець Київщини А. Новосельський: батьки вносили на тарілці мед і ставили на столі. Медом намазували дві скибки хліба й натикали їх на ніж. Батько подавав скибку сину,

¹²⁶⁶ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 422, 474 ; Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Хв. Вовк Студії з української етнографії та антропології / Хв. Вовк. – Київ, 1995. – С. 274 ; Вар. : Rokossowska Z. Wesele i pieśni ludu ruskiego ze wsi Jurkowszczyzny w pow. Zwiahelskim na Wołyniu / Z. Rokossowska / Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1883. – Т. 7. – S. 161 ; Клімчук Ф. А в нашого свата (“прыпывки” з вескі Сіманавічы Брєсцкай вобласті) / Ф. Клімчук // Діалектологічні студії. 3. Збірник пам’яті Я.Закревської. – Львів, 2003. – С. 495.

¹²⁶⁷ Песни, собранные Н. В. Гоголем. Южнорусские песни // Памяти В. А. Жуковского и Н. В. Гоголя. – СПб., 1908. – Вып. 2. – С. 139 ; Вар. : Українські народні пісні в записах З. Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпровщини і Полісся) / упоряд. О. І. Дея. – Київ, 1974. – С. 305.

міряючи спочатку в око, а насправді частував лише за третім разом. Молодий брав хліб з медом губами з ножа. Аналогічно частували й молоду ¹²⁶⁸. На Поліссі переважно мати молодого, вбрана в кожух хутром догори, на порозі вітала молоду подружню пару медом і калачами; наприклад у с. Бутейки Сарненського р-ну Рівненської області зустріч молодих виглядала так: *“Виходит мати, наколотит миску меду молодого, виходит, віверне кожуха такого надіне, ну і виходит уже на порог і бере той мед, дає потрошку усем, дає есті той мед їм по три рази трошечки, таку ложку візьме да по три рази у рот кождому штурхне там, хто пудійде – свахам, дружкам і молодим, усем і невістці уже”* ¹²⁶⁹. Схоже в інших поліських місцевостях (с. Залав’є Рокитнівського р-ну Рівненської області, с. Рубежівка Народицького р-ну, с. Іванівка Малинського р-ну Житомирської області) свекруха, зустрічаючи молодят на порозі хати, годувала їх медом з ложечки ¹²⁷⁰. Подекуди мати молодого зустрічала молодих уже за столом, тричі частуючи їх медом, а за ним приїжджих гостей (с. Ворокомле Камінь-Каширського р-ну Волинської області) ¹²⁷¹. Аналогічно на Східному Поліссі свекруха вітала молоду в себе в хаті: подавала їй на ложечці мед, а потім частувала ним всю “бесіду” (весільну дружину) ¹²⁷². Натомість у м. Гостомиль Київського повіту молоду пару зустрічали обоє батьків, що садовили їх за стіл і

¹²⁶⁸ Nowosielski A. Lud ukraiński / A. Nowosielski. – Wilno, 1857. – Т. 1. – S. 229.

¹²⁶⁹ Kolberg O. Zwyczaje i obrzędy weselne z Polesia / O. Kolberg // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1889. – Т. 8. – S. 213 ; Dworakowski S. Obrzędy weselne w Niemowiczach (powiat Sarneński) // Rocznik Wolyński. – Równe, 1939. – Т. 8. – S. 300 ; Говори української мови (Збірник текстів) / під ред. Т. В. Назарової. – Київ, 1977. – С. 67.

¹²⁷⁰ Несен І. Весільна обрядовість (друга половина XIX – XX ст.) / І. Несен // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 210 ; Несен І. Весільний обряд : традиційна структура / І. Несен // Полісся України. Вип.3. У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. – Львів, 2003. – С. 313.

¹²⁷¹ Ворокомлівське весілля у запису Л. Назарчука. – Луцьк, 2006. – С. 45.

¹²⁷² Moszyński K. Polesie wschodnie / K. Moszyński. – Warszawa, 1928. – S. 206.

частували шматком хліба, намазаним медом ¹²⁷³. У с. Сварицевичі Дубровицького р-ну свекор з буханцем хліба, а свекруха у вивернутому кожусі з медом вітали молодят ¹²⁷⁴. Разом на порозі хати зустрічали свекри молодих і на Волині: у селах Старовижівського р-ну батько виходив з горілкою, мати з хлібом і медом ¹²⁷⁵. На Південній Лемківщині, коли молода приходила до батьків молодого, біля дверей її вітала свекруха в кожусі з медом і хлібом. В якості обміну дарами молода приносила з собою весільний калач (радустник) ¹²⁷⁶. А в деяких селах Західного Поділля (як-от с. Стрільківці Борщівського р-ну Тернопільської області) було прийнято, що не батьки молодого частували молоду хлібом та медом, а вона сама, увійшовши до його хати, роздавала присутнім медівник, а взамін отримувала подарунки від родини та гостей ¹²⁷⁷.

Ритуал зустрічі молодої в домівці молодого його матір'ю хлібом та медом характерний не лише для української, а й для болгарської весільної традиції – тут свекруха вручала молодій дві хлібини та посудину з медом, щоб вона внесла їх в будинок (*“щоб зайшла з родючістю”*). Майже скрізь молода намазувала медом і маслом пороги дверей, що розглядалося в контексті висловлення побажання плодючості, як символ доброти, лагідності, шлюбної насолоди, яку наречена вносить у нову сім'ю, а також в контексті її прилучення до роду чоловіка ¹²⁷⁸.

¹²⁷³ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 598.

¹²⁷⁴ Весілля у Сварицевичах (етнографічний опис з народних уст) / записала, транскрибувала та впорядкувала Р. Цапун // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2005. – № 8. – С. 70.

¹²⁷⁵ Старовижівське весілля / записала Т. Микитюк, упорядкував В. Давидюк // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2005. – № 8. – С. 202.

¹²⁷⁶ Sigmundová M. Svadba / M. Sigmundová // Horna Cirocha. – Košice, 1985. – S. 428.

¹²⁷⁷ Скоропад В. Мої спогади (Весільні обряди села Стрільківці) / В. Скоропад // Літопис Борщівщини. – Борщів, 1993. – Вип. 3. – С. 70.

¹²⁷⁸ Вакарелски Хр. Етнография на България / Хр. Вакарелски. – София, 1977. – С. 484 ; Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. – София, 1980. – С. 404.

Як бачимо, мед відіграє неабияку обрядову роль у ключовий, екзистенційно значущий момент українського весілля – під час переїзду молодої в дім чоловіка й ритуалу зустрічі батьками, підкреслюючи назріваючу зміну її соціального статусу, настання наступного життєвого етапу: відхід від соціовікової групи дівчат і прилучення до ієрархічно вищої страти заміжнього жіноцтва, перехід зі свого роду до чоловікового, символічне “народження” особи, що підлягала ініціації (ритуал зустрічі розглядаємо як ініціаційне випробування). Перехід до нового статусу відбувається внаслідок просторового переміщення особи зі сфери свого до чужого, що має надзвичайно високий рівень семіотичності, оскільки змінює сутність основних героїв весілля в міру наближення до чужого. Власне споживання меду, що виконує у весільному ритуалі мультисимволічну функцію (жертвенного продукту, медіатора з потойбіччям й душами померлих, плідності, магічної охорони) на порозі нової домівки, що є межею світів, полегшувало перебіг чергового (другого після народження) лімінального стану в житті ініційованої, яка символічно “помирала” як дівчина і “народжувалась” до нового життя в якості заміжньої жінки * ¹²⁷⁹. У традиційному мисленні цей перехід дорівнював перетину символічної межі між двома світами – живих та мертвих, а виконання обряду “переходу” мало на меті подолання небезпек перехідного періоду, пов’язаного з тимчасовою відкритістю кордонів двох сфер (життя-смерть, своє-чуже) та їх остаточне роз’єднання. Тимчасове перебування молодої у володіннях Смерті завершувалося її безпечним поверненням в лоно людського світу у новій іпостасі. Мед у весільному ритуалі, що одночасно був дійством посвяти молоді у доросле життя, як наділений чималими символічними властивостями брав участь у ритуальній “переробці” наречених, у жертвоприношенні предкам та божествам, що “відали” домашнім ладом і забезпечували сімейну гармонію, у символічному переході крізь смерть та у відродженні до нового життя. Споживаючи відомий своїми медіаторними властивостями продукт, насамперед молоді, а також інші учасники обряду, за

* Згідно з класичною тричленною схемою rites de passage : виділення з колективу – лімінальний період (тимчасова смерть) – реінкорпорація в колектив.

допомогою прихильних до них потойбічних сил (богів та предків) забезпечували собі охорону, успіх, достаток, фертильність як в господарському, так і сексуальному розумінні в найближчому майбутньому.

Комора. З моменту від'їзду молодої з батьківської хати весільний фольклор набуває явного “вакхічно-еротичного характеру” (Ф. Вовк), який дедалі більше посилюється й досягає піку в час, коли молоді покидають гостей, щоб провести першу шлюбну ніч. У коморних та післякоморних (перезв'янських) обрядових піснях українців еротична навантаженість меду як сексуального маркеру сягає апогею, як і вакхічно-еротичний настрій самого весілля, яке переходить в оргіастичну фазу свого розгортання. В обрядовому пісенному діалозі матері й доньки, що відбувається під час відходу молодих на подружнє ложе, процес дефлорації молодої метафорично ототожнюється з частуванням медом:

*“ Ой мамцю, мамцю,
До комори везуть ”.*

*– Цить, доню,
Тобі меду дадуть.*

*“Ой, мамцю, козак
На мене лізе ”.*

*– Цить, доню,
Він тебе не заріже.*

“Ой, мамцю, вже й ножик виймає...”

– Цить, доню, він Боже думає ¹²⁸⁰

¹²⁸⁰ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 437 ; Вар. : Українські сороміцькі пісні... – С. 63 ; Скорочений варіант : Брицун-Ходак М. Літописна земля древлян. Археологія. Історія. Етнографія / М. Брицун-Ходак. – Коростень, 2002. – С. 109.

Більш сучасний та брутальний варіант цієї коморної пісні з медовою еротичною символікою, записаний у другій половині ХХ ст. на Поліссі, подав В.Скуратівський:

*- Ой мамо, мамо,
В комору ведуть...
- Ой іди, доню,
Там меду дадуть...
Пограєшся, покохаєшся
І з целкою розпрощаєшся*¹²⁸¹

Еротична знаковість меду отримує розвиток і у весільній традиції інших слов'янських народів (поляків, болгар, сербів, хорватів, словаків), у яких намазували медом волосся нареченої, частували медом пошлюблених, а також пекли два медівники як символи сексуального єднання молодят та перед коморою намазували обличчя молодого медом: “Аби кохались, як кохають бджоли мед”¹²⁸², щоб цими магічними засобами синергічного характеру посилити взаємний сексуальний потяг нещодавно одружених.

Упродовж перебування молодих у коморі в обрядових епіталамах з виразно обценним змістом, виконуваних лише дорослими учасниками весільного дійства, яскраво виявляється “медовий” код генітальної символіки:

*Тупу, курочки, тупу,
Чотири ніжечки в купу,
А п'ята коротша,*

¹²⁸¹ Древянський В. “Ой мамо, мамо, в комору ведуть” (До історії про післявесільні перезв'янські наспіви) / В. Древянський // Берегиня. – Київ, 2003. – № 3. – С. 74.

¹²⁸² Biegeleisen H. Wesele / H. Biegeleisen. – Lwów, 1937. – S. 142 ; Валенцова М. М. Мед / М. М. Валенцова // Славянская мифология : энциклопедический словарь. – Москва, 2002. – С. 295.

Перезва. На другий день весілля, у понеділок зранку після виходу молодих з комори, коли їм подекуди (Херсонщина) ¹²⁸⁴ подавали на сніданок щільниковий мед, розпочиналася фінальна оргіастична фаза весілля, учасниками якої були не лише батьки та родичі молодого, а й запрошені до них на гостину родичі молодої (“перезва”). В Центральній Україні, якщо молода виявилася “чесною”, родички молодого мазали медом зазделегідь спечені пироги; їх зв’язували по парі червоною * ниткою. Цими пирогами частували перезву. Рід молодого висловлював подяку батькам: “Спасибі Богу і вам за вашу чесну дитину, що звеселила родину” ¹²⁸⁵. На Поділлі на ознаку чесності молодої зять частував медом спочатку тещу, а та згодом усю свою рідню, що збиралася на перезву ¹²⁸⁶. В українців Одещини на знак незайманості молодої до шлюбу усім прикріплювали червоні стрічки, а гостей пригощали шматком калача з медом ¹²⁸⁷. Як ознакою цноти молодої медом пригощали всіх учасників весілля, саму цнотливу молоду, мазали ним весільний коровай у різних місцевостях

¹²⁸³ Бандурка. Українські сороміцькі пісні / упоряд. М. Сулима. – Київ, 2001. – С. 142.

¹²⁸⁴ Бессараба И.В. Материалы для этнографии Херсонской губернии / И. Бессараба. – Петроград, 1916. – С. 477.

* Червона барва – елемент найпростішої первісної символіки з позитивним змістом, емблема життя. В обрядовому контексті червоний колір, пов’язаний з культом фалічних божеств, символізував плідність людини та вегетацію у природі, а також служив оберегом від впливу злих сил. Пор. : Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах / Л. Раденкович // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры : источники и методы. – Москва, 1989. – С. 132-134.

¹²⁸⁵ Фольклорні записи Марка Вовчка і Опанаса Маркевича. – Київ, 1983. – С. 140.

¹²⁸⁶ Традиційне весілля українців. Унікальні записи кінця XIX – 20-40-х років XX століття / упоряд. В. Борисенко. – Київ, 2012. – С. 116-117.

¹²⁸⁷ Сікиринський О. Українське весілля (с. Глибокояр Тираспольської округи) / О. Сікиринський // Вісник Одеської комісії краєзнавства при УАН. – Київ, 1925. – Чис. 2/3. – С. 215.

Луганщини (Слобожанщина) ¹²⁸⁸. Висловлюючи свій осуд “нечесній” молодій, гості могли відмовитися від частування калачем з медом (Кілійський, Ізмаїльський р-ни Одеської області) ¹²⁸⁹. У разі, коли молодій вдавалося довести свою цнотливість, у горілку, якою частувалися учасники перезви, додавали меду на Волині ¹²⁹⁰. Ознакою “доброго” весілля слугував мед і на теренах Центрального та Західного Полісся. Так, у с. Буки Малинського р-ну, що на Житомирщині, якщо весілля було “гарним”, то батьки молодого годували пошлюблену пару медом ¹²⁹¹. На підтвердження дівочого статусу молодої на Рівненщині широко побутував звичай “колотити ситу”, коли медом частували її батьків та родичів (“приданих”). Мед відігравав роль обрядового почастунку за добре виховану дочку, що вдало ілюструє поліська весільна пісня з вшануванням матері:

*Ой меде наш, меде,
Да й зять тещу веде
За білуру ручку,
За хорошу дочку* ¹²⁹²

¹²⁸⁸ Николаев А. Свадебные обряды малоруссов Суджанского уезда / А. Николаев. – 1850. – С. 32 ; Магрицька І. Словник весільної лексики українських східнослобожанських говірок (Луганська область) / І. Магрицька. – Луганськ, 2003. – С. 85.

¹²⁸⁹ Телеуця В. Весільний обряд українців Придунав'я / В. Телеуця // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2008. – № 11. – С. 80.

¹²⁹⁰ Rokossowska Z. Wesele i pieśni ludu ruskiego ze wsi Jurkowszczyzny w pow. Zwiąhelskim na Wołyniu / Z. Rokossowska / Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1883. – Т. 7. – S. 165.

¹²⁹¹ Несен І. Весільний обряд : традиційна структура / І. Несен // Полісся України. Вип. 3: У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. – Львів, 2003. – С. 315.

¹²⁹² Пархоменко Т. Традиції весільних обрядів Рівненського Полісся / Т. Пархоменко // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне, 2008. – Вип. 7. – С. 66 ; Вар. : Українське весілля. Записав І. Демченко. – Одеса, 1908. – С. 114 ; Кримський А. Звенигородщина Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 128, 160 ; Дучинский Н. Свадебные обряды в Ольгопольском уезде Подольской губернии / Н. Дучинский // Живая Старина. – СПб., 1896. – № 3/4. – С. 520 ; Традиційне весілля українців. Унікальні записи кінця XIX – 20-40-х років XX століття / упоряд. В. Борисенко. – Київ, 2012. – С. 117 ; Kopernicki I. Przyczynek do etnografii

Схожі мотиви прочитуються і у перезв'янській співанці із Слобожанщини, яка виконувалась перед хатою молодого:

*А де ж наша весільная мати ?
Обіцяла по чарочці дати.
Та солодкого медочку
За хорошую дочку*¹²⁹³

Червоною ниткою крізь усі виконувані у цей час пісні, в яких, за словами Ф. Вовка, багато слідів культу органів відтворення¹²⁹⁴, проходила тема успішної дефлорації молоді та загального піднесення від констатації її дівочого статусу. У перезв'янських наспівах домінує мотив уподібнення молоді та її незайманості до бочки, вміст якої – “мед солоденький”, який вона “розточила” на радість усьому родю:

*Була у нас бочка-дубівка,
У ній чіп коротенький,
Мед солоденький.
Не багато розточила
Весь рід звеселила*¹²⁹⁵

ludu ruskiego na Wołyniu z materiałów zebranych przez Z. Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim / I. Kopernicki // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1887. – Т. 11. – С. 140 ; Брицун-Ходак М. Літописна земля древлян. Археологія. Історія. Етнографія / М. Брицун-Ходак. – Коростень, 2002. – С. 111.

¹²⁹³ Коваль О. В. Нововодолазькі голосники-2 / О. В. Коваль, Т. П. Коваль. – Харків, 2011. – С. 193.

¹²⁹⁴ Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Хв. Вовк Студії з української етнографії та антропології / Хв. Вовк. – Київ, 1995. – С. 289.

¹²⁹⁵ Бандурка. Українські сороміцькі пісні / упоряд. М. Сулима. – Київ, 2001. – С. 7.

Аналогічний образ “медової бочки-дубівки” фігурує і в наступній коморній пісні зі Слобожанщини:

*Таточко, питочки хочу,
Та із тії бочки-дубівки,
Шо чіп коротенький,
А мед солоденький,
Марфочка вточила,
Ввесь рід звеселила* ¹²⁹⁶

Зазначена тема пронизує і підгірську весільну ладканку, занотовану І.Франком у рідних Нагуєвичах:

*По горі бербеничка,
Маленька, невеличка.
Чопок у ній коротенький,
Мед у ній солоденький* ¹²⁹⁷,

традиційну лемківську ладканку:

*Горі селом идеме,
Бочку меду веземи:
Треба бочку розрубати,
И меду скоштовати* ¹²⁹⁸,

¹²⁹⁶ Українські сороміцькі пісні / упоряд., передм., прим. М. Красикова. – Харків, 2003. – С. 85 ;
Эварницкий Д.И. Малороссийские народные песни, собранные в 1878-1905 гг. /
Д. И. Эварницкий. – Екатеринослав, 1906. – С. 573.

¹²⁹⁷ Народні пісні в записах І. Франка. – Львів, 1966. – С. 80.

сучасну гуцульську співанку:

*Бочечка-дубівочка,
Мед у ній – горілочка.
Чіп у ній коротенький,
Мед у ній солоденький*¹²⁹⁹,

а також подільську весільну пісню, виконувану на вінкоплетинах:

*Де та бочка-дуднівка,
Що в ній стоїт горівка,
А в ній чіп коротенький –
Тече мід солоденький*¹³⁰⁰

Алегоричне співставлення нареченої з бочкою меду виявив у весільних піснях і О.Потебня, навівши наступний фольклорний зразок:

Мід солодейкий,

¹²⁹⁸ Торонський О. Весільні пісні (весільны співанкы) (1878) / О. Торонський // Лемківське весілля у записах XIX – початку XX століття. – Горлиці, 2007. – С. 68.

¹²⁹⁹ Мисюк І. Гірська веселка / І. Мисюк. – Снятин, 2009. – С. 185.

¹³⁰⁰ Весільні пісні села Рекшин Бережанського району Тернопільської області. Запис, впорядкув. текстів і прим. Б. Чепурка // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 221 а. – Арк. 11 ; Мицько В. Рекшин. Історико-краєзнавчий нарис / В. Мицько, М. Мицько. – Тернопіль, 2010. – С. 102-103.

*Чуп коротейкий;
Бочку розрубати,
Меду скоштувати* ¹³⁰¹

Російський дослідник О. Афанасьєв, констатувавши уподібнення нареченої до посудини з медом, подає цікаву версію-тлумачення весільних обрядів, що відбувались після комори: “У тому випадку, коли буде з’ясовано, що наречена вийшла заміж не цнотливою, її матері подають склянку меду, внизу якої спеціально роблять отвір, який тримають пальцем. Коли мати бере склянку, отвір відкривається і мед утікає – знак, що солодкий напій незайманості випито ще до шлюбу” ¹³⁰². Наведений погляд одного з чільних представників наукової думки XIX ст. не лише адекватно сприймається, а й прямо корелює з сучасним етнолінгвістичним дискурсом, який розглядає цілий та дірявий горщик як символи незайманості/втраченої незайманості, що виступають оречевленням метафори жінка/жіноче лоно – посудина ¹³⁰³.

Цикл перезв’янських пісень, які виконуються від імені молодої, відслонює флер таємничості з інтимних переживань молодої жінки, яка отримала перший сексуальний досвід. В одній з них яскраво виражено відголоси фалічного культу (фалос прирівнюється до калача, а чоловіче сім’я до меду):

*Захотіла калача з медком,
Захотіла калача з медком,
Я ж була да пуд парубком,
Я ж думала умру, умру,*

¹³⁰¹ Потебня А. Объяснение малорусских и сродных песен / А. Потебня. – Варшава, 1883. – Т. 1. – С. 8.

¹³⁰² Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу / А. Афанасьев. – Москва, 1865. – Т. 1. – С. 464.

¹³⁰³ Толстая С. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике / С. Толстая. – Москва, 2010. – С. 134.

А я ж це є давно люблю ¹³⁰⁴

В іншому випадку акт сексуального зближення, досвідом якого наречена ділиться з подругами, виявляє схожість із “питтям” меду:

*Була я, сестриці, в темниці,
Пила ж я, сестриці, мед-вино;
Не таке личенько як було –
За сюю ніченьку змарніло* ¹³⁰⁵

Мед у перезв’янському фольклорі, на нашу думку, фігурує і як винагорода за акт коїтусу, необхідна для підняття сексуального тону молодого:

*“Ой хто-ж мене за рученьку –
Тому рукавички;
А хто мене за ніженьку –
Тому черевички!
Біля мене полежить,
За пуп мене подержить –
Тому гарнець меду,
Коновочка пива –
Щоб стояла жила!”* ¹³⁰⁶, *

¹³⁰⁴ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 443 ; Бандурка. Українські сороміцькі пісні / упоряд. М. Сулима. – Київ, 2001. – С. 78 ; Українські сороміцькі пісні / упоряд., передм., прим. М. Красикова. – Харків, 2003. – С. 74 ; Вар. : Весілля у Сварицевичах (етнографічний опис з народних уст) / записала, транскрибувала та впорядкувала Р. Цапун // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2005. – № 8. – С. 89.

¹³⁰⁵ Українські сороміцькі пісні / упоряд., передм., прим. М. Красикова. – Харків, 2003. – С. 94.

¹³⁰⁶ Вовк Хв. Сороміцькі весільні пісні записані М.О.Максимовичем / Хв. Вовк // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1889. – Т. 1. – С. 165 ; Бандурка. Українські сороміцькі

Оргіастичність поведінки учасників заключного акорду весільного дійства, а також еротико-сексуальна знаковість меду, висловлена у презв'янському фольклорі, була не випадковою, а мала певний практичний і магічний сенс: молодим повинна передатися ця могутня, життєдайна сила Еросу, нестримність та шал почуттів, що цілком вписувалися у ритм природи, споріднюючись з великою енергією бажання, властивою усьому живому ¹³⁰⁷.

Інтенсивна еротико-сексуальна насиченість меду як ритуального символу у весільній обрядовості українців, можливо, пояснюється його укоріненістю в індоєвропейській традиції, яскравим прикладом активного функціонування якої є практиковане в давнину індусами намазування медом геніталій молодої з наступною мотивацією: *“Намащуємо твій зняряд медом, бо він є другими устами творчої енергії, через яку ти сама, непоконана, поконаєш усіх мужчин!”* ¹³⁰⁸.

Покривання (розплетини) молодої. “Підгулювання молодих”. У понеділок під обідню пору відбувалася одна з фінальних сцен весільного драматичного дійства – покриття голови молодої, яку завивали в намітку як молодицю. Церемонія завивання супроводжувалась частуванням медом молодих та усіх присутніх, а також співом обрядових пісень у виконанні свашок. Традиція розносити гостям калач з медом після покривання молодої у церкві, яке подекуди відбувалося другого весільного дня, зафіксована першим етнографічним описом українського весілля пера Г. Калиновського (1777). Гості йшли до батька

пісні / упоряд. М. Сулима. – Київ, 2001. – С. 143 ; Українські сороміцькі пісні / упоряд., передм., прим. М. Красикова. – Харків, 2003. – С. 134 ; * Цей зразок пісенного фольклору М. Лесюк наводить для підкреслення асоціації евфемістичного найменування жіночої “принади” з горнцем меду. Див. : Лесюк М. Еротизм в українському пісенному фольклорі : лінгвістичний аспект / М. Лесюк. – Івано-Франківськ, 2010. – С. 176-177.

¹³⁰⁷ Красиков М. Таємничий дивосвіт українського еросу / Українські сороміцькі пісні / упоряд., передм., прим. М. Красикова. – Харків, 2003. – С. 14.

¹³⁰⁸ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1902. – Т. 5. – С. 40.

молодого, де молодих садовили за стіл. Дружко ставив мед на дерев'яній тарілці, намазував ним шматок калача, з'їдав сам, потім обмазував ним молодих, але знову сам з'їдав. Намазаними медом шматками калача частували гостей ¹³⁰⁹.

Друга половина XIX ст. була періодом повноцінного побутування на території Середньої Наддніпрянщини церемонії “підгулювання молодих” з обрядовим почастинком медом як головних винуватців цього дійства, так і усіх присутніх: за столом дружко брав паляницю, розрізав її ножом на скибочки і намазував їх медом. Потім настромлював на ніж і підносив молодому, але давав їх тільки за третім разом. Так само частував й молоду, а далі роздавав всім родичам, що сиділи за столом ¹³¹⁰. Аналогічно “підгулювали” молодих і у Борзнянському повіті Чернігівської губернії: їх саджали за стіл, вносили калач, різали його і клали на тарілку з медом. Дружко намазував дві скибки, устромлював їх на ніж і давав молодим, котрі в цей момент вклонялися. Перший і другий раз молодята віддавали калач свахам, а на третій раз брали. Свашки при цьому співали:

*Десь був Грищечок, десь була Оксенічка.
Грищечок у світлиці, Оксенічка у другій,
А тепер да й ссудив біг – сидять вони да ув одній.
Да їдять калачі з одного полумиску,
П'ють вони мед-вино з одного кубочку ¹³¹¹*

¹³⁰⁹ Описание свадебных украинских простонародных обрядов в Малой России и в слободской украинской губернии, сочиненное Г. Калиновским // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Н.Калачовым. – Москва, 1854. – Кн. 2. – С. 85.

¹³¹⁰ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 460 ; Весілля в с. Бориспіль Переяславського повіту Полтавської губернії (Зап. П.Чубинський) // Весілля: у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн. 1. – С. 142 ; Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / Н. Маркевич // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 153.

¹³¹¹ Фольклорні записи Марка Вовчка і Опанаса Маркевича. – Київ, 1983. – С. 139.

Схожого змісту пісню виконували на Черкащині (с. Стеблів Корсунь-Шевченківського р-ну):

*Де був Василько, де була Домашка,
А тепер же вони в одній світлиці,
Їдять калачі з ярої пшениці,
П'ють вони мед-вино з однієї скляниці*¹³¹²

У наведених фольклорних зразках йдеться про спільне споживання молодою парою хліба (пшеничної паляниці) та меду, яке виступає способом символізації доконаного факту сексуального єднання і підтвердження шлюбного статусу новоствореного подружжя:

*Де-ж був Юрасенько,
Де-ж була Марьечка?
Юрасько у батечка.
Маруся у матінки.
Тепер у купоньці,
У одній світлоньці;
Їдять паляниці
З ярої пшениці,
П'ють вони мед-вино
Із кубка одного*¹³¹³

Аналогічне символічне навантаження несе й пісня, записана І. Манжурою на Слобожанщині:

¹³¹² Описание свадьбы и свадебных обрядов украинских малороссиян (в Богуславщине) (Сост. св. с. Стеблева С. Левицким, 1845) // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1972. – № 2. – С. 96.

¹³¹³ Метлинский А. Народные южнорусские песни / А. Метлинский. – Киев, 1854. – С. 215.

*Та сидять же вони
За тесовим столом,
Та п'ють же вони
Мед-вино, горілку.
Їдять же вони
Білі калачі,
І п'ють, і їдять,
І у парі сидять* ¹³¹⁴

Розплітання коси молодої після комори, коли вона частувала гостей “діравими” колачами з медом ¹³¹⁵, було центральною подією другого весільного дня (понеділка) в українців Карпат і Прикарпаття. Так, гуцули підносили весільникам калач з медом на “пропої”, а мати молодої тричі намазувала зятю уста медом ¹³¹⁶. На Покутті та Гуцульщині батьки (або їх ритуальні заступники) на “сніданку” (“перепої”) кроїли “батьківський” калач, вмочували в мед і тричі пригощали молоду пару, яка, перейнявши естафету від батьків, роздавала його гостям зі словами: “*Прошу вас на солодкий медочок*” (сс. Іллінці, Микулинці, Трійця Снятинського р-ну, сс. Торговиця, Прикмище, Вікно, Серафинці Городенківського р-ну, сс. Бортники, Братишів Тлумацького р-ну, сс. Пістинь, Старі Кути Косівського р-ну Івано-Франківської області) ¹³¹⁷. Споживанням меду досягалася основна мета церемонії – “*солодити життя молодим*”, після чого

¹³¹⁴ Народні пісні в записах І. Манжури. – Київ, 1974. – С. 84.

¹³¹⁵ Ворон А. Гуцульські звичаї / А. Ворон // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1932. – Чис. 1/3. – С. 34 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 448. – Арк. 7.

¹³¹⁶ Козарищук В. Із буковинських карпатських гір / В. Козарищук // Наука. – Відень, 1889. – № 7. – С. 480 ; Шухевич В. Гуцульщина Ч. 3 / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1902. – Т. 5. – С. 48.

¹³¹⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 434. – Арк. 1, 17, 19, 64 ; Спр. 436. – Арк. 34, 38, 46, 52, 58, 86, 101 ; Спр. 435. – Арк. 25, 33 ; Ткачук В. Весілля на Покутті / В. Ткачук // Життя і Знання. – Львів, 1935. – Чис. 10. – С. 285.

виголошувалися віншування й обдаровували їх. У с. Русів Снятинського р-ну цей обряд звався “мед пити” й відбувався у весільного “батька”:

*Ми до батька прийшли,
Мед-горілку тили,
Батька з собою забрали*

У с. Вербівці Городенківського р-ну “сніданок” відбувався увечері третього весільного дня у молодої, куди сходилися її гості, несучи калачі і мед. Учасники гостини сідали за стіл разом з молодими та друзьбами, щоб давати “сніданок”. Для цього дружба краєв калачі, гості намазували їх медом і ставили перед молодою, яка по черзі роздавала їх гостям ¹³¹⁸. Схожий звичай частування медом родичів та гостей-дарувальників, наповнений ідентичним символічним змістом, існував на **Опіллі** (с. Жабиня Зборівського р-ну Тернопільської області) ¹³¹⁹.

Завершення весілля. Відвідини молодими батьків. “Циганщина”. У деяких етнографічних районах України на другий день весілля було прийнято молодяттям разом з гостями приходити до батьків одного з них на гостину. Так, на Поліссі в понеділок молоді з гостями їхали на обід до свекрів. Свекри зустрічали молодих хлібом-медом та іконою ¹³²⁰. На Буковинській Гуцульщині молоді з гостями йшли до батьків молодого. Весільна “матка” (іноді разом з “батьком”) зустрічала кожного шматочком хліба з медом (сс. Іспас, Банилів Вижницького р-ну Чернівецької області) ¹³²¹. Гостина у батьків молодого з частуванням медом

¹³¹⁸ Паньків М. Весілля у селі Вербівцях на Городенківщині / М. Паньків. – Івано-Франківськ, 2000. – С. 46-47.

¹³¹⁹ Медведик П. Село Жабиня на Зборівщині. Весілля. Народні звичаї та обряди / П. Медведик. – Тернопіль, 1996. – С. 80.

¹³²⁰ Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. Матеріали збрала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 37.

¹³²¹ Буковинські говірки : хрестоматія діалектних текстів. – Чернівці, 2006. – С. 225, 241.

також відбувалася в українців Молдови. Тут гостей запрошували на “калач”, який ділили на шматки, змащували медом і роздавали присутнім. Кожний гість підходив за “солодким” й дарував молодим гроші ¹³²². На Опіллі було прийнято у понеділок йти “на пироги” – свахи йшли на гостину (вечерю) до батьків молодої і молодого, принісши з собою продукти. Якщо весілля справляв пасічник, то ставив у тарілках рідкий мед, в який гості мачали хліб ¹³²³.

Мед був невід’ємним атрибутом “проводин” на Гуцульщині. “Княгиня”, мовивши: *”Прошу тата на дар!”* передавала свекрусі принесений з дому колач. Свекор переломлював його, обмокував у мед і частував гостей, віншуючи: *“Щобисте були такі чесні і величні у Бога йик цес колач, а житє шоби вам було таке солодке йик цес мід”* ¹³²⁴. Висловлене побажання мало на меті перенести символічні властивості хліба як мірила духовної досконалості та меду як знаку солодкості на присутніх, наділивши їх високими моральними чеснотами, родинним щастям і достатком.

У вівторок, на третій день весілля на теренах Середньої Наддніпрянщини вранці молода пекла пиріжки, щоб через дружка послати батькові – маленькі, складені по парі, кожна з яких зв’язувалася червоною ниткою і намазувалася зверху медом. Приїхавши до батьків молодої, дружко роздавав батькам та гостям спечені молодою пиріжки, зв’язані червоною ниткою й намазані медом. При цьому дружко промовляв: *“Кланяємось тобі, батьку, од твоєї дочки ділом”* (м. Бориспіль Київської області) ¹³²⁵. На Поділлі на третій день весілля, коли молода приїжджала до хати молодого, мати їй давала з собою калач. Молода з

¹³²² Петрова Н. О. Традиційне весілля у селі Гараба / Н. О. Петрова // Українці Придністров’я (Матеріали етнографічних досліджень). – Одеса, 2005. – Вип. 1. – С. 92.

¹³²³ Медведик П. Село Жабиня на Зборівщині. Весілля. Народні звичаї та обряди / П. Медведик. – Тернопіль, 1996. – С. 126.

¹³²⁴ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1902. – Т. 5. – С. 61.

¹³²⁵ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 460, 578.

калачем, хлібом і медом входила з молодим до його хати. Його батьки благословляли молодих; молода віталася з усіма і частувала їх покряним калачем з медом ¹³²⁶. На Буковині на третій день весілля (у с. Лівинцях Кельменецького р-ну Чернівецької області це – понеділок) молодята із свахами йшли до весільних батьків, щоб запросити їх на гостину. “Матка” дарувала дітям глечик меду, яким згодом намазували весільний калач (“жевно”) й пригощали ним усіх присутніх ¹³²⁷. Мед подекуди фігурував в ході обрядових дій, здійснюваних на Черкащині на третій день весілля (“циганщина”). Цього дня кожен, хто гуляв на весіллі, мав принести до батьків молодого “снідять молодим”. У випадку, коли скупі господарі нічого не принесли молодим, гості, переодягнені “циганами”, заходили до них у хату і збирали “данину”, зокрема з пасічників – у вигляді меду (с. Леплява Канівського р-ну), “солодячи” подальше подружнє життя молодої пари.

Символічне призначення ритуальних дій післявесільного циклу, у яких значне місце відводилося частуванню медом, полягало в організації переходу молодят у новий соціовіковий стан, а також остаточного входження (інтегрування) молодої в рід чоловіка. Весільний ритуал як елемент системи соціальної динаміки, що зберігає, змінює та поновлює соціальні інституції й організації, у стані агрегації закріплює за молодими набуття нового статусу і становища в соціумі. Вживання меду – медіатора між окремими точками у часі та просторі, поміж різними станами та віковими категоріями людського буття, сприяло полегшенню процесу переходу й засвоєнню молодим подружжям нових поведінкових стереотипів, модусу нового соціального становища.

За участю меду відбувалося обрядове завивання покутянки на четвертий день весілля (до або після виводу). Молодят садили за стіл, поставивши перед

¹³²⁶ Колтатів С. Весілля у с. Вільхівці над Дністром / С. Колтатів // Архів ІН. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 і. – Т. 10. – Арк. 46.

¹³²⁷ Кожолянко О. Лівинецька весільна обрядовість / О. Кожолянко, Г. Лакуста // VII буковинська міжнародна історико-краєзнавча конференція, присвячена 140-річчю першого українського культурно-освітнього товариства на Буковині “Руська Бесіда”: тези. – Чернівці, 2009. – С. 316.

ними два полумиски – з колачем і медом. “Князь” першим умочував колач в мед, годував “княгиню” і цілував її. Аналогічно чинила й “княгиня”. Після цього молоді по черзі частували гостей та цілувалися з ними ¹³²⁸. У с. Назурна Коломийського р-ну Івано-Франківської області жінок, які після виводу завивали “княгиню”, пригощали лише медом ¹³²⁹. Церемонією завивання на Покутті завершувався тривалий весільний марафон, а обрядовий почастинок медом в його контексті органічно сприймається як фінальна частина ритуальної “переробки” основних весільних персонажів (регламентації переходу молодої у вищий соціально-рольовий статус заміжньої жінки й закріплення за молодою подружньою парою становища нової родини – окремої структурно-господарської одиниці сільської громади).

Частування молодих медом, який володів значним як природнім, так і символічним еротичним потенціалом, відбувалося в українців (та й інших слов'янських етносів) не лише під час проведення весільного ритуалу, воно продовжувалося протягом усього першого місяця шлюбного співжиття, який в народі отримав назву “медовий”. І у цьому контексті занадто звуженою видається версія М. Стельмаховича щодо позиціонування “медового” місяця тільки як еквівалента категоричної відмови молодят упродовж цього періоду від спиртного на користь меду задля піклування про здоров'я майбутньої дитини та створення морально міцної родини ¹³³⁰.

У контексті дослідження символічної ролі меду у весільній обрядовості українців вповні розкрилося ціле віяло його обопільно пов'язаних між собою семантичних конотацій: як універсального символу солодкості з вітальною, еротико-фертильною та магічно-примножувальною семантикою; як медіатора між людським й потойбічним світами, що налагоджував обопільні контакти їх

¹³²⁸ Весілля в селі Орельці Снятинського повіту на Станіславщині. (Зап. В.Равлюк. 1890) // Весілля. У 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн. 2. – С. 214.

¹³²⁹ Waigiel L. Rys miasta Kolomyi / L. Waigiel. – Kolomyja, 1877. – S. 94.

¹³³⁰ Стельмахович М. Народнопедагогічні погляди на дитину / М. Стельмахович // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1989. – № 5. – С. 20.

представників в обрядово визначені терміни, а також поміж різними соціальними станами й віковими етапами життя людини; як дієвого апотропея, що виявлялися на різних етапах його розгортання, в “тексті” різних структурних та семантичних кодів. Мед у весільному ритуалі, що одночасно був дійством посвяти молоді у доросле життя, як наділений чималими магічними властивостями продукт брав участь у ритуальній “переробці” наречених, у жертвоприношенні божествам, що “відали” домашнім ладом і забезпечували настання сімейної гармонії, у символічному переході ініційованих крізь смерть та відродженні до нового життя, спілкуванні із предками, що виступали подавцями основних життєвих благ.

На різних етапах весільного дійства спільне споживання меду молодятами виступало способом символізації тих ритуальних перетворень, яких вони зазнавали в ході його поступового розгортання. До них належали громадське санкціонування вперше публічно висловленого шлюбного вибору під час заручин, підготовка до емоційного та сексуального єднання молодят під час вінкоплетин та шлюбної церемонії, закріплення пошлюбними з’єднувальними обрядами з участю меду спілки двох осіб, господарської та сексуально-емоційної злуки повінчаних, зустріч молодих батьками та фінальна частина весільних обрядів з завиванням молодої, що, символізуючи набуття нових соціальних ролей та зв’язків, на парадигматичному рівні сприймалися як наділення долею й маніфестували завершення ініційних випробувань та ритуальної “переробки” основних героїв ритуалу, зокрема, переходу молодої у статево-вікову групу заміжніх жінок та створення нової сім’ї як окремої ланки у структурі сільської громади. Під час проведення весільного ритуалу актуалізувалася і символічна функція меду як носія охоронних конотацій, що захищав внутрішній простір людини від виявів усього зовнішнього як чужого та небезпечного.

Спільне споживання меду родичами молодят у певній послідовності виконувало функції їх соціального спілкування, поступового зближення, аж до символічної злуки обох родів, скріпленої жертвенним куштуванням меду як первісного культурного здобутку. Кожен учасник ритуалу в процесі розподілу

меду як кулінарного символу отримував свою частку життєвої (тілесної) снаги, наділявся новим соціальним статусом, новими узами родинної спорідненості.

Окремо слід підкреслити, що окрім інших, семантичне поле весільного ритуалу включає у свою площину активне функціонування еротичного “медового” фольклорного коду, який “прочитується” на усіх етапах українського весілля (з різною силою вияву та змістом знакового навантаження) – під час проведення заручин, коровайницького дійства, обряду вінкоплетин, церемонії підготовки до шлюбного благословення молодих (розплетини, виряджання до вінця, частування медом після шлюбу), зустрічі молодих як повінчаної пари, весільної гостини у молодій, поїзда молодого по молоду, обряду комори та наступної перезви, покривання молоді. Але якщо на початковій стадії весілля у фольклорних текстах простежуються насамперед еротично забарвлені паралелі, завуальовані натяки, еротичний присмак і підтекст, непрямі алегорії, то у перезв’янських піснях ритуальна насиченість меду як еротико-сексуального маркеру сягає апогею (домінує фалічна “медова” символіка як відголос культу репродуктивних органів, обценний характер фольклорних зразків з прямими метафорами процесу дефлорації, констатації дівочтва молоді та її вражень про перший сексуальний досвід, символіка меду як винагороди молодого за акт коїтусу, визнання сексуального єднання та підтвердження подружнього статусу новоствореної пари), як і власне вакхічно-erotичний настрій самого весілля, кульмінація якого виявляється у фінальній оргіастичній частині цього драматичного дійства.

4. РИТУАЛЬНА ЗНАКОВІСТЬ МЕДУ В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНИХ ОБРЯДАХ

В основі похоронної ритуалістики лежить розуміння смерті не як остаточного фізичного зникнення людини після спливання терміну її земного існування, а як зміну статусу, її переходу з одного стану в інший, базоване на усвідомленні часу (минулого, сучасного і майбутнього). Як ритуали переходу похоронні обряди оформлюють відхід і можливий перехід померлого в інший світ. У посмертних ритуалах здійснюється визнання й дається позитивна оцінка життя померлого, а також долається горе його родини та зміцнюється надія на їх спільне перебування в потойбічному світі ¹³³¹. У даному контексті нашим дослідницьким пріоритетом є детальний розгляд та скрупульозний аналіз лише одного сегменту цього проблемного поля, а саме – феномену широкого символічного використання меду, що в історичній діахронії спостерігалось на різних етапах похоронно-поминальної обрядовості українців (під час прощання з

¹³³¹ Вульф К. Антропология : история, культура, философия / К. Вульф. – СПб , 2008. – С. 218.

померлим удома, проведення погребальної церемонії, поминального “обіду”, індивідуальних поминань та поминальних днів народного календаря), а почасти збереглося й донині.

Настання смерті. Перебування мерця вдома. Прощання. У багатьох етнографічних районах України набула поширення практика ритуального “годування” душі медом під час кількаденного перебування мерця у хаті та протягом післяпоховальних нічних чувань. Так, на Покутті (с. Завалля Снятинського р-ну Івано-Франківської області) горнятко меду ставили в якості напою для душі відразу після настання смерті людини¹³³². На Півдні в головах покійника, поки він лежав удома, стояла (і ще нині подекуди її продовжують ставити) медова юшка (в іншому випадку ставили на підвіконні по склянці води і меду), щоб напилася його душа, яка покидає власну тілесну оболонку¹³³³. У наступний після відходу людини з цього світу хронологічний момент кухоль медової води або дві склянки – води і меду, а подекуди ще й третю склянку з цукром ставили (і сьогодні ставлять) на вікно як поживу для душі, що розлучилася з тілом, мешканці Середньої Наддніпряни (Лубенський р-н Полтавської області, с. Сотники Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Озерище, Келеберда, Горобіївка, Полствин Канівського р-ну, сс. Бубнів, Кропивна Золотоніського р-ну Черкаської області)¹³³⁴. Мед у склянці мав стояти на підвіконні до 40 днів, протягом яких душа провідує свою земну домівку; це народне переконання знайшло віддзеркалення у наступній аргументації: *“Душа прийде, тому й не приймають”*, *“щоб покійний пив воду і мед”*. В окремих випадках відразу після погребу всім учасникам похоронного походу настійно

¹³³² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 434. – Арк. 16-17 ; Mroczko K. F. Śniatyńszczyzna / K. F. Mroczko // Przewodnik Naukowy i Literacki. – Lwów, 1897. – Т. 25. – S. 593.

¹³³³ Калига VI (Від колиски до могили) / упоряд.: М. М. Марфобудінова та ін. – Дніпропетровськ, 2008. – С. 80, 84, 93.

¹³³⁴ Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии / В. П. Милорадович // Сборник ХИФО. – Харьков, 1897. – Т. 10. – С. 167 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 79 ; Спр. 593. – Арк. 13, 31, 34, 53-54, 78 ; Спр. 600. – Арк. 22, 90.

рекомендувалося випити медову воду, що кілька днів простояла на вікні, аби забезпечити собі міцне здоров'я в майбутньому: *“Щоб замертвила в тебе вся болізня, яка в тебе є”* (с. Сотники). Схожі за своєю семантикою обрядові дії виконувалися й слобожанами: в кімнаті, де лежав померлий, ставили посуд з медом або одночасно склянку води і склянку меду на вікно ¹³³⁵. Українці Яворівщини частували медом односельців, що прийшли *“мовити пацір”* біля померлого ¹³³⁶. Відомі приклади зі Східного Полісся (межиріччя Десни, Сейму та Сули) ставити на вікно чи покуть мед для душі ¹³³⁷. На Поліссі повільно-тужливий хід похоронної процесії переривався зупинкою біля кожного з дворів родичів та сусідів, де вже стояв стіл з задалегідь винесеними хлібом та медом. При своєму столі з класичними поминальними стравами, необхідними для *“годування”* душі померлого, його власник трічі прощався з ним і відмовляв прощі ¹³³⁸. Традиція обрядового *“частування”* медом покійного корениться у далекому минулому, проте її пряму діяхронію вдалося простежити у слов'ян лише з XVI-XVII ст. ¹³³⁹. Водночас, ще Я. Головацький небезпідставно відзначав, що *“ставлення меду при тілі покійника є обрядом, що нагадує язичницькі часи”* ¹³⁴⁰.

Похорон та післяпохоронні ритуальні дії. Уже після виносу тіла з хати покутяни ставили на підвіконня склянку з медовою водою, бо *“душа ввечері*

¹³³⁵ Васильев М. К малорусским похоронным обрядам / М. Васильев // Киевская Старина. – Киев, 1889. – Т. 25. – № 5/6. – С. 635-636 ; Иванов И. Очерк воззрений крестьянского населения Купянского уезда на душу и загробную жизнь / И. Иванов. – Харьков, 1909. – С. 6.

¹³³⁶ Мусянович А. Похоронні звичаї й обряди в селі Віжомля Яворівського повіта / А. Мусянович // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 382.

¹³³⁷ Київське Полісся. Етнолінгвістичне дослідження. – Київ, 1989. – С. 32.

¹³³⁸ Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. Матеріали зібрала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 140.

¹³³⁹ Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII ст. / Н. И. Костомаров. – Москва, 1992. – С. 267.

¹³⁴⁰ Головацкий Я. Очерк старославянского баснословия или мифологии / Я. Головацкий. – Львов, 1860. – С. 53.

приходить пити водицю” (сс. Підвисока, Іллінці Снятинського р-ну Івано-Франківської області)¹³⁴¹. Подібно гуцули після похорону ставили на вікно горня з медом чи медовою водою на поживу душі, котру підстерігали цілу ніч, не вкладаючись спати, а вранці дошукувались слідів її нічного перебування в помешканні¹³⁴². Поховавши померлого, в його хаті залишали воду та мед, аби душа мала чим насититися, як прилетить додому, українці Білгородщини¹³⁴³. У першу ніч після похорону ставили мед і шматок хліба з сіллю на Полтавщині та Волині¹³⁴⁴. На Буковині на стіл, звільнений від померлого, клали “коливце” – решето, наповнене хлібом, сушеними сливами і яблуками, медівниками, солодженою медом пшеницею та горнятком медової води (с. Глиниця Вашківського повіту) або окремо колач, мед і свічку (с. Кучурів Великий Чернівецького повіту). Мед залишали як наїдок для душі, яка протягом трьох ночей після погребу прилітає до своєї оселі і харчує того меду¹³⁴⁵. Жінки-полтавчанки усю ніч після похорону чатували на душу над “кануном” (розведеним водою медом з накришеним у нього хлібом), який у мисці ставили на стіл, а решту в склянці – на вікно. Опівнічне мерехтливе тремтіння полум’я запаленої свічки служило знаком з’яви душі в іпостасі бджоли, що прилетіла пити “канун”. Згодом відкривали квартиру і випускали комаху на волю¹³⁴⁶.

¹³⁴¹ Мовна У. Символіка меду у похоронно-поминальній традиції українців Карпат і Прикарпаття / У. Мовна // Наукові записки Інституту народознавства НАН України та Івано-Франківського краєзнавчого музею. – Львів ; Івано-Франківськ, 2006. – Вип. 9/10. – С. 56.

¹³⁴² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 435. – Арк. 13, 25, 42 ; Кузеля З. Посижінє і забави при мерци в українськiм похороннiм обрядi / З. Кузеля // Записки НТШ. – Львів, 1915. – Т. 122. – С. 141.

¹³⁴³ Biegeleisen H. Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego / H. Biegeleisen. – Warszawa, b. r. – S. 285 ; Васильев М. Малорусские похоронные обряды и поверья / М. Васильев // Киевская Старина. – Киев, 1890. – Т. 30. – № 8. – С. 318.

¹³⁴⁴ Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego / A. Fischer. – Lwów, 1921. – S. 197.

¹³⁴⁵ Кузеля З. Посижінє і забави при мерци в українськiм похороннiм обрядi / З. Кузеля // Записки НТШ. – Львів, 1915. – Т. 122. – С. 150, 159.

¹³⁴⁶ Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888-1895 гг. / В. П. Милорадович // Сборник ХИФО. – Харьков, 1897. – Т. 16. – С. 170.

Волиняни у першу ніч після поховання небіжчика, на столі, де лежало тіло, ставили для душі чарку меду, свято вірячи, що вона після виходу з тілесної оболонки три дні перебуватиме в рідній домівці й живитиметься приготованим для неї напоєм¹³⁴⁷. Натомість на теренах Слобожанщини вважалося, що душа щодня провідує свою земну оселю протягом 40 днів, харчуючись залишеним для неї на вікні медом, споживання якого полегшує гіркоту ходіння митарствами¹³⁴⁸. Мед (разом з калачем) фігурував на Покутті як наїдок для родичів та присутніх на нічних чуваннях, яких частували на другий день після похорону¹³⁴⁹, що виступало темпорально пізнішим, опосередкованим “годуванням” душі померлого, оскільки архаїчна практика “годування” померлого з часом трансформувалась у ритуальний почастинок відвідувачів, що прийшли з ним попрощатися перед відходом в інший світ.

Розгляд внутрішньої структури та семантики наведених обрядів, на нашу думку, дає підстави стверджувати, що вони значним чином ґрунтуються на народних світоглядних переконаннях, що мед є найпридатнішою поживою для бджолоподібних душ, а отже погляд на бджолу як уособлення людської душі вчинив певний вплив на усталення практики ритуального “годування” померлих саме медом.

“Годування” померлого. Коливо. Водночас, мед розглядався українцями як загальна жертва померлим, мета якої виразно амбівалентна: заручитися підтримкою для забезпечення благополуччя і здоров’я живих та умилостивити, нейтралізувавши можливий згубний вплив з їх боку. Приймавши належне, мертвий уже не мав підстав повертатися за ним з “того” світу, турбуючи близьких; більше того, приємна йому пожертва викликала зустрічне бажання

¹³⁴⁷ Беньковский И. Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованию народа / И. Беньковский // Киевская Старина. – Киев, 1896. – Т. 54. – № 9. – С. 257.

¹³⁴⁸ Иванов И. Очерк воззрений крестьянского населения Купянского уезда на душу и загробную жизнь / И. Иванов. – Харьков, 1909. – С. 9.

¹³⁴⁹ Паньків М. “Мамко моя, зозуленько моя...” (Похоронно-поминальні звичаї і обряди на Покутті) / М. Паньків // Березина. – Київ, 2002. – № 3. – С. 50.

посилати їм всілякі життєві щедроти. Свідчення цього – приготування спеціальної обрядової страви з медом – колива (куті, кануну), яка виконувала важливу знакову функцію у похоронно-поминальній обрядовості українців ХІХ – початку ХХ ст., а подекуди не втратила свого ритуального значення і сьогодні. Померлого “годували” коливом протягом кількадечного перебування вдома, під час проведення похоронних чинностей в оселі покійника, у церкві й на кладовищі, де ним частували усіх присутніх, а також жебраків та випадкових перехожих як ритуальних заступників, на післяпохоронному “обіді”. Так, на Холмщині ще перед похороном готували кутю з маком і медом, миску з якою ставили поблизу померлого. Кожен, хто приходив відпровадити його в далеку дорогу, куштував кутю ¹³⁵⁰. Коливо (ячну або рисову кашу з медовою підливою) ставили на столі біля мерця на Полтавщині ¹³⁵¹. У гуцулів коливо перебувало посередині столу протягом похоронної відправи (парастасу) в хаті небіжчика ¹³⁵². На Чернігівському Поліссі прийнято було на столі біля покійного ставити у мисці “канун” – бублики з медовою водою. Його споживали усі, хто приходив відвідати мерця ¹³⁵³, опосередковано “годуючи” його душу, присутню у цей момент поблизу тіла. Перед виносом мерця з хати для “годування” душі ставили на “застольне” вікно посудину з коливом у шляхетських селах Житомирського Полісся ¹³⁵⁴. Йдучи за гробом на Переяславщині, хтось із старих роздавав

¹³⁵⁰ Kolberg O. Chelmskie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków, 1891. – Т. 2. – С. 184.

¹³⁵¹ Ващенко В. С. З історії та географії діалектних слів. Матеріали до вивчення лексики говорів середньої та нижньої Наддніпрянщини / В. С. Ващенко. – Харків, 1962. – С. 33.

¹³⁵² Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в с. Зелениці Надвірнянського повіту / А. Онищук // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 236.

¹³⁵³ Коломийченко М. Похоронні звичаї й обряди в селі Прохорах Борзненського повіта Чернігівської губернії / М. Коломийченко // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 394.

¹³⁵⁴ Несен І. Поховальні та поминальні обряди в середовищі “околичної” шляхти північно-східної Житомирщини (кінець ХІХ – ХХ століття) / І. Несен // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2009. – Вип. 44. – С. 250.

присутнім коржики з медом ¹³⁵⁵. На Покутті під час жалобної церемонії коливо у мисці несли позаду домовини. Після внесення труни з тілом померлого до церкви на парастас, засолоджену медом пшеницю ставили на престіл. По відчитанні заупокійної молитви миску з коливом тричі підносили вгору зі словами: ”*Вічная пам'ять*”. Відбувши погріб, коливо у повному мовчанні приносили додому і частували ним присутніх на поминальному “обіді” ¹³⁵⁶. У м. Снятин Івано-Франківської області по ложці “пшенички” з медом роздавали у церкві перед останнім цілуванням ¹³⁵⁷. Відразу після завершення панахиди у церкві частували коливом всіх учасників траурної церемонії на Холмщині ¹³⁵⁸. У минулому на Дніпропетровщині перед домовиною, під час ходу похоронної процесії, несли миску з коливом. Панахида закінчувалась тим, що біля могили покійного присутні з’їдали коливо на знак згуртування усіх живих перед лицем невблаганної смерті ¹³⁵⁹ *. Поліщуки на цвинтарі руками кришили хліб, що перед тим стояв біля померлого, й кидали його в медову ситу, а присутні тут же споживали щойно приготований “канун” ¹³⁶⁰. “Пшениця” зі сливами та медом, що перебувала у “хитавній мисці”, яку під час опроводів піднімали вгору й

¹³⁵⁵ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 708.

¹³⁵⁶ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 434. – Арк. 16-17 ; Спр. 436. – Арк. 46 ; Спр. 448. – Арк. 6, 8, 17, 23, 46, 60 ; Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków, 1882. – Т. 1. – С. 217.

¹³⁵⁷ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина ХІХ – початок ХХ століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 119.

¹³⁵⁸ Борисенко В. Обряди життєвого циклу людини / В. Борисенко // Холмщина і Підляшшя : історико-етнографічне дослідження. – Київ: Родовід, 1997. – С. 304.

¹³⁵⁹ Калита VI (Від колиски до могили) / упоряд.: М. М. Марфобудінова та ін. – Дніпропетровськ, 2008. – С. 93. * У цій практиці знаходить підтвердження думка, вже висловлена дослідниками, що похоронний ритуал об’єднує його учасників і сприяє тому, щоб вони відчували себе співтовариством живих. Ритуали помирання та поховання інтенсифікували почуття колективної згуртованості. Див. : Вульф К. Антропология : история, культура, философия / К. Вульф. – СПб., 2008. – С. 218.

¹³⁶⁰ Кравченко В. З побуту й обрядів північно-західної України / В. Кравченко // Збірник Волинського науково-дослідного музею. – Житомир, 1928. – Т. 1. – С. 94.

хитали нею, а тоді клали на труну (“деревище”), виступала обов’язковим атрибутом похоронної процесії на Гуцульщині. Покуштувавши трохи колива, решту у “хитавній мисці” залишали під хрестом на гробі на поживу душі й поверталися додому на “комашню”¹³⁶¹. Ритуальний почастинок на могилі покійника, якому серед інших страв залишали і пшеницю з медом, зберігся у гуцульському побуті до початку ХХ ст.¹³⁶², у чому вбачаємо віддалені відголоски давньослов’янської тризни. Лемки Пряшівщини приносили коливо (варену, з медом змішану і всілякими плодами – горіхами, сушеними сливами, маслинами, солодкими коренями наповнену пшеницю) в церкву або на гробки для споживання священиком і жебраками¹³⁶³.

Поминальний обід. Заключний акт похоронного ритуалу, яким є поминальний “обід”, українці переважно розпочинали зі споживання колива. Ареал розповсюдження колива (“кануну”, “сити”, “куті”, “пшениці”) як основної ритуальної страви післяпохоронного “обіду” охоплював практично всю територію українського етнографічного масиву – Центрально-Східний район (Середня Наддніпрянщина, Слобожанщина), Південь, Поділля, Полісся, Волинь, Карпати і Прикарпаття, Холмщину та Підляшшя. За свідченням П. Чубинського, на Середній Наддніпрянщині після повернення з цвинтару учасників похорону на столі чекало коливо (кутя, залита медовою ситою). Священик та всі присутні пробували його по 3 ложки, а тоді сідали обідати¹³⁶⁴. На Київщині та Слобожанщині коливо переважно набуло (та іще має сьогодні) предметного

¹³⁶¹ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1902. – Т. 5. – С. 249 ; Домашевський М. Похоронні звичаї // Домашевський М. Історія Гуцульщини. – Чикаго ; Львів, 1995. – Т. 1. – С. 211-212.

¹³⁶² Кузеля З. Посижинє і забави при мерци в українськїм похороннїм обрядї / З. Кузеля // Записки НТШ. – Львів, 1915. – Т. 122. – С. 139.

¹³⁶³ Духнович А. Литургический катихиз или изъяснение св. Литургии и некоторых церковных обрядов. По новой скрижали. – Прешов, 1851. – С. 33.

¹³⁶⁴ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 710.

втілення білого хліба з медовою ситою ¹³⁶⁵, хоча на Переяславщині (сс. Помоклі, Зарубенці, Соснів, Чопики, Пологи-Яненки, Мазінки, Циблі, Пологи-Вергуни, Підсінне) та Курщині зустрічалося й у вигляді пшеничної чи ячної крупи з медом ¹³⁶⁶. На Лубенщині (Полтавщина) на поминальному обіді господиня ставила посеред столу миску з “кануном” (розведеним водою медом), у який іноді кидали три кришки (часточки) ¹³⁶⁷. На Чернігівщині “на коливо беруть перевареної води, і сиплеться мед, і беруть же його тільки по ложці кожному покоштувать. Його ж не можна ніяк замінить. Тільки з медом коливо дійствує по умершому” ¹³⁶⁸.

На території Черкащини коливо побутувало у трьох іпостасях – у вигляді медової сити (сс. Хильки, Кірове Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Келеберда Канівського р-ну) ¹³⁶⁹; накришеного у медову воду пшеничного хліба (коржиків, бубликів, а сьогодні печива) (сс. Сахнівка, Стеблів, Бровахи, Виграїв, Пішки, Завадівка Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Озерище, Келеберда, Мельники, Полствин, Беркозівка, Ковалі, Михайлівка, Межиріч, Лука Канівського р-ну, сс. Драбівці, Бубнів, Коробівка, Богуславець, Гельмязів, Плешкані, Антипівка, Кропивна, Хвильове-Сорочино Золотоніського р-ну) ¹³⁷⁰; вареної крупи

¹³⁶⁵ Зеленин Д. Описание рукописей ученого Архива Импер. Русского географического общества / Д. К. Зеленин. – Петроград, 1914. – Вып. 1. – С. 615 ; Малинка А. Малорусские обряды, поверья и заплочки при похоронах / А. Малинка // Этнографическое обозрение. – Москва, 1898. – Т. 38. – № 3. – С. 96 ; Сушко В. Життя нескінченне. Поховальна обрядовість українців Слобожанщини ХІХ – ХХІ в. – Харків, 2012. – С. 161-162; Говірки західної Полтавщини. Збірник діалектних текстів / упоряд. Г. Мартинова. – Черкаси, 2012. – С. 45.

¹³⁶⁶ Ткаченко Г. Поховальний обряд на Переяславщині в кінці ХІХ – на початку ХХ ст. / Г. Ткаченко // *Переяславica: наук. записки Національного історико-етнографічного заповідника “Переяслав”*. – Переяслав-Хмельницький, 2009. – Вип. 3. – С. 264-265 ; Тарасевський П. Похоронні звичаї й обряди в селі Шебекині Білгородського повіту Курської губернії / П. Тарасевський // *Етнографічний збірник*. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 423-424.

¹³⁶⁷ Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии / В. П. Милорадович // *Сборник ХИФО*. – Харьков, 1897. – Т. 10. – С. 170.

¹³⁶⁸ Шульгина Л. Бджільництво в с. Старосілля на Чернігівщині / Л. Шульгина // *Матеріали до етнології*. – Київ, 1931. – Ч. 3. – С. 58.

¹³⁶⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 28, 39 ; Спр. 593. – Арк. 31.

¹³⁷⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 3, 19, 48, 64, 82 ; Спр. 593. – Арк. 13, 31, 34, 57, 75, 87, 92, 94, 102, 107 ; Спр. 600. – Арк. 15, 19, 22, 44, 63, 71, 78, 83, 90, 106 ; Горошко

(пшениці, ячменю чи рису), политої медовою ситою (с. Мошни Черкаського р-ну, с. Карашин Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Озерище, Леплява, Келеберда, Попівка, Таганча, Яблунів, Полствин, Михайлівка, Лука Канівського р-ну)¹³⁷¹. Куштування колива тричі, перед спільною молитвою, на якій читали “Отче наш” та “Упокій, Господи, душу усопшого раба Твого”, відкривало поминальний “обід”. Подекуди (с. Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Таганча, Михайлівка Канівського р-ну) перед споживанням колива найближча рідня померлого тричі просила Божого благословення для проведення “обіду”: *“Господи, поблагослови на упокій душі (ім’я)”* і спочатку сама брала по 3 ложки. Ці слова згодом повторювали всі присутні на поминальній трапезі, тричі куштуючи коливо. Призволяючись наїдком, учасники поминального “обіду” висловлювали побажання *“царства небесного”* покійному, оскільки споживали коливо за *“душу померлого”*, за *“упокій душі”*. Іноді поминальний “обід”, який відбувався в оселі пасічника, завершувався куштуванням меду (с. Сахнівка Корсунь-Шевченківського р-ну).

Подекуди на території Черкаської Наддніпрянщини (с. Сахнівка Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Горобіївка, Мельники, Ковалі, Лука, Литвинець Канівського р-ну, с. Коробівка Золотоніського р-ну) коливо на післяпохоронному “обіді” не фігурувало взагалі, а з’являлося вже в циклі календарних поминань (на 9, 40 днів, півроку, рік), які відбувалися зранку, куди їх учасники приходили натще¹³⁷².

Матеріали П. Тарасевського із Слобожанщини засвідчують, що тут, на відміну від більшості українських етнографічних районів, як наприклад, у

Л. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Канівського р-ну Черкаської області (польові матеріали 2009 р.) / Л. Горошко // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 587. – Арк. 55.

¹³⁷¹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 37, 85 ; Спр. 593. – Арк. 13, 28, 31, 36, 63-64, 71, 77, 94, 105.

¹³⁷² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 10 ; Спр. 593. – Арк. 46, 53, 57, 92, 105 ; Спр. 600. – Арк. 44 ; Горошко Л. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Канівського р-ну Черкаської області (польові матеріали 2009 р.) / Л. Горошко // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 594. – Арк. 118.

слободі Тишанка Валуйського повіту Воронізької губернії (нині села Волоконовського району Білгородської області Росії), основна поминальна страва – “канун” (рисова кутя з медом) подавалась не на початку, а наприкінці поминального обіду ¹³⁷³, після чого усі присутні вставали, молилися і співали “Вічная пам’ять”.

На теренах Півдня України (Дніпропетровщина) сьогодні коливо здебільшого має вигляд рисової каші з медовою водою. Тут після погребу родичі запрошують усіх на “поміни” – траурну вечерю або обід, на яких обов’язково подають рисову кутю з медовою юшкою (“канун”, “коливо”); їх за столом спершу куштують по 3 ложечки (с. Добра Надія Томаківського р-ну, с. Петропавлівка Петропавлівського р-ну, с. Слав’янка Межівського р-ну). Подібно як на Наддніпрянщині, на Півдні найближчі родичі і сусіди несли покійнику “снідати” на другий день після похорону (варені яйця, варену птицю і коржики з медом) ¹³⁷⁴.

На влаштовуваному подолянами на честь померлого обіді, який відбувався після погребу, головну обрядову функцію також виконувало коливо (варена пшениця з медом). Кожен з присутніх повинен скуштувати його по 3 ложки ¹³⁷⁵. У с. Вільхівцях Борщівського р-ну Тернопільської області на поминки готували варену й засолоджену медом пшеницю, відому під назвою “парастас”. Її пробували по 3 ложки усі присутні в церкві на останньому відспівуванні, по дорозі додому і вдома на поминальному обіді ¹³⁷⁶. На Поділлі і сьогодні на поминках ставлять на столах коливо у мисочках. Спочатку усі моляться за упокій

¹³⁷³ Тарасевський П. Обряд похорон. Стаття / П. Тарасевський // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 151 (М.Дикарева). – Спр. 38. – Арк. 13-14.

¹³⁷⁴ Калита VI (Від колиски до могили) / упоряд.: М. М. Марфобудінова та ін. – Дніпропетровськ, 2008. – С. 80, 84, 94, 99.

¹³⁷⁵ Шейковский К. Быт подолян / К. Шейковский. – Киев, 1860. – Т. 1. – С. 34, 37.

¹³⁷⁶ Колтатів С. Смерть та похорон у Вільхівці / С. Колтатів // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 і. – Т. 10. – Арк. 73.

душі померлого, після чого сідають і куштують основний поминальний наїдок (с. Стіна Томашпільського р-ну Вінницької області)¹³⁷⁷.

Після відбуття похорону мешканці Полісся робили “обід”, основною поминальною стравою якого було “коливо” (“сита”, “канун”, “кана”). За даними Л. Артюх, тут побутувало 3 різновиди колива з чітко окресленим ареалом розповсюдження: медова сита (по лінії Любомль – Любешів – Зарічне та Поліське – Чорнобиль – Любеч – Новгород-Сіверський); варена крупа (пшениця, ячмінь, рис) з медовою ситою (Ємельчинський та Бердичівський райони Житомирщини, південь Чернігівщини (Прилуки) і Київщини (Сквира); Волинське Полісся з заходом на прилегле Поділля (по лінії Ковель – Любешів – Сарни – Остріг – Заслав – Волочиск – Старокостянтинів – Стара Синява – Летичів – Хмільник – Козятин); пшеничний хліб (булки, бублики, печиво), политі медовою ситою (майже все Лівобережне Полісся; Центральне Полісся по лінії Біла Церква – Макарів та Бердичів – Житомир)¹³⁷⁸. Загальну картографічну картину поширення різних форм колива, представлену відомою дослідницею української кухні, деталізують точкові дослідження інших етнографів. Так, приготування колива у вигляді медової сити зафіксовано у с. Дольськ Любешівського р-ну Волинської області та с. Чистогалівка Чорнобильського р-ну Київської області¹³⁷⁹. Все ж панівною формою колива на Поліссі був мед (чистий або розведений водою) з накришеним у нього булкою чи білим хлібом (сс. Пухове, Красятичі, Вовчків, Млачівка, Буда-Вовчківська, Залішани, Володарка, Вересня Поліського р-ну, с. Машеве Чорнобильського р-ну Київської області, сс. Рубежівка, Межилісівка Народицького р-ну, с. Обиходи

¹³⁷⁷ Творун С. Українські обрядові хліби : на матеріалах Поділля / С. Творун. – Вінниця, 2006. – С. 63.

¹³⁷⁸ Артюх Л. Поминальні страви на Поліссі (народний етикет) / Л. Артюх // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 1. Київське Полісся. 1994. – Львів, 1997. – С. 313.

¹³⁷⁹ Матеріали наукової етнографічної експедиції на Полісся. 1981 р. // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 280 а. – Арк. 30 ; Матеріали науково-дослідних робіт за 1999 р. з теми “Народне харчування”. Матеріали збрала і опрацювала Н. Боренько. – Львів, 2000 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 88. – Арк. 36.

Коростенського р-ну, с. Будо-Вороб'ї Малинського р-ну Житомирської області)¹³⁸⁰. На Волинському Поліссі на початку поминального “обіду” присутні їли варену ячмінну (пшеничну) кашу з медом по 3 ложки, примовляючи: “*Пом’яни, Боже, душу його*”. З першої ложки капали на стіл, а тоді, покуштувавши, передавали усім учасникам поминального застілля за сонцем по колу¹³⁸¹. А ось як виглядало частування коливом на похороному “обіді” у с. Машеве Чорнобильського р-ну Київської області: “*Коліво як похорони, усіє тоди пробують. Мед кїдають в переварену воду... А тоди вже кажни пробує. Просто вода і кришать туди білий хліб. Булку покришать в солодку воду, шоб мед там був. Треба, шоб потрошечки, по три разі взяли. Перед тим, як обід уже, батюшка як поправіть, то йни обїдають. Дак тоди кажни те коліво пробує*”¹³⁸².

Українці Волині після похорону ставили на стіл варену пшеницю з медом для благословення, після чого її споживали усі присутні на поминальній трапезі. Господар дому промовляв: “*Поминайте*”, а гості відповідали: “*Нехай Господь пом’яне душечку покійника*”¹³⁸³.

Зі споживання колива як основного матеріального атрибуту поховального обряду розпочинався поминальний “обід” і на території Карпат та Прикарпаття,

¹³⁸⁰ Матеріали науково-дослідних робіт за 1999 р. з теми “Народне харчування”. Матеріали збрала і опрацювала Н. Боренько. – Львів, 2000 // Архів ІН НАНУ – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 88. – Арк. 1, 68; Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. Матеріали збрала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998 // Архів ІН НАНУ – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 1, 3, 135; Борисенко В. Така житка... Культура повсякдення українців Чорнобильського Полісся (за матеріалами етнографічної експедиції 1994 р.). – Київ, 2011. – С. 28, 43, 67, 130, 184, 198, 210, 212, 215 ; Орел Л. Етнографічні матеріали, зібрані від переселенців Житомирського Полісся у жовтні-грудні 1995 р. / Л. Орел // Джерела до української етнології. Матеріали польових досліджень. – Київ, 2011. – Вип. 1. – С. 142.

¹³⁸¹ Седакова О. А. Материалы к описанию полесского погребального обряда / О. А. Седакова // Полесский этнолингвистический сборник: исследования и материалы. – Москва, 1983. – С. 257 ; Матеріали наукової етнографічної експедиції на Полісся. 1981 р. // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 280 а. – Арк. 30.

¹³⁸² Говірка села Машеве Чорнобильського р-ну. Ч. 2: Тексти. – Київ, 2003. – С. 253.

¹³⁸³ Село Кобылья Волынской губернии Новградволынского уезда // Этнографический сборник РГО. – СПб., 1853. – Вып. 1. – С. 306.

хоча подекуди на Бойківщині (с. Тухля Сколівського р-ну Львівської області) – з куштування меду. За віруваннями гуцулів і покутян, кожен з присутніх на початку “обіду” повинен тричі скуштувати колива, бо *“хто кілька зерен з’їст, тільки гріхів з небіжчика здойме”*¹³⁸⁴. При цьому учасники покутської поминальної трапези висловлювались так: *“Беру трохи, щоб не говорити багато “Отче наш” за померлого”*. У деяких покутських селах (с. Микулинці Снятинського р-ну, сс. Городниця, Росохач, Серафинці Городенківського р-ну, сс. Жабокруки, Бортники Тлумацького р-ну Івано-Франківської області) коливо куштували лише один раз. Господиня припрошувала гостей словами: *“Беріть пшеничку, аби рай розводився”*, тобто висловлювала спонуку-сподівання, що вмерлий піде до раю, оскільки з’їдання колива дорівнювало “з’їдданню” гріхів покійного, який очищався від них і його душа, необтяжена гріхами, линула до небес. Призволяючись коливом, учасники поминального “обіду” аналогічно висловлювали побажання *“царства небесного покійному”*. Подекуди (с. Петрів Тлумацького р-ну, с. Яворів Косівського р-ну Івано-Франківської області) поминальний “обід” завершувався куштуванням меду. Пшенична “кутя” з медом була обов’язковою стравою поминального обіду й на Буковині¹³⁸⁵.

Головною ритуальною стравою поховальної тризни на Холмщині було коливо з пшениці, а пізніше рису, підсолоджене медом чи медовою ситою. Споживали його по 3 ложки перед обідом. На Володавщині обрядова пшениця з медом здавна відома під назвою “кутя”¹³⁸⁶. На Люблінщині на поминальній

¹³⁸⁴ Schnaider J. Lud peczeniżyński. Szkic etnograficzny / J. Schnaider // Lud. – Lwów, 1907. – Т. 13. – Zesz. 2. – S. 107 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 434. – Арк. 32 ; Спр. 435. – Арк. 58 ; Кузеля З. Посижіне і забави при мерци в українськiм похороннiм обрядi / З. Кузеля // Записки НТШ. – Львів, 1915. – Т. 122. – С. 140.

¹³⁸⁵ Кожолянкo Г. Святкoвa та обрядoвa їжa українцiв Буковини / Г. Кожолянкo // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці, 1998. – Т. 1. – С. 187-188.

¹³⁸⁶ Борисенко В. Обряди життєвого циклу людини / В. Борисенко // Холмщина і Підляшшя : історико-етнографічне дослідження. – Київ: Родовід, 1997. – С. 304.

“стипі” присутніх частували яглярною, гречаною або ячмінною кашею з медом¹³⁸⁷.

Ритуальна “заангажованість” меду на поминках (як окремого наїдку або компоненту поминальної страви) характерна не лише для української, а й для народної традиції низки слов’янських і неслов’янських етносів – білорусів¹³⁸⁸, росіян¹³⁸⁹, болгар¹³⁹⁰, литовців¹³⁹¹.

Коливо (первісно розварена пшениця, змішана з медовою ситою) виступало неодмінним атрибутом похоронних обрядів, початки приготування якого сягають ще дохристиянських часів, згодом засвоєне церковною традицією. Елементом культу померлих вважався не лише мед, а й пшенична каша, що входила до складу колива. Її готували тоді, коли, за грецьким народним повір’ям, відкривався підземний світ й душі покійних піднімались в світ живих¹³⁹². Християнське віровчення, що переосмислило первісну семантику колива, почало розглядати її в контексті ідеологеми про прилучення людської душі до

¹³⁸⁷ Petera J. Tradycyjne obrzędy i zwyczaje pogrzebowe na Lubelszczyźnie / J. Petera // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. – Lublin, 1998. – № 9/10. – S. 333.

¹³⁸⁸ Шейн П. В. Белорусские народные песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями / П. В. Шейн. – СПб., 1874. – С. 373 ; Булгаковский Д. Г. Пинчуки. Песни, загадки, пословицы, обряды, приметы, предрассудки, поверья, суеверия и местный словарь / Д. Г. Булгаковский // Этнографический сборник РГО. – СПб., 1890. – Т. 13. – С. 186-187 ; Кухаронак Т. И. Семейные обряды / Т. И. Кухаронак // Белорусы. – Москва, 1998. – С. 388-389 ; Толстая С. Поминки / С. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 2009. – Т. 4. – С. 163.

¹³⁸⁹ Рабинович М. Г. Очерки этнографии русского феодального города. Горожане, их общественный и домашний быт / М. Г. Рабинович. – Москва, 1978. – С. 267 ; Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды / И. А. Кремлева // Русские. – Москва, 1997. – С. 525 ; Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. – Москва, 2003. – С. 81-82.

¹³⁹⁰ Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego / A. Fischer. – Lwów, 1921. – S. 197 ; Княжеский З. Обычаи болгар при свадьбе, рождении и крещении детей и погребении / З. Княжеский // Прибавление к Журналу министерства народного просвещения. – Москва, 1846. – Кн. 3. – С. 81.

¹³⁹¹ Kallenbach J. Tło obrzędowe Dziadów / J. Kallenbach. – Lwów, 1898. – S. 15.

¹³⁹² Иванова Ю. Греки / Ю. Иванова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. – Москва, 1973. – С. 312.

блаженства безсмертного райського життя, а мед трактувати як символ вічності, відродження, воскресіння. У розділі 13 “Книги про віру” (1648), присвяченому пам’яті померлих, проголошувалося: *“И егда понахиду за усопших поем, поставляем и коливо, сиречь пшеницу, ослаждену медом... Мед же знаменует по воскресении правоверным и праведным... сладкий и благоприятный, и любезный живот в небеснем царствии”*¹³⁹³.

Мед у похоронному обряді семантично і функціонально спрямований на досягнення катарсису його головним “персонажем”, оскільки очищає і звільняє душу померлого від вчинених за життя гріхів. Осмислення символіки меду як катартичної та освячувальної має глибоке і давнє історичне підґрунтя – ще у пізньоантичному культурі Мітри мед служив причастям, що очищає від гріхів, бо його збирають безгрішні створіння *“лише самим доторком до квітів”*¹³⁹⁴.

Семантично обрядова трапеза виступала прощальним частуванням померлого перед далекою дорогою, хоча у ній брали участь і живі, з якими померлий ділився їжею. Мед у складі колива на загальній ритуальній трапезі, де покійному відведено почесне місце, відігравав роль медіатора між світом та антисвітом, що полегшував взаємоперехід між ними – спожите живими як дар по померлому неодмінно поверталось йому на “тому” світі. Практику роздачі дарів “за поминання душі” ще А. Фішер назвав аналогічною т.зв. “з’їданню гріхів”, яке виявлялося у роздаванні родичам чи прохачам їжі на користь покійника¹³⁹⁵. “Годування” душі медом як спеціальним поминальним наїдком відбувалося в контексті “покутної” частини ритуалу, яка полягала в ліквідації для живих наслідків “прориву” смерті в світ людей. Тому душу небіжчика всіляко намагалися задобрити і умилювати споживанням улюблених нею медових жертвених страв (мед, кутя, канун, сита), полегшуючи їй благополучний перехід

¹³⁹³ Цит. за : Лихачев Д. С. Смех в Древней Руси / Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, Н. В. Поньрко. – Ленинград, 1984. – С. 169.

¹³⁹⁴ Бидерманн Г. Энциклопедия символов / Г. Бидерманн. – Москва, 1996. – С.163.

¹³⁹⁵ Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego / A. Fischer. – Lwów, 1921. – S. 376.

до “того” світу, відповідно шлях досягнення раю та якнайшвидше випроводити з земної оселі. З її відходом відновлювалося стабільне функціонування універсуму, status quo, порушений внаслідок тимчасової прозорості рубежів і взаємопроникнення (осмосу) представників двох полярних світів – живих та мертвих.

Ритуально істотним моментом була обов’язкова присутність прошаків та чужинців на післяпохоронному “обіді”, оскільки частування цієї категорії гостей – надійний спосіб забезпечити душі померлого місце у царстві небесному¹³⁹⁶. Випадковий перехожий (“перший зустрічний”) сприймався як подорожній з іншого світу. Поряд з прошаками, які належать до сфери смерті й виступають посередниками між живими і мертвими, зустрічні були адресатами пожертв¹³⁹⁷. Як бачимо, сам склад учасників поминальної трапези опосередковано забезпечував “присутність” на ній померлої людини.

Після смерті, що тягла за собою втрату попереднього статусу, небіжчик виходив за межі людського існування, щоб продовжити “життя” в новій іпостасі, а мед на поминальній трапезі та при випровадженні покійника на цвинтар як символічний локус “того” світу виступав знаком звершення й констатації цієї зміни та відродження його до нового посмертного буття. Тобто, в похоронному обряді як ритуалі переходу виявлялася семантика меду як медіатора, продукту, наділеного міццю відновлення життя і виведення його на новий ієрархічний щабель у віковичній круговерті перевтілень неперервної тріади “життя-смерть-життя”, що втілювала ідею безкінечного шляху та вічного повернення.

Післяпохоронний “обід”, влаштовуваний у кінці XIX – на початку XX ст., на якому мед відігравав важливу знакову роль, ми схильні розглядати як пізню трансформовану і редуковану версію безпосереднього поминання вмерлих на місцях поховань у вигляді учт, що входили в комплекс ритуальних дій,

¹³⁹⁶ Агапкина Т. А. Дар / Т. А. Агапкина // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 1999. – Т. 2. – С. 19.

¹³⁹⁷ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб., 1993. – С. 114.

відомий у давніх слов'ян як “тризна” * і переслідували аналогічну мету – “годування” душ мерців, аби уласкавити і уникнути їх гніву, згубного для живих. Давньослов'янська тризна як поховальний обряд мала вигляд особливого різновиду змагань (бойових ігрищ та кінних перегонів), які завершувалися гучним поминальним бенкетом, узливаннями та жертвоприношеннями на честь померлого над його могилою. На етимологічному рівні кореляцію між бенкетуваннями та змаганнями, які творять сутнісне ядро обряду тризни, їх внутрішню єдність та співвіднесення самої лексеми з ритуальним медовим напоєм доволі переконливо довів В. Топоров ¹³⁹⁸. Поминальні учти з надміром найдків та меду засвідчені з найдавніших часів у всіх слов'ян ¹³⁹⁹. Літописець залишив нам згадку про давньоукраїнську тризну, вчинену княгинєю Ольгою на могилі Ігоря: *“Наготуйте меду багато біля того місця, де вбили мужа, влаштуйте поминки-тризну. Вони ж навезли медів багато і заварили їх”* ¹⁴⁰⁰. За повідомленням Ібн-Фадлана, після похорону живі пили замість мертвого прощальну чашу меду і виливали її на могилу. Узливання медом – вияв останньої шани померлому ¹⁴⁰¹. З церковної викривальної літератури відомо, що у XII ст. у давніх слов'ян ще була поширена друга не церковна трапеза на могилі померлого за участю поминальної куті: язичники *“по украинам сего не могут ся лишити, проклятого ставленья второй трапезы, нареченные роду рожаницам”*,

* Тризна – обряд, присвячений тому, хто одночасно і помер, і відродився в новій якості. За влучним висловом М. Бахтіна, в народній творчості смерть ніколи не служить завершенням. Якщо вона й появляється під кінець, то за нею йде тризна, що є справжнім завершенням. Це пов'язане з амбівалентністю всіх образів народної творчості: кінець повинен знаменувати нове начало, як смерть знаменує нове народження.

¹³⁹⁸ Топоров В. Конные состязания на похоронах // Топоров В. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1 : Теория и некоторые частные ее приложения. – Москва, 2005. – С. 544-545 ; Топоров В. К семантике троичности (слав. * trizna и др.) // Топоров В. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1 : Теория и некоторые частные ее приложения. – Москва, 2005. – С. 277-278.

¹³⁹⁹ Нидерле Л. Славянские древности / Л. Нидерле. – Москва, 1956. – С. 213.

¹⁴⁰⁰ Літопис Руський за Іпатським списком / переклав Л. Махновець. – Київ, 1989. – С. 33.

¹⁴⁰¹ Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян / А. Котляревский. – Москва, 1868. – С. 117, 140.

а також “*ставять лише кутью, иные трапезы законного обеда...*”¹⁴⁰². Опис українських поминок, здійснених у XVI ст. Я. Ласіцьким (1582), продовжує засвідчувати присутність на них обрядової страви з меду: “*...У час поминок насипають у срібну тарілку пшениці з питним медом, тоді, взявши ложки, одногосно просять усіх благ для покійного і добробуту для внуків*”¹⁴⁰³.

Мед супроводжував мерців і в загробному житті як емблема майбутнього воскресіння. Археологічні матеріали засвідчують давньослов'янський звичай ставити в курганах, зокрема дrevлян, дерев'яні відерця з медом¹⁴⁰⁴. Історичні джерела XVI ст. (Ян Меней) сповіщають, що поставлені в узголів'ї могили пляшки з медом у давніх прусів призначалися для ритуального “годування” душ померлих.

Поминальні обряди: індивідуальні. Ритуальне “годування” душ померлих медом відбувалося й під час проведення поминальних обрядів, пов'язаних з бінарною опозицією предки-потомки, як індивідуальних, так і календарних, основна мета яких – чітка регламентація зв'язків між земним та потойбічним. Мед у складі колива (сити, “кануну”) супроводжував індивідуальні поминання покійних, що маркували послідовні етапи переходу душі в інший світ (підняття на нові щаблі посмертного інування) та здійснювалися на 3-й (третини), 9-й (дев'ятини), 40-й (сороковини) день і в рік (роковини) на всій території України, а подекуди в півроку, 5, 10 та 12 років після смерті. Їх невід'ємною складовою виступав обід, що носив офірний характер. Під час гостини відбувалося “годування” душі небіжчика, що приходила у ці дні в гості до живих членів родини і була присутньою, за народними уявленнями, на ритуальному частуванні. Мед був обрядовим почастунком для тих, котрі перебували вже по

¹⁴⁰² Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси / Н. М. Гальковский. – Харьков, 1916. – Т. 1. – С. .

¹⁴⁰³ Нудьга Г. “De Russorum, Moscovitarum et Tatarorum“... / Г. Нудьга // Жовтень. – Львів, 1976. – № 10. – С. 149.

¹⁴⁰⁴ Мальм В. Промыслы древнерусской деревни. III. Бортничество / В. Мальм // Очерки по истории русской деревни X-XIII в. – Москва, 1956. – С. 136.

“ту” сторону межі – в країні Смерті і в інобутті могли не лише за допомогою поминань підтримувати контакт з близькими людьми, а й безпосередню впливати на долю своїх живих нащадків.

У слобожан мед був присутній на поминанні померлого, що відбувалося вже другого дня після похорону, коли іще одну ніч жінки ночували у хаті, залишаючись “канун доїдуть”¹⁴⁰⁵. Вони також поминали померлих на третій день після проведення похоронного обряду. З цього приводу розводили водою мед, поливали ним шматки хліба і пригощали присутніх на поминанні¹⁴⁰⁶. Третього дня після погребу (в “третини”) вшановували пам’ять померлого й гуцули, які відносили до церкви “порцію” меду¹⁴⁰⁷. На третій день калач, мед та свічку, що їх після похорону клали на стіл, на якому лежав померлий, на Буковині роздавали за “поману” (душу мерця)¹⁴⁰⁸. Мешканці Чернігівського Полісся у “третини” замовляли у церкві панахиду з трьома паляницями і чаркою меду, котрі залишали для священика¹⁴⁰⁹. Спорадично на Середній Наддніпрянщині (Черкащина, Сумщина) існувала практика відвідувати покійників на третій (варіант – другий) день після похорону, на “гробки” до яких (несли “снідять” померлому) приносили і мед (с. Горобіївка Канівського р-ну Черкаської області, с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області)¹⁴¹⁰.

¹⁴⁰⁵ Тарасевський П. Похоронні звичаї й обряди в селі Шебекині Білгородського повіту Курської губернії / П. Тарасевський // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 423.

¹⁴⁰⁶ Васильев М.К. К малорусским похоронным обрядам похоронным обрядам / М. Васильев // Киевская Старина. – Киев, 1889. – Т. 25. – № 5/6. – С. 636.

¹⁴⁰⁷ Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в с. Зелениці Надвірнянського повіта / А. Онищук // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 236.

¹⁴⁰⁸ Кузеля З. Посижіне і забави при мерці в українськiм похороннiм обрядi / З. Кузеля // Записки НТШ. – Львів, 1915. – Т. 122. – С. 159.

¹⁴⁰⁹ Коломийченко М. Похоронні звичаї й обряди в селі Прохорах Борзненського повіта Чернігівської губернії / М. Коломийченко // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 396.

¹⁴¹⁰ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С. 56 ;

Як свідчать дані наших польових обстежень, поминання померлих родичів мешканцями Черкащини здійснювалося здебільшого на 9-й, 40-й день, півроку та рік (часто 5 і 10 років); їх обов'язковим елементом був поминальний “обід”, на якому “годували” душу небіжчика коливом (с. Сахнівка Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Озерище, Леплява, Келеберда, Попівка, Горобіївка, Таганча, Яблунів, Полствин, Беркозівка, Михайлівка, Межиріч Канівського р-ну, сс. Бубнів, Богуславець, Гельмязів, Плешкані, Антипівка, Кропивна, Хвильове-Сорочино Золотоніського р-ну) ¹⁴¹¹. “Обід” на поминальних річницях починався з куштування колива. Після “обіду” подекуди (с. Келеберда) відносили на цвинтар коливо, яке залишали на могилах. Коливо у вигляді печива, намазаного медом, супроводжувало поминання померлих на 9-й, 40-й день та у річницю смерті у с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області ¹⁴¹².

Польові пошуки, здійснені на Покутті та Бойківщині, виявили, що коливо з медом тут готували на 9, 40 днів (“парастас” до церкви) та в річницю смерті (сс. Прикмище, Серафінці Городенківського р-ну, с. Джурів Снятинського р-ну, с. Ліски Коломийського р-ну Івано-Франківської області, с. Корчин Сколівського р-ну Львівської області) ¹⁴¹³. У гуцулів поминки на честь померлого відбувалися у “сороковини” і вважалися крайнім терміном перебування душі поблизу домівки і відвідування нею родини. “Обід” за участю родичів та сусідів, на якому “годували” душу, принесення колива до церкви – остання данина поваги померлому, душа якого остаточно полишала земний світ і линула до небес. На Буковині поминальний обряд, відправлюваний в шосту суботу після захоронення

Зап. Т. Пацай на прохання автора 7 серпня 2013 р. від Кондратенко Євдокії Григорівни, 1935 р. н., уродженки с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області.

¹⁴¹¹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 6, 10 ; Спр. 593. – Арк. 13, 28, 31, 34, 36, 46, 64, 71, 75, 87, 95-96, 102 ; Спр. 600. – Арк. 22, 63, 71, 78, 83, 90, 106.

¹⁴¹² Зап. Т. Пацай на прохання автора 7 серпня 2013 р. від Кондратенко Євдокії Григорівни, 1935 р. н., уродженки с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області.

¹⁴¹³ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина ХІХ – початок ХХ століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 123 ; Горошко Л. Польові матеріали з Покуття. 2013 р. / Л. Горошко // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 698. – Арк. 62.

тіла, звався “шестини” і полягав у влаштуванні спільного обіду, учасники якого споживали коливо з однієї миски, яка ходила по колу з рук в руки ¹⁴¹⁴.

Мешканці Півдня на 9-й день після смерті близької людини розносили родичам та сусідам коржики з медом. А 40 днів та річницю смерті відзначали таким самим обідом за участю “кануну”, як і у день поховання ¹⁴¹⁵.

На території Слобожанщини до 6 тижнів залишали на вікні воду та мед, а на сороковий день після похорону, до якого, за народними віруваннями, “душа літає у свій двір”, після відвідин кладовища влаштовували “помини” – поминання померлого вдома із частуванням присутніх кутею та іншими стравами ¹⁴¹⁶. Обід у 3, 9, 40 днів й після закінчення року із неодмінною подачею на стіл кануна у слобожанців влаштовувався традиційно ¹⁴¹⁷. Якщо ж з певної причини (важке матеріальне становище чи настання посту) не справляли повноцінних поминок з обідом, навіть у цьому випадку обов’язковою обрядовою дією було розносити по дворах сусідів пампушки з медом і роздавати кожному по одній – “на помин” ¹⁴¹⁸.

9-й день від дня поховання (дев’ятини) мешканці Чернігівського Полісся відзначали ідентично “третинам” ¹⁴¹⁹. На Центральному Поліссі на дев’ятини, сороковини і годовини несли до церкви “обід” – хліб, яблука і мед; на 40-й день з

¹⁴¹⁴ Biegeleisen H. Śmierć w obrzędach w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego / H. Biegeleisen. – Warszawa, b. r. – S. 285.

¹⁴¹⁵ Калита VI. (Від колиски до могили) / упоряд.: М. М. Марфобудінова та ін. – Дніпропетровськ, 2008. – С. 99.

¹⁴¹⁶ Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенського уезда Полтавской губернии / В. П. Милорадович // Сборник ХИФО. – Харьков, 1897. – Т. 10. – С. 173 ; Українські східнослобожанські говірки : сучасні діалектні тексти. – Луганськ, 2011. – С. 241.

¹⁴¹⁷ В. Щ. Пища и питье крестьян-малороссов с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами / В. Щ. // Этнографическое обозрение. – Москва, 1899. – № 1/2. – С. 322.

¹⁴¹⁸ Тарасевський П. Обряд похорон. Стаття / П. Тарасевський // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаніка. – Ф. 151 (М. Дикарева). – Спр. 38. – Арк. 14.

¹⁴¹⁹ Коломийченко М. Похоронні звичаї й обряди в селі Прохорах Борзнянського повіта Чернігівської губернії / М. Коломийченко // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 396.

меду варили ситу, щоб душа своїм приходом більше не порушувала спокою живих ¹⁴²⁰. Медовою ситою, якою поливали варений рис, “пригощали” померлих на Волинському Поліссі під час поминального обіду на 9-й, 40-й день та в роковини, що його влаштовували на цвинтарі, звертаючись до померлих: “Слава Богу (ім’я) мощам, ми прийшли до вас в гості, прийшли провідати і принесли обідати” ¹⁴²¹. Подекуди на Житомирському Поліссі (с. Бехи Коростенського р-ну) коливо стояло у хаті для душі померлого 12 днів ¹⁴²².

Річне поминання померлих, коли душа востаннє поверталася з “того” світу до свого тіла, подоляни відзначали проведенням парастасу та приготуванням колива. При словах “*Вічная пам’ять*” домашні піднімали вверх миски з коливом ¹⁴²³.

Мед у складі колива супроводжував поминання покійних на 3-й, 9-й, 40-й день і в рік після їх смерті не лише в українців, а й у багатьох представників слов’янського світу ¹⁴²⁴. Традиція поминальних обідів на гробі сягала звичаїв ще ранніх слов’ян, про що згадував арабський письменник X ст. Ібн-Даст у “Книзі

¹⁴²⁰ Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. Матеріали збрала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998// Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 139 ; **Седакова О. А. Матеріали... – С. 257.**

¹⁴²¹ Семенюк Л. Народна обрядова творчість Шацького поозер’я / Л. Семенюк. – Луцьк, 2012. – С. 102.

¹⁴²² Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 65.

¹⁴²³ Шейковский К. Быт подолян / К. Шейковский. – Киев, 1860. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 37.

¹⁴²⁴ Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды / И. А. Кремлева // Русские / отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. – Москва: Наука, 1997. – С. 526 ; Смоленский музыкально-этнографический сборник – Москва, 2003. – Т. 2: Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. – С. 103, 107 ; Соболенко Э. Белорусы / Э. Соболенко // Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. – Москва, 1987. – С. 175 ; Селищев А. М. Полог и его болгарское население. Исторические, этнографические и диалектологические очерки северо-западной Македонии / А. М. Селищев. – София, 1929. – С. 239.

дорогоцінних скарбів”. У річницю спалення померлого на його могилі родичі могли ставити і випивати до 20 дзбанів меду ¹⁴²⁵.

Поминальні обряди: календарні. У контексті календарної поминальної обрядовості в пам’ятні дні народного календаря (календарні поминання усіх знеособлених мерців, душ померлих) українці поминали своїх покійних родичів, що потрапивши на “той” світ, поступово приєднувалися до наділеного високим сакральним статусом сонму “предків”, перетворювалися в “дідів”, а отже позбувалися атрибутів індивідуального поминання. Так, у “задушні” (“дідові”) суботи напередодні св. Дмитра, “пущія”, Великодніх і Зелених свят гуцули справляли “перестаси” – готували коливо і споживали його вдома після відправлення заупокійної служби в церкві або несли до церкви порцію меду, 5 колачів, булки і малі свічечки, над якими відслужувався молебень, а згодом цей принос роздавали на цвинтарі бідним зі словами: “*Най Бог прийме перед душу мого тата (мама)*” ¹⁴²⁶. На помин души давали мед для проведення служби за померлих в “обливаний” понеділок на Покутті (с. Русів Снятинського р-ну Івано-Франківської області) ¹⁴²⁷. Миски з пшеницею та горнята меду зі свічкою (“сорокоусти”) приносили в церкви на Буковинській Гуцульщині в усі седмиці – тижні Великого посту, в середи та п’ятниці, де над ними відслужувався парастас з поминанням померлих ¹⁴²⁸. На рівнинній Буковині у першу суботу Великого посту господині приносили до церкви хліб і мед й замовляли панахиду за рідними померлими (“давали мисочку”) ¹⁴²⁹.

¹⁴²⁵ Fischer A. Święto umarłych / A. Fischer // Rozprawy i wiadomości z Muzeum im. Dzieduszyckich. – Lwów, 1921/22. – Т. 7/8. – С. 71.

¹⁴²⁶ Гонтар Т. Польові матеріали про народне харчування (Львівська та Івано-Франківська обл.). 1974 р. / Т. Гонтар // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 213. – Арк. 23, 29 ; Зелени святя // Життя і Знання. – Львів, 1933. – Чис. 6. – С. 162.

¹⁴²⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 434. – Арк. 32.

¹⁴²⁸ Козарищук В. Із буковинських карпатських гір / В. Козарищук // Наука. – Відень, 1890. – № 6. – С. 327.

¹⁴²⁹ Лютик М. Буковинське село Давидівці з глибини віків: від і до (події, свята, обряди, постаті й дати ХІХ-ХХ ст.) / М. Лютик, С. Луканьова. – Чернівці, 2013. – С. 207.

Подібно на Волині в суботу першого тижня Великого посту жінки приходили до храмів з коливом і медом у великих посудинах й просили священика відспівати над ним дві великі панахиди ¹⁴³⁰. Тут також відзначався як поминальний другий тиждень після Великодня (Томин, ще відомий в народі як Радуниця чи Проводи) – на загальному обіді за померлих, що відбувався на цвинтарі, роздавали коливо з медом, яке треба було з'їсти натщесерце (сс. Великі і Малі Дедеркали Шумського р-ну Тернопільської області) ¹⁴³¹.

На Холмщині традиційно восени, згадуючи предків, справляли “помінки” – поминальні обіди. У заздалегідь визначений день господар запрошував родичів та сусідів на обід, влаштовуваний після церковної служби. В околицях с. Кодня перед обідом господар брав зі столу пшеничний пиріг, помазаний медом, і давав комусь з гостей, а той різав його на дрібні шматки й роздавав усім присутнім ¹⁴³².

На теренах Середньої Наддніпрянщини та Слобожанщини поминальними датами виступали понеділок Томиного тижня, остання субота перед Трійцею, Дмитрівська субота і субота перед Масляною. У ці дні відслуживши панахиду у церкві, селяни поверталися додому, де влаштовували трапезу, першою стравою якої був канун. Прикметно, що вже безпосередньо перед споживанням його наливали на стіл у чотирьох місцях хрест-навхрест, щоб почастивати покійників ¹⁴³³. Ще П. Чубинський зафіксував, що на Середній Наддніпрянщині кожної неділі несли хліб і склянку меду в церкву, де священик відслужував панахиду по душі покійного ¹⁴³⁴. Мешканці багатьох сіл регіону приносили на панахиду у

¹⁴³⁰ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т. 3. – С. 12.

¹⁴³¹ Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис. – Київ, 1991. – Т. 2. – С. 13.

¹⁴³² Kolberg O. Chelmskie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków, 1891. – Т. 2. – S. 157.

¹⁴³³ В. Щ. Пища и питье крестьян-малороссов с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами / В. Щ. // Этнографическое обозрение. – Москва, 1899. – № 1/2. – С. 319-320.

¹⁴³⁴ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 710.

поминальні суботи книші, пироги, печену курку з пляшкою медової сити ¹⁴³⁵. У с. Мошни Черкаського р-ну Черкаської області ще досі несуть до церкви мед в батьківські (поминальні) суботи. На Київщині на першому тижні Великого посту (в п'ятницю) дотримувались звичаю приносити до вечірні склянку меду, що називався "канун", над яким здійснювалась коротка літія і його віддавали приносителю ¹⁴³⁶. Жінки першого тижня Великого посту відносили до церкви "кухлики" – чарку меду й воскову свічку, над якими упродовж всього посту відправлявся молебн. На Провідну неділю ("Проводи") вони йшли до священника забирати "кухлики" і приносили за них гроші; за це він частував їх обідом ¹⁴³⁷. На Лівобережній Черкащині "проводи" із споживанням колива на кладовищі здебільшого відбувалися в понеділок після Провідної неділі (с. Драбівці, Бубнів, Гельмязів Золотоніського р-ну) ¹⁴³⁸. Подекуди (с. Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Коробівка Золотоніського р-ну) в давнину існував звичай пекти і частувати родичів та сусідів коржиками з медом в клечальну суботу перед Трійцею (найбільша у цій місцевості поминальна субота – У.М.). Колективне великоднє поминання померлих на цвинтарі з неодмінним споживанням та частуванням один одного медом яскравими художніми мазками змалював співець Середньої Наддніпрящини середини ХІХ ст. І. Нечуй-Левицький: *"Першого дня по обіді трохи не вся вільшанецька громада зібралась на цвинтар на мед, що титар і братчики по старому звичаю наварили к празнику. Мед продавали в одній хаті, що стояла в кінці здорового цвинтаря. Чоловіки й молодиці обсіли весь цвинтар. На рушниках стояли пляшки з медом,*

¹⁴³⁵ Максимович М. Дні та місяці українського селянина українського селянина / М. Максимович. – Київ, 2002. – С. 63.

¹⁴³⁶ Калинин И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси / И. П. Калинин // Записки РГО по отделению этнографии. – СПб., 1877. – Т. 7. – С. 450.

¹⁴³⁷ Фольклорні записи Марка Вовчка і Опанаса Маркевича. – Київ, 1983. – С. 56.

¹⁴³⁸ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 15, 19, 71.

лежали крашанки, писанки, пироги, шматки пасок для закуски”¹⁴³⁹. В українців Вороніжчини (Слобожанщина) “Митрова” (Дмитрова) субота перед 1 листопада була “родительська”; цього дня у церкві відбувалась панахида за померлими, на яку приносили хліб, бублики, яйця, мед, яблука й віддавали їх священику¹⁴⁴⁰. В околицях с. Бутурлинівка (тепер місто Воронізької області) церковне поминання за участю меду відбувалось у понеділок після Провідної неділі¹⁴⁴¹.

Мед фігурував в якості основної ритуальної страви поліських “дідів” – поминальних днів народного календаря (весняні на поминальному тижні перед Великим постом, літні перед Зеленими святами, осінні пилипівчані, зимові). Так, на Рівненському Поліссі на Проводи (“Діди”) звичайно відправлялася в церкві заупокійна літургія, на яку приносили для поминання померлої рідні “миски” – 3-5 хлібів і склянку меду. Після цього усі йшли до священика, що частував їх коливом¹⁴⁴². Давньої традиції вживати мед як основний поминальний продукт ще сьогодні дотримуються мешканці с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну: *“Після Паски на Проводи, на другу неділю, ідемо на могилки, несемо покойникам мед і там їмо на могилках”*¹⁴⁴³. На Волинському Поліссі пам’ять померлих відзначали 3 рази в рік – перед Провідною неділею, Зеленими святами і перед першою неділею Великого посту. В п’ятницю їли пісню вечерю і пекли пироги,

¹⁴³⁹ Нечуй-Левицький І. Старосвітські батюшки та матушки. Повість-хроніка / І. Нечуй-Левицький. – Київ, 1985. – С. 145.

¹⁴⁴⁰ Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині / М. Дикарев // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1905. – Т. 6. – С. 189.

¹⁴⁴¹ Laguna S. Kalendarz podaniowy / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4437. – С. 204.

¹⁴⁴² Доманицький В. Народний календар у Ровенським повіті, Волинської губернії / В. Доманицький // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 67.

¹⁴⁴³ Зап. В. Галайчук 23 серпня 2004 р. від Тита Олексія Адамовича, 1929 р. н., уродженця с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну Рівненської області.

потім несли священику стільки пирогів і келишків меду, скільки налічувалося в хаті душ померлих, яких ще пам'ятали живі ¹⁴⁴⁴.

На Східному Поліссі “діди” звичайно відбувалися 4 рази в рік – перед св. Михайлом, перед Великим постом (перед поминальною неділею в м'ясоїд), після Великодня (“радовніца”), перед Зеленими святами (троєчні). Під час їх відзначення на стіл обов'язково подавали канун (медову ситу): господар виливав трохи кануну у миску для “дідів”, а потім кожен споживав по 3 ложки поданого меду ¹⁴⁴⁵. Селяни с. Россуха Чернігівської губернії на “родичі” (поминальна субота через три тижні після Покрови) служили загальну заупокійну обідню і посилали до церкви панахиду – 4 сковородниці (плоскі житні коржики) і чарочку меду. Вдома поминали рідню кануном (коливом) – медовою ситою з накришеною булкою. Спочатку молилися за упокій душі “радителяу”, а тоді по черзі з'їдали ложку колива ¹⁴⁴⁶. На Томин (поминальний) понеділок у Сосницькому повіті Чернігівщини до вечірні несли 4 теплих хлібини за померлих (панахида) і посудину з медом ¹⁴⁴⁷. Повсюдно на Чернігівському Поліссі влаштовували поминання “дідів” у Дмитрову суботу, несучи до церкви 5 паляниць, пару яєць і склянку меду ¹⁴⁴⁸.

Цінний детальними обрядовими подробицями опис святкування осінніх “дідів” навів М. Пйотровський у народному календарі середини ХІХ ст. з території Центрального Полісся: “ *...Увесь день переводять як звичайно, а увечері... варять багату вечерю, а до цього всього конче мусить бути й сита.*”

¹⁴⁴⁴ Fischer A. Święto umarłych / A. Fischer // Rozprawy i wiadomości z Muzeum im. Dzieduszyckich. – Lwów, 1921/22. – Т. 7/8. – С. 93.

¹⁴⁴⁵ Moszyński K. Polesie wschodnie / K. Moszyński. – Warszawa, 1928. – С. 212.

¹⁴⁴⁶ Косич М. Н. Литвины-белорусы Черниговской губернии Черниговской губернии, их быт и песни / М. Н. Косич // Живая Старина. – Москва, 1901. – Вып. 3/4. – С. 37.

¹⁴⁴⁷ Базилевич Г. Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого узда / Г. Базилевич // Этнографический сборник РГО. – СПб., 1853. – Вып. 1. – С. 324.

¹⁴⁴⁸ Борисенко В. Культ предків в обрядах українців / В. Борисенко // Родовід. – Київ, 1991. – № 2. – С. 19.

*Коли вже вечеря готова, тоді запалюють воскову свічку, моляться всі за померлих і кожний із присутніх, починаючи від найстарішого до наймолодшого, беруть наперед по 3 ложки сити, а потім кладуть і їдять вечерю, при чому першу ложку кожний виливає на стіл для померлих. Скінчивши вечеряти, знову моляться за померлих і знов, але тільки по одній ложці, як на початку, від найстарішого до наймолодшого п'ють ситу... Ці "діди" обходять із вечора в п'ятницю, а закінчують у суботу на вечері. У суботу навіть на обід п'ють ситу тим самим порядком, як перед вечерю й по вечері в п'ятницю й суботу..."*¹⁴⁴⁹. На території Житомирського Полісся спостерігалися локальні відмінності у часових рамках святкування поминальних календарних днів. Так, у сс. Жолудівка та Мотилі Овруцького р-ну поминальну ситу з медом ставили на стіл вдома і на кладовищі 3 рази в рік – на пилипівчаний піст, Великий піст перед Паскою і на Проводи. Цікавою локальною особливістю с. Мотилі було те, що ситу робили лише з меду мертвих бджіл, що покинули його. А з меду живих бджіл сити не робили, тому що *"помруть бджоли"*¹⁴⁵⁰. У с. Обиходи Коростенського р-ну "діди" справляли в п'ятницю перед Трійцею. На вечерю готували коливо (медову ситу з хлібом). Наперед тричі брали колива, вечеряли, а тоді знову ложку колива. У с. Великі Міньки Народицького р-ну справляли "Михайловіє", "поминальніє" і "троєшніє" діди. В п'ятницю готували пісну вечерю, канун з ситою. Починали вечерю з кануна, який куштували двічі. У с. Вишевичі цього ж району поминальні "діди" влаштовували перед свв. Дмитром і Михайлом. В суботу до церкви несли булку, горнятко меду та свічку. Мешканці с. Калинівка на другий день після "дідів" (троїцьких, михайлівських, в м'ясопусну п'ятницю на поминальному тижні перед Великим постом) в суботу

¹⁴⁴⁹ Возняк М. Народний календар з Овруччини 50-х років XIX століття у записі Михайла Пйотровського / М. Возняк // Древліани: зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 326.

¹⁴⁵⁰ Матеріали науково-дослідних робіт за 1999 р. Матеріали зібрала і опрацювала Н. Боренько. – Львів, 2000 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 88. – Арк. 344.

несли до церкви з хлібини та мед ¹⁴⁵¹. У с. Бехи Коростенського р-ну поминали “дідів” в останню суботу перед запустами на Пилипівку і перед Масницею, несучи до церкви мед (кухлики з медом, які стояли у церкві цілий Великий піст і кожної суботи правилося за померлих), коржики, яйці і сало, а вдома влаштовуючи поминальні обіди з коливом, а також на Проводи, відвідуючи померлих на цвинтарях і частуючись коливом; вважалося, що коливо споживають не лише живі, а разом з ними його п’ють й душі померлих ¹⁴⁵².

Постійним атрибутом поминальної вечері у п’ятницю була “сита” (канун, кана, коливо) і на Київському Поліссі. Донедавна тут збереглась традиція брати з собою ситу на кладовище під час відзначення “Проводів” (“гробків”) на післявеликодньому тижні, з трикратного куштування якої починалася поминальна трапеза ¹⁴⁵³. Характерною для Центрального Полісся, як і Середньої Наддніпрянщини, була обрядова практика упродовж Великого посту нести до церкви на парастас “кухлики” з пшеницею, медом і маком (у с. Солотвин Бердичівського р-ну Житомирської області щоп’ятниці з п’ятого тижня Великого посту до Великодня; у с. Чоповичі Народицького р-ну цієї ж області в першу суботу Великому посту, звану “прощальною”) ¹⁴⁵⁴.

¹⁴⁵¹ Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. Матеріали зібрала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 1, 136, 137, 139, 143.

¹⁴⁵² Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 61, 65, 389, 390.

¹⁴⁵³ Кутельмах К. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків / К. Кутельмах // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1997. – Вип. 1: Київське Полісся. 1994. – С. 176-177, 186-187 ; Матеріали науково-дослідних робіт за 1999 р. Матеріали зібрала і опрацювала Н. Боренько. – Львів, 2000 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 88. – Арк. 33.

¹⁴⁵⁴ Кравченко В. З побуту й обрядів північно-західної України північно-західної України / В. Кравченко // Збірник Волинського науково-дослідного музею. – Житомир, 1928. – Т. 1. – С. 108 ; Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. Матеріали зібрала і опрацювала І. Несен // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 149.

Три хліби чи калачі на “мисочки”, келішки з пшеницею й медом та свічки несли до церкви на “сорокоусти” (тут – відправи за померлих) на Поділлі ¹⁴⁵⁵. На Службі Божій на престіл ставили 2 мисочки (6 хлібин) і мисочку з “парастасом” (густо звареною пшеницею з медом). При виконанні жалобного співу “*Вічная пам’ять*” паламар брав миску з пшеницею в одну руку, а горішній хліб в другу й кілька разів підносив їх догори. Після завершення Богослужіння спочатку священик, а за ним усі присутні 3 рази куштували парастас ¹⁴⁵⁶. На Кам’яниччині перед Паскою (під час Великого посту), подібно як на Середній Наддніпрянщині та Поліссі, несли “кухлики” з медом до церкви для поминання померлих ¹⁴⁵⁷.

Українці Півдня першого тижня Великого посту в суботу приносили до церкви “мисочки” (коливо в мисці) – рисову кашу з медом, ізюмом та цукерками. Їх складали в одне місце і над ними священик служив загальну панахиду. Такі ж панахиди бували упродовж всього Великого посту по суботах. На “Проводи”, що відбувалися у понеділок Томиного тижня, селяни приносили на кладовище “колово” в мисочках. Після панахиди кожен брав свою мисочку і частував присутніх, які їли і примовляли: “*Пом’яни, Господи, душі померлих рабів Твоїх*” ¹⁴⁵⁸. Кубанські українці відзначали усі три поминальні суботи перед св. Дмитром і несли до церкви разом з хлібом, пиріжками, сливами та бубликами і мед ¹⁴⁵⁹.

Як бачимо, структурно поминальна трапеза за участю меду представлена в українців двома інваріантами – по-перше, у вигляді подвійного частування: для

¹⁴⁵⁵ Колтатів С. Сільськогосподарсько-релігійний календар вільховеччан або ж рік у обрядах, звичаях, обичаях, ворожіннях, віруваннях, роботах та розвагах / С. Колтатів // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 к. – Т. 11. – Арк. 11, 33.

¹⁴⁵⁶ Колтатів С. Релігійне життя вільховеччан / С. Колтатів // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 г. – Т. 5. – Арк. 22.

¹⁴⁵⁷ Онищук А. Розвідки над народнім побутом / А. Онищук // Побут. – Київ, 1928. – Чис. 2/3. – С. 6.

¹⁴⁵⁸ Чернявская С. А. Обряды и песни с. Белозерки Херсонской губернии / С. А. Чернявская // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1893. – Т. 5. – Вып. 1. – С. 92, 95-96.

¹⁴⁵⁹ Дикарев М. О. Календарні уривки з “Народного календаря” / М. О. Дикарев // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаніка. – Ф. 151 (М. Дикарева). – Спр. 11-б. – Арк. 100.

запрошених предків (“родичів”) і для живих; по-друге, у вигляді загальної трапези, у якій померлому не виділена його доля, але кожний із учасників віддає йому частину своєї, відливаючи на стіл першу ложку поминального колива.

Принесений на могили мед під час календарних поминань належало спожити разом з іншими членами селянської спільноти, підкреслюючи тим самим незвичайну, обрядову *communitas* (дефініція В. Тернера ¹⁴⁶⁰ – У.М.), основною рисою якої було стирання відмінностей, тимчасова відміна структур повсякденності, таксономії людського світу. Тільки спільне споживання меду як продукту з яскраво вираженою потойбічною конотацією мало вести до входу у потойбічне і уможливити участь в символічному моделюванні характеристик того, що за межею, мало дозволити легальний контакт з *sacrum* і отримання звідтам сили, необхідної для здійснення змін – душі померлих повинні були назавжди залишитися в царстві мертвих ¹⁴⁶¹.

Мед був основною ритуальною стравою й білоруських “дідів”. Вважаючи, що в ці дні мерці встають з могил і прямують до рідних осель на поминальну вечерю, для них готували коливо, відправляли над ним жалобну службу, запрошували до столу жебраків, влаштовували трапези на могилах, закликаючи на них предків, поливали гробки медовою ситою ¹⁴⁶². Коливо (пшениця з медом) як страва, пов’язана виключно зі світом мертвих, часто фігурувало на

¹⁴⁶⁰ Детальніше див.: Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер. – Москва, 1983. – С. 170-171 ; Turner V. Liminalność i communitas / V. Turner // Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje. – Warszawa, 2004. – S. 241-242.

¹⁴⁶¹ Łeńska-Bąk K. Obrzędowa funkcja miodu / K. Łeńska-Bąk // Literatura Ludowa. – Wrocław, 2006. – № 4/5. – S. 38.

¹⁴⁶² Mroczko K. F. Pogrzeby / K. F. Mroczko // Przegląd Literacki i Artystyczny. – Kraków, 1883. – № 1. – S. 8 ; Kallenbach J. Plo obrzędowe Dziadów / J. Kallenbach. – Lwów, 1898. – S. 14-15 ; Анимелле Н. Быт белорусских крестьян / Н. Анимелле // Этнографический сборник РГО. – СПб., 1854. – Вып. 2. – С. 213 ; Szymańska J. Pieśni pustych nocy / J. Szymańska // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. – Lublin, 1998. – № 9/10. – S. 213 ; Валенцова М. М. Мед / М. Валенцова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 1999. – Т. 3. – С. 208.

поминаннях у румунів в день св. Дмитра ¹⁴⁶³. В Калузькій губернії (Росія) у батьківську суботу, що відзначалася в суботу перед Масляною, перший млинець клали на божницю – “батькам”; при цьому намазували його медом ¹⁴⁶⁴. Млинці та мед були основними поминальними атрибутами у мешканців Воронізької губернії на жалобних церковних службах, відправлюваних у батьківські суботи; при цьому священик вмочував млинець у мед і поминав померлих ¹⁴⁶⁵. Традиція залишати на гробі горня меду у росіян ще жила у середині ХІХ ст. ¹⁴⁶⁶. Болгари на Трійцю, поливаючи могили вином і медом, запрошували померлих на колективну трапезу ¹⁴⁶⁷. Звичай поливати могили медом притаманний не лише слов’янам, а й іншим європейським народам ¹⁴⁶⁸. Прадавність календарних поминок засвідчує практика заупокійних бенкетів, що існувала в античній Греції та Римі. Щороку у дні поминок знеособленим померлим (“тіням”) приносили до гробниць і мед ¹⁴⁶⁹.

Мед фігурував серед найсуттєвіших і найчастіше відтворюваних ритуальних предметів, які творили “предметний” світ похоронного ритуалу в різних індоєвропейських традиціях (хетській, балтійській та ін.). Ці предмети, за влучним висловом В. Топорова, специфікувалися в залежності від точки ритуалу, в якій вони з’являлися, від “персонажу”, з яким були пов’язані, і від ідеї, на яку

¹⁴⁶³ Олтяну А. Жертвоприношення усопшим у румын / А. Олтяну // Живая Старина. – Москва, 2010. – № 4. – С. 41.

¹⁴⁶⁴ Страхов А. Б. Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования / А. Б. Страхов. – Мюнхен, 1991. – С. 36.

¹⁴⁶⁵ Laguna S. Kalendarz podaniowy / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаніка. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4437. – С. 157-158.

¹⁴⁶⁶ Терещенко А. Быт русского народа / А. Терещенко. – СПб., 1848. – Ч. 3. – С. 84.

¹⁴⁶⁷ Валенцова М. Трапеза / М. Валенцова, Е. Узенева // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 2012. – Т. 5. – С. 309.

¹⁴⁶⁸ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – Москва, 1983. – С. 166.

¹⁴⁶⁹ Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / М. Забылин. – Москва, 1992. – С. 107.

натякали ¹⁴⁷⁰. Мед як ритуальний символ віддавна відомий в похоронній традиції представників багатьох архаїчних і сучасних цивілізацій. Так, у стародавніх греків мед зустрічаємо у фінальній частині похоронного обряду – при спалюванні тіла та поминанні мертвих у вигляді узливань та медових коржів. Мед серед інших ритуальних страв і напоїв клали в античному Римі в річниці народження та смерті близьких людей на їх могили ¹⁴⁷¹.

Вкорінена у далекому минулому, традиція обрядового вживання меду у похоронно-поминальних чинностях продовжувала підтримуватись українцями у ХІХ – середині ХХ ст., а в редукованому й частково модифікованому вигляді дійшла до сьогодення. Наслідком проведеного дослідження стало виявлення інтенсивної ритуальної насиченості меду в похоронно-поминальній обрядовості українців, для якої характерна поліфонія смислів. По-перше, практика пожертвувань меду померлим у вигляді обрядового “годування” душі, яке відбувалося протягом перебування мерця вдома, під час прощальної церемонії в храмі, дорогою до кладовища й на самому кладовищі, на поминальному “обіді”, розвинулася під певним впливом традиційних народних поглядів на бджолу як уособлення людської душі, а отже доцільності вживання меду для її поживи. По-друге, мед виконував у похоронному ритуалі важливу люстраційну функцію, будучи семантично спрямованим на досягнення катарсису його головним “персонажем”, очищаючи і звільняючи душу від вчинених протягом життя гріхів. По-третє, мед відігравав роль медіатора між Землею та Небом, світом та антисвітом, живими і мертвими – спожите живими “за поминання душі” неодмінно поверталось померлому на “тому” світі. На поминальній трапезі та при випровадженні покійника на цвинтар як символічний локус “того” світу мед виступав символом звершення й констатації зміни його статусу та відродження його до нового посмертного буття. У похоронному обряді як ритуалі переходу

¹⁴⁷⁰ Топоров В. Н. Заметки по похоронной обрядности / В. Н. Топоров // Балто-славянские исследования. 1985. – Москва, 1987. – С. 16.

¹⁴⁷¹ Элиаде М. Словарь религий, обрядов и верований / М. Элиаде. – Москва ; СПб., 1997. – С. 107 ; Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / Л. Винничук. – Москва, 1988. – С. 312, 317.

виявлялася медіативна семантика меду як продукту, наділеного міццю відновлення життя і виведення його на новий ієрархічний щабель у віковичній тріаді “життя-смерть-життя”. Післяпохоронний “обід” кінця XIX – початку XX ст., де мед був важливою знаковою стравою, вважаємо трансформованою й редукованою формою давньослов’янського поминання мертвих у місцях поховань – учт, що входили в комплекс ритуальних дій, відомий як “тризна”. “Годування” душ померлих медом, присутніх, за народними уявленнями, на обрядовому “обіді”, з метою забезпечити здоров’я і благополуччя живих та нейтралізувати можливі прояви недобррозичливості з їх боку, відбувалося й під час проведення індивідуальних та календарних поминань, які своїми витокami сягають дохристиянської доби. Принесений на могили мед під час поминань належало спожити разом з іншими членами селянської громади, підкреслюючи тим самим незвичайну, обрядово забарвлену ситуацію, для якої характерним було стирання відмінностей, тимчасова відміна структур повсякденності, таксономії людського світу. Лише спільне споживання меду як продукту з яскраво вираженою потойбічною конотацією полегшувало вхід у потойбіччя, санкціонувало легальний контакт з сакральним та мерцями як його представниками, а також сприяло отриманню від надприродного сили для здійснення назрілих змін, оскільки душі померлих мали отримати вічний прихисток у царстві мертвих.

РОЗДІЛ 4. ПРОДУКТИ БДЖІЛЬНИЦТВА В ОБРЯДОВОМУ ЖИТТІ УКРАЇНЦІВ

2. ВІСК.

Як споконвічний продуцент воску, бджола несла світло у світ, а вогонь воскової свічки як один з першоелементів світобудови був первісним знаком життєдайної та цілющої енергії Сонця й сонячного проміння, символом життєвої снаги, родючості, очищення. Стародавні вважали вогонь живою істотою, яка народжується, росте, живе, вмирає, а тоді знову відроджується – ознаки, за якими можна припускати, що вогонь – земне втілення Сонця, наслідок божественного діяння. Віддавна вважаючись у багатьох культурних традиціях святим і жертвеним витвором, віск зберігав частку вкладених у нього Деміургом чарівних властивостей. У процесі утвердження християнських світовидчих цінностей віск набув нової конотації – офіри християнському Творцеві. Він почав використовуватись в якості

жертви, особливо приємної Богу; без наявності воскових свічок не могло відбутися жодне богослужіння. У цьому контексті особливо рельєфно виявлялася ритуальна роль воску як символу світла, спроможного протистояти будь-яким силам Зла, та благословенного Богом творіння.

Як уособлення небесного вогню, світила-Сонця, тепла та світла воскова свічка відігравала значну роль в обрядовому бутті українського селянства, будучи повсюдно затребуваним ритуальним предметом, неодмінним атрибутом низки сімейних, календарних та оказіональних обрядів, релігійних практик, жертвоприношень, повсякденних та сакральних магічних дій, тобто незмінно супроводжувала усі його етапні життєві події, що осмислювались і актуалізувались лише в рамках ритуалу. В етимологічному сенсі праслов'янське *světja виявляє спорідненість з давньоіндійським ṣvētyás 'світлий, білий', поєднуючи у собі первісну семантику світла та святості, а також актуалізує бінарні опозиції світлий / темний (світло / темрява), божественний / людський, сакральний / профанний, живий / мертвий, чистий / нечистий ¹⁴⁷². Більшість філософських вчень вважають світло і темряву складовими єдності протилежностей, що становлять суть царств Добра і Зла. Світло у цьому контексті стало синонімом Добра і Бога. У давніх слов'ян обожнюване Сонце – Дажбог був богом морального світла, мудрості, найвищого всевідання, втіленим символом світла, що боровся зі Злом – воював зі злими духами Ночі, царство якої уособлювало супротивне начало, що руйнувалося променями світла ¹⁴⁷³.

У традиційній народній світоглядній моделі свічка ототожнюється з вогнем та світлом, служить медіатором поміж Небом та Землею, оберегом від зловорожих наслань та діянь, визначає людську долю, відновлює одвічну чистоту, освячує обрядодії, що за її участю здійснюються в церковній службі. В українській (й ширше слов'янській) міфо-ритуальній традиції, у представників міфо-

¹⁴⁷² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. – Москва, 1987. – Т. 3. – С. 575-576 ; Белова О. В. Свеча / О. В. Белова, И. А. Седакова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 2009. – Т. 4. – С. 567.

¹⁴⁷³ Виклади давнослов'янських легенд, або міфологія укладена Я. Головацьким. – Київ, 1991. – С. 20.

асоціативного типу мислення запалення й горіння свічки символізує початок й тривання людського життя, саму людину, її безсмертну та високу душу; згасання ж останньої однозначно проектується на завершення індивідуального земного існування (напр. лемківський вираз “буде жити, поки му свічка не догорить” чи бойківська приказка “як догорить свічка життя, тогди хоч не хоч, то мусиш умирати”). Посередницька функція воскової свічки найбільш артикульовано виявляється саме у похоронній ритуалістиці. У багатьох обрядових ситуаціях народна свідомість приписує свічці як носительці вогню, що є символом духовної енергії, перетворення та переродження, руйнівної й водночас відроджувальної сили, кохання, фертильності охоронні, катартичні, цілющі та прокреативні конотації.

1. ВІСК В НАРОДНИХ СВІТОГЛЯДНИХ УЯВЛЕННЯХ УКРАЇНЦІВ

Ще К. Сосенко зауважив, що “колядковий переказ про “святий воскочок” належить до найстарших, бо говорить про його винесення з-під космічних вод, значить – про його появу, рівночасну з першими творами світу; при цьому – про його первовічне призначення на жертву для Бога”¹⁴⁷⁴. Ця заувага спонукала нас до перегляду ряду фольклорних текстів – колядок і щедрівок з яскраво вираженими космогонічними мотивами. Ось лемківська коляда:

*Сидів голубок в тихім Дунаю, Дунаю
Гей, гей Дунаю, все в милім Бозі гадаю.
Крильцями стріпав, у Дунай упав
Вилетів відтам за три літа,
Виніс він відтам троє насіння:*

¹⁴⁷⁴ Сосенко К. Різдво-Коляда і щедрій вечір: культурологічна оповідь / К. Сосенко. – Київ, 1994. – С. 264.

*Перше насіння – яра пшенойка,
Друге насіння – пахнячий лотань,
Третє насіння – святий воскочок.
Яра пшенойка – на проскуройки,
Пахнячий лотань – на кадильниці,
Святий воскочок – та на свічeyки*¹⁴⁷⁵.

Відразу кидається в вічі потрійна архітектоніка її внутрішнього ладу, що свідчить про архаїчність наведеного тексту. Наведемо подібної тріадної внутрішньої структури щедрівку:

*Чи є ти дома, пане господарю ?
Щедрий, добрий вечір.
Ой, нема в дому, в сосновім бору,
Соснойку втворює, Богу ся помолить:
“Дай же ми, Боже, три користойки:
Першу користойку – яру пчолойку,
Другу користойку – жовтий вощочок,
Третю користойку – солодок медок.
Яру пчолойку на роботойку,
Жовтий вощочок на Божу хвалу,
Солодок медок на поживленейко”*¹⁴⁷⁶.

У наведеному далі уривку колядки також фігурує суголосна попередній тріадна внутрішня текстова структура, що виказує її давнє походження, а

¹⁴⁷⁵ Гнатюк В. Колядки і щедрівки / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1914. – Т. 35/36. – С. 113.

¹⁴⁷⁶ Головацкий Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси / Я. Головацкий. – Москва, 1878. – Ч. 4. – С. 12 ; Вар. : Верхратський І. Говір батюків / І. Верхратський // Збірник філологічної секції НТШ. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 205.

ритуально-функціональна спрямованість воску у ньому та наступних колядних фрагментах набирає доволі конкретного втілення у контексті річних календарних святкувань:

*Чому так нема, як колись давно,
Як було давно, ще з первовіку:
Святий Миколай пива не варить,
Святим Рождеством свічі не сучать,
Святим Водорцям триці не несуть ?¹⁴⁷⁷,*

*... Жоутий вощечок на тоусті свічі,
На тоусті свічі, д'свитому Різду,
На тоусті свічі, д'свитій Водорици.
Ой будут попи воду свитити
Трійці палити, у воду нурити,
А люди будут Бога просити¹⁴⁷⁸,*

*... Зародь же, Боже, густії меди,
Густії меди, жовтії воски.
Густі медоньки до горілоньки,
Жовтії воски до церковоньки,
До церковоньки на престолоньки,
На престолоньки, на всеночноє,
На всеночноє, на хвалу Божу¹⁴⁷⁹*

¹⁴⁷⁷ Ковальчук Я. Свята на Україні у звичаях та забобонах / Я. Ковальчук. – Харків ; Київ, 1929. – С. 35.

¹⁴⁷⁸ Гнатюк В. Колядки і щедрівки / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1914. – Т. 35/36. – С. 143.

¹⁴⁷⁹ Там само. – С. 122 ; Вар. з Лемківщини : Українські народні пісні в записах З. Доленги-Ходаковського. – Київ, 1974. – С. 123.

або

*... Дай нам доленьку – всім здоровенько,
Бо пійдемо в Божий домонько,
Понесемо трійцю з воценьку,
Поставимо на престоленьку,
Трійця буде ся світити,
Ми ся будем Богу молити* ¹⁴⁸⁰.

Наведена поліська щедрівка наголошує на вагомій символічно-ритуальній ролі воску у народній весільній обрядовості:

*... В пана господаря,
В його пасіці.
Там ми будем
Жити та бути
І роїтися, і медитися.
Меди медити,
Сини женити,
Свічі сукати,
Дочки давати;
Солодкі меди
Та на кануни,
Жовтії воска –
Богу на хвалу –
Людям на славу* ¹⁴⁸¹.

¹⁴⁸⁰ Українські народні пісні в записах З. Доленги-Ходаковського. – Київ, 1974. – С. 126.

¹⁴⁸¹ Етнографические материалы, собранные В. Кравченко в Волынской и соседних с ней губерниях // Труды общества исследователей Волыни. – Житомир, 1911. – Т. 5. – С. 34 ; Вар. : Говірка села Машеве Чорнобильського району. Ч. 1: Тексти. – Київ, 2003. – С. 407.

Тричленна структура більшості текстів наведених архаїчних обрядових пісень тісно корелює з триланковістю та трифункціональністю універсальної цілісної концепції Всесвіту, прийнятою в сучасній етнології. В образі світового дерева втілена вертикальна вісь універсуму, яку творять три світи – небесний, земний і хтонічний.

Наведені фольклорні тексти переконують, що в міфо-ритуальній тридільній моделі світу віск виступав в ролі одного із “першотворінь”; в них крізь пізніші християнські нашарування привідкривається пласт архаїчної символіки воску як вищої жертви небу та душам предків і вогню воскової свічки як проєкції сонця. У колядках відбилася і християнська міфологема воску як “первосвітнього творива, призначеного з первовіку для церкви на свічі” (К. Сосенко); тут також заторкнута й міфо-ритуальні аспекти його застосування в контексті конкретних календарних (Різдва, Водохрестя, Великодня) та родинних (весільних) свят та урочистостей.

Першотворцем значно пізнішої темпорально міфопоетичної візії воскобійництва літературного походження та християнської міфологеми воску виступив у своїх “віршах та приповідях посполитих” український поет XVII – початку XVIII ст. К. Зиновіїв:

И воскобойникам еднак пишу похвалу:

Поневаж ся труждают на божю хвалу.

Свечи бо до церкве из воску бывають:

*Которых християне в церкви поставляють*¹⁴⁸².

¹⁴⁸² Зиновіїв К. Вірші. Приповіді посполиті / К. Зиновіїв. – Київ, 1971. – С. 148.

2. 2. РИТУАЛЬНЕ ЗАСТОСУВАННЯ ВОСКОВИХ СВІЧОК У КАЛЕНДАРНИХ ЗВИЧАЯХ

Серед ритуальних предметів, що упродовж тривалої історичної традиції використання набули різноманітного обрядового, магічного, захисного, лікувального призначення, чи не найперше місце за займаним статусом посідає воскова свічка. Свіча, знаменуючи собою духовне начало, яскраве духовне світло і чистоту в темряві невігластва, вважалась одним із найважливіших християнських символів. Запалення свічки в храмі в знаковому сенсі уособлювало розмову з Богом як головним небесним адресатом або ж його “заступником” – святим чи ангелом, а також освітлювало зусилля людини на шляху до Його духовного досягнення. Свічки здебільшого виготовлялись й освячувались у церкві перед великими “роковими” святами – Різдвом, Стрітінням, Великоднем, Спасом і отримували назви співзвучні з назвами самих свят – різдвяні, стрітенські, великодні, спасові. На поширену серед загалу думку, свічки, особливо ті, котрі відбули чин церковної посвяти у великі

свята чи використовувались в календарних обрядах, володіли неабиякими апотропейними, магічними і цілющими властивостями.

Святвечір. Воскова свічка власного виробу, наділена в очах народу чималою магічною силою, виступала невід’ємним атрибутом численних, здійснюваних українцями, календарних ритуальних дій. У багатьох етнографічних районах України вона була одним із важливих “персонажів” святвечірньої святкової містерії – як на стадії підготовки до неї, так і упродовж самого урочистого дійства. Свічка поряд з хлібом, медом та “пшеницею” (кутею) фігурувала в одному з елементів церемонії підготовки до передріздвяної трапези на Гуцульщині – обходу двору. Запаливши її, господар разом із кимось із членів сім’ї після заходу сонця тричі обходив хату, заглядав у хлів до худоби, де проказував молитву за її здоров’я: *“Аби миром ховала сі цалий рік”*¹⁴⁸³. Святвечірнє обходження худоби зі свічкою, хлібом (“крачуном”) з часником на рушнику та віншуванням: *“Подай, Біг, на щастя, на здоров’я, на тот Новий рік”* відбувалося і у лемків. Газда засвічував воскову свічку і всі чоловіки відвідували худобу, якій намазували хребти часником, щоб відігнати відьом, й годували сушеним вівсом зі свяченою сіллю, шматком проскурки, паски і крачуна¹⁴⁸⁴. Подекуди на гуцульсько-бойківсько-покутському суміжжі та Західному Поділлі (сmt. Битків Надвірнянського р-ну, присілок Камінець с. Ясень Горішній Калуського р-ну Івано-Франківської області, с. Прошова Тернопільського р-ну Тернопільської області) до середини ХХ ст. збереглися святвечірні обходи обійсть з ладаном, свічкою і хлібом з відвідуванням стайні та інших господарських приміщень¹⁴⁸⁵. У ритуальних обходах господарств, що виступали в якості охоронних обрядів, свічка використовувалась насамперед як

¹⁴⁸³ Онищук А. Народний календар. Звичаї й вірування прив’язані до поодиноких днів у році / А. Онищук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 16.

¹⁴⁸⁴ Сивицький М. Різдво / М. Сивицький // Лемківщина : земля – люди – історія – культура. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней, 1988. – Т. 2. – С. 104 ; Коковський Ф. Вибрані статті та оповідання / Ф. Коковський. – Тернопіль, 2010. – С. 102-103 ; Вархол Й. Архаїчні звичаї календарної та сімейної обрядовості русинів-українців Словаччини / Й. Вархол // Lemkowie, Bojkowie, Rusini – historia, współczesność, kultura materialna i duchowa. – Slupsk ; Zielona Góra ; Svidnik, 2015. – Т. 5. – S. 817.

¹⁴⁸⁵ Левкович І. Українські народні різдвяні звичаї / І. Левкович. – Лондон, 1956. – С. 18.

культовий предмет. Її функція в даному контексті виразно апотропейна: вона повинна вберегти людей і тварин від недуг та різних напастей протягом наступного року.

В іншому, виконуваному гуцулами цього ж вечора ритуалі, ця роль засадничо відмінна. Набравши в горщик по ложці кожної страви і взявши до рук засвічену свічку, господар тричі обходив “за сонцем” (що символізувало чистоту його намірів і звернення до добрих, світлих надприродних сил, оскільки колові оберти в напрямку руху сонця здавна наділені позитивною семантикою творення добра – У.М.) хату, а повернувшись в господу, ставив горщик на стіл і запрошував до вечері душі померлих ¹⁴⁸⁶. Гадаємо, що полум’я свічки, розвиднюючи душам предків шлях, аби не заблукали в непроглядній темряві, служило дороговказом у їх тривалій та нелегкій мандрівці з потойбічного світу до тієї домівки, яка була їм рідною за життя, а сам прихід відбувався за схемою послідовних бінарних пар в якості універсальних класифікаторів, що допомагали орієнтуватись у часопросторі: звідти // сюди, з темряви // до світла, з холоду // до тепла, з лісів, полів та боліт // до рідних осель.

Одним із компонентів підготовки до Святої вечері, що носила артикульований поминальний характер, було запрохування на неї померлих родичів, яких з кутею та свічками (як обов’язковими атрибутами з підкресленою медіативною спрямованістю) відвідували на цвинтарі. Так, на Бойківщині в минулому побутував звичай ходити перед Святвечором із свічкою та кутею (чи лише свічкою) на цвинтар, на гроби найближчих – батька чи матері (варіант – усіх померлих родичів). Кутю в мисці клали на гріб, а тоді запалювали свічку, яка мала згоріти до кінця (сс. Брошнів, Лецівка, Петранка Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області) ¹⁴⁸⁷. У с. Липа Долинського р-ну святвечірня практика відвідування цвинтаря із

¹⁴⁸⁶ Кутельмах К. Календарна обрядовість / К. Кутельмах // Гуцульщина : історико-етнографічне дослідження. – Київ, 1987. – С. 288.

¹⁴⁸⁷ Левкович І. Українські народні різдвяні звичаї / І. Левкович. – Лондон, 1956. – С. 17 ; Кочержук О. Моє рідне село Лецівка / О. Кочержук. – Львів, 2003. – С. 50 ; Ониськів М. Пісні бойківського села Петранка / М. Ониськів, Г. Книш, Д. Мельник. – Львів, 2013. – С. 45.

запаленням свічок зберігається донині ¹⁴⁸⁸. Ще перед вечерею (або вже після неї) відвідували цвинтар і подоляни, щоб засвітити свічку на могилі померлої рідні; свічка мала горіти цілу ніч ¹⁴⁸⁹. Аналогічно мешканці бойківсько-гуцульсько-покутського пограниччя та власне Покуття запалювали свічки на могилах померлих під час їх поминання у передріздвяний вечір ¹⁴⁹⁰. На Буковинській Гуцульщині (Вижниччина) також існувала практика ритуального запалювання свічок не лише в хатах, а й в місцях поховання померлих рідних ¹⁴⁹¹. На не позбавлену логічної стрункості й слухності думку І. Левкович, засвічення свічки на гробі вказує, кого саме запрошують на вечерю, а засвічення в хаті (не лише на столі, а й на підвіконні) – куди саме запрошені душі покійних родичів повинні сходитися.

Домінантна тема вшанування померлих предків на тлі виразного симбіозу поминальних та соціоінтегративних мотивів в контексті різдвяної обрядовості простежується у поширеній в деяких етнографічних районах України (Буковина, Покуття, Гуцульщина) ритуальній практиці перш ніж сідати до святкового столу, обдаровувати вечерею родичів, хрещених та сусідів, котрим її відносили обов'язково зі свічкою/свічками. Так, на Буковині було прийнято “*носити вічеру за поману*” або “*лагодити поманку*” (пожертву за душу мерця) – накладену у нову тарілку кутю, колач, медівник та свічку відносили родичам й сусідам, особливо

¹⁴⁸⁸ Дубина Р. Новорічний цикл свят народного календаря Східної Бойківщини / Р. Дубина // Джерела до української етнології. Матеріали польових досліджень. – Київ, 2011. – Вип. 1. – С. 136.

¹⁴⁸⁹ Бережанщина в спогадах емігрантів. – Тернопіль, 1993. – С. 343 ; Семенів В. Божиків. Село на перехресті століть / В. Семенів. – Львів, 2010. – С. 424.

¹⁴⁹⁰ Левкович І. Українські народні різдвяні звичаї / І. Левкович. – Лондон, 1956. – С. 17 ; Галайчук В. З духовної культури Богородчанщини : звичаї, вірування та повір'я, пов'язані зі світоглядними уявленнями про смерть і померлих / В. Галайчук // Міфологія і фольклор. – Львів, 2010. – № 3/4. – С. 47 ; Остапович В. Мальовниче село під горою (нариси з історії Ганусівки) / В. Остапович. – Івано-Франківськ, 2000. – С. 71.

¹⁴⁹¹ Грябан В. Обрядові дійства, пов'язані з вогнем у зимових обрядах та обрядах перехідного періоду (зустрічі весни) українців / В. Грябан // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці, 1998. – Т. 1. – С. 194.

немічним¹⁴⁹². На Гуцульщині та Покутті зазвичай заможніші господарі посиляли вечерю біднішим; взявши миску куті з медом, пироги, хліб (печиво) і свічку, газда обгортав усе новим рушником і відносив до хати сусідів, де запаливав свічку за померлих і залишав харч на столі (давав його “за прости Біг”), а сам відразу повертався додому¹⁴⁹³. У с. Задубрівцях Снятинського р-ну Івано-Франківської області святвечірнє частування бідніших членів сільської громади з неодмінним ритуальним супроводом воскових свічок характеризувалося локальними особливостями: газдиня брала по ложці кожної страви в окрему миску, зверху клала печений колач і стільки свічок, скільки налічувалося у родині покійних родичів й несла сусідам вечерю “за померлих”¹⁴⁹⁴. Встановивши вище семантику меду (куті) в аналогічному акціональному плані вияву, тут зупинимося на визначенні семантичного навантаження воскової свічки. У цьому не стільки етикетному жесті гостинності, як насамперед ритуальному акті передачі вечері зі свічкою, особливо запаленою, вбачаємо її медіативну та жертводавчу функціональну спрямованість, націлену на посередництво у нав’язуванні стосунків, життєво необхідних контактів у межовий період року як-от надвечір’я Різдва з насельниками потойбічного світу та принесення пожертви (поряд з медіаторною роллю сусідів чи убогих та жертвовною трапезою) вищим небесним силам і родинним предкам як заступникам та охоронцям їх земних нащадків.

Встановлення на столі посеред 12 ритуальних страв воскової свічки – своєрідний завершальний акорд цілоденної невсипущої праці всієї родини, яка готувала прихід Святої вечері як кульмінації всієї різдвяної обрядовості. Запалення господарем (чи господинею) святвечірньої свічі по всій Україні розглядалося як пролог самої вечері, сигнал до початку молитви: “*Перед тим, як сідати до вечері,*

¹⁴⁹² Буковинські говірки : хрестоматія діалектних текстів. – Чернівці, 2006. – С. 153 ; Павлюк М. Українські говори Румунії. Діалектні тексти / М. Павлюк, І. Робчук. – Едмонтон ; Львів ; Нью-Йорк ; Торонто, 2003. – С. 543.

¹⁴⁹³ Степовий О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / О. Степовий. – Б. м. – 1958. – Ч. 1. – С. 8 ; Дучимінська О. Різдвяні звичаї в селі Білоберезці / О. Дучимінська // Жіноча доля. – Коломия, 1935. – Чис. 1. – С. 3.

¹⁴⁹⁴ Захарук З. Фольклорні традиції села за дібровою / З. Захарук. – Снятин, 2006. – С. 11.

встаєм, засвічуєм свічечку, ставім там у бутылочку чи в хлібину встрикнем, молимося “Отче наш” (Полісся) ¹⁴⁹⁵; “на Святвечір господиня накривала стіл білим обрусом і ставила на ньому засвічену свічку. На столі ставили свічник або ліхтар з новою, ще не свіченою свічкою. Родина ставала до молитви” (Волинь) ¹⁴⁹⁶; “на покритому чистою скатерттю столі запалюють воскову свічку, покурять ладаном і, прочитавши молитву, сідають до вечері” (Середня Наддніпрянина) ¹⁴⁹⁷; “мій батько, як живі були, засвітять свічок, помоляться Богу й вечеряють” (Слобожанщина) ¹⁴⁹⁸; “господар запалює свічку, що стоїть на столі чи скрині, застелених обрусом, що означає віфлеємську зірку. Всі клякають до молитви”; “на столі запалювали велику свічку – символ віфлеємської зорі”; “на столі звичайно мусіло бути три калачі зі свічкою, яку світили до Святої вечері” (Поділля) ¹⁴⁹⁹; “на свята була свічка, на Святий вечір на столі ставили” (Опілля) ¹⁵⁰⁰; “коли до вечері все приготовлено, засвічена свічка, всі страви на столі – всі встають навколішки перед образами й голосно говорять щоденну молитву”; господар запалює свічку і вся сім’я вклякає перед іконами для молитви” (Покуття) ¹⁵⁰¹; “на середину столу

¹⁴⁹⁵ Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. Матеріали збрала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 2.

¹⁴⁹⁶ Петришин М. Звичаї та обичаї і рокові свята в Угнові / М. Петришин // Угнів та Угнівщина : історично-мемуарний збірник. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1960. – С. 254 ; Решетило Т. Різдво в Угнові (спогад) / Т. Решетило // Там само. – С. 262 ; Зап. У. Мовна 1 вересня 2004 р. у м. Львові від Сидоровського Ярослава Андрійовича, 1934 р. н., уродженця с. Сокіл (колись – Желдець) Кам’яно-Бузького р-ну Львівської області.

¹⁴⁹⁷ Максимович М. Дні та місяці українського селянина / М. Максимович. – Київ, 2002. – С. 137.

¹⁴⁹⁸ Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині / М. Дикарев // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1905. – Т. 6. – С. 138.

¹⁴⁹⁹ Oracki J. Zwyczaje i wierzenia ludowe na Podolu / J. Oracki // Znicz Podola. – Tarnopol, 1936. – № 1. – S. 10 ; Папіж В. Деякі релігійні обряди і звичаї Підгасччини / В. Папіж // Підгасцька земля : історично-мемуарний збірник. – Детройт, 1980. – С. 73 ; Скоропад В. Мої спогади (Релігійні і побутові звичаї та традиції) / В. Скоропад // Літопис Борщівщини. – Борщів, 1993. – Вип. 3. – С. 66.

¹⁵⁰⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 13.

¹⁵⁰¹ Святкові звичаї на Покутті // Жіноча воля. – Коломия, 1937. – Чис. 1/2. – С. 3; Савчук М. Від Пилипівки до Говіння / М. Савчук. – Коломия, 2003. – С. 18.

кладуть калач і свічки, які мають світитися під час усієї вечері” (Гуцульщина) ¹⁵⁰²; “запалює газда воскову свічку і притулює її до двох хлібів, що лежать посеред столу. Вся родина збиралася при свічці. Ми засвітювали свічку, бо кажуть, що в цей Святий вечір як би душі померлих сходяться сюда до родини вітки вони пішли, та й траба свічку засвітити, помолитися” (Буковина) ¹⁵⁰³; “як мають сідати вечеряти, запалять свічку а положать на стіл”, “усі збираються вичирати, свічку палят, сідають за стіл, помоляця і їдять” (рівнинне Закарпаття) ¹⁵⁰⁴; “перед самою вечерєю клякають уся перед святими образами і моляться (мовлять пацер). По молитві засвічують свічку та сідають доокола столу” (Лемківщина) ¹⁵⁰⁵; “на кожний Святий вечір горит свічка, запалили свічку, тоди клякали молитися, тоди сідали до вечері” (Надсяння) ¹⁵⁰⁶; “ще й Богу моліліся, свечьку светілі й Богу помолімся” (Підляшшя) ¹⁵⁰⁷.

Наведені свідчення, на наше глибоке переконання, дозволяють трактувати запалену святвечірню воскову свічку в загальному контексті різдвяної семантики (встановлення тимчасового, санкціонованого традицією, контакту представників світу живих з “тим” світом померлих предків з метою підтримання вселенського космічного ладу, календарної впорядкованості на противагу відчутному у цей момент хаосу, та особистого благополуччя) перш за все як посередника між людиною і вищими силами, до яких вона звертається під час молитви, прохаючи

¹⁵⁰² Дучимінська О. Різдвяні звичаї в селі Білоберезці / О. Дучимінська // Жіноча доля. – Коломия, 1935. – Чис. 1. – С. 2.

¹⁵⁰³ Купчанко Г. Народные обычаи, обряды и песни в Буковине русского народа / Г. Купчанко // Чтения в обществе истории и древностей российских при Московском университете. – Москва, 1876. – Кн. 1. – С. 531 ; Буковинські говірки : хрестоматія діалектних текстів. – Чернівці, 2006. – С. 153.

¹⁵⁰⁴ Обичаї на Святий вечір в Дубові. Зап. Й. Поповець // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1929. – Чис. 2. – С. 44 ; Українські закарпатські говірки : тексти / упоряд. та передм. О. Ф. Миголинець, О. Д. Пискач. – Ужгород, 2004. – С. 74.

¹⁵⁰⁵ Зошак М. Свят-Вечір і народні повір'я / М. Зошак // Наш Лемко. – Львів, 1937. – Чис. 1. – С. 10.

¹⁵⁰⁶ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 54.

¹⁵⁰⁷ Аркушин Г. Голоси з Підляшшя (Тексти) / Г. Аркушин. – Луцьк, 2007. – С. 343.

про небесне заступництво для живих та сподіваний вічний райський прихисток для душ померлих родичів, а також домагаючись їхньої прихильності як подавців основних життєвих благ, завжди актуальних для селянина – щедрого врожаю, приплоду та високої продуктивності домашніх тварин.

Подекуди на Гуцульщині (с. Старі Кути Косівського р-ну Івано-Франківської області) вважали, що для такої святочної пори найбільше надається свіча, сукана з ярого воску, виготовленого молодією сім'єю бджіл, яка ще не роїлася¹⁵⁰⁸ (символ ритуальної чистоти), оскільки вона найрезультативніше могла забезпечити необхідну ритуальну чистоту під час подолання кризової ситуації в момент проведення обряду, а в силу цього демонструвала надзвичайні люстраційні властивості.

Щодо тривалості горіння запаленої свічки, на переконання С. Килимника, в українців переважав погляд, що вона повинна світити цілу ніч¹⁵⁰⁹. Водночас, наші польові матеріали з Черкащини засвідчують повсюдне обмеження його тривалістю самої вечері (сс. Сахнівка, Ситники, Стеблів, Кірове, Набутів, Бровахи, Квітки, Миколаївка, Виграїв, Сотники, Завадівка Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Мошни Черкаського р-ну, сс. Озерище, Келеберда, Попівка, Горобіївка, Таганча, Беркозівка, Ковалі, Михайлівка, Гамарня, Лука Канівського р-ну, сс. Драбівці, Шабельники, Ковтуни, Мицалівка, Богуславець, Гельмязів, Хвильове-Сорочино Золотоніського р-ну Черкаської області)¹⁵¹⁰. Аналогічно на Покутті та подекуди на Надсянні (с. Залужжя Яворівського р-ну, м. Яворів Львівської області) свічка горіла упродовж всієї вечері; повечерявши, її гасили¹⁵¹¹. Мешканці Лемківщини, Бойківщини та

¹⁵⁰⁸ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 435. – Арк. 34.

¹⁵⁰⁹ Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні / С. Килимник. – Київ, 1994. – Кн. 1. – С. 25.

¹⁵¹⁰ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С.57 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 15, 28, 47, 56, 63, 70, 106.

¹⁵¹¹ Савчук М. Від Пилипівки до Говіння / М. Савчук. – Коломия, 2003. – С. 19 ; Розвадовський М. Моє лелечине село / М. Розвадовський. – Снятин, 2005. – С. 128 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 45, 55.

Буковини також категорично обмежували час горіння свічки лише вечерею. Так, лемки, задмухавши її полум'я, спостерігали за напрямом диму – якщо він йшов в сторону печі, то пророкував щасливий рік, коли стелився долівкою хати до дверей (або закрутився над столом), то віщував близьку смерть когось із домашніх або якесь інше нещастя, коли клубочився догори – повідомляв про весілля, а якщо йшов в сторону ліжка – про народження дитини ¹⁵¹². Аналогічне життєве прогнозування за напрямком диму святвечірньої свічки здійснювали й закарпатці: *“Кедь дим йде до дверей, та повідають, що до рока дахто із фамілії умре, а кедь йде до шпаргета (до печі – У. М.), та повідають, що буде свадьба”* ¹⁵¹³. У цьому виді керомантії знайшли вияв доволі прозорі світоглядні конструкції й аналогії у вигляді наступних логічних умовиводів: піч – осердя основних вітальних цінностей сім'ї та роду й їх продовження, символ домашнього вогнища, осередок благополуччя; двері – межа дому, в символічному контексті перетин якої синонімічний покиданню людиною родинного простору й навіть виходу за рамки земного існування; стіл – не лише символ сімейного добробуту, а й локус померлого; ліжка – знак шлюбного поєднання, номінатор народин та початкового місцеперебування немовляти.

Після завершення Святої вечері бойки задували свічку, що стояла посередині столу (хоча подекуди на Турківщині затискували вогонь пальцями), й пильнували за напрямком її диму: якщо він піднімався догори й розходився посередині хати – на добро і прибуток (*“ще нам тато буде довго жив”*), якщо опускався донизу і йшов до дверей – на погане, може й на смерть (*“ворожили на*

¹⁵¹² Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П. Г. Богатырев // Вопросы теории народного искусства / П. Г. Богатырев. – Москва, 1971. – С. 211 ; Reinfuss R. Śladami Lemków / R. Reinfuss. – Warszawa, 1990. – S. 51 ; Бугера І. Звичаї та вірування Лемківщини / І. Бугера. – Львів, 1939. – С. 22 ; Ossadnik H. Zwyczaje pogrzebowe doliny Oslawy, Oslawicy i Kalniczki / H. Ossadnik // Materjaly Muzeum budownictwa ludowego w Sanoku. – Sanok, 2001. – № 35. – S. 115 ; Різдвяні звичаї на Лемківщині // Жіноча доля. – Коломия, 1934. – Чис. 1. – С. 2 ; Коковський Ф. Вибрані статті та оповідання / Ф. Коковський. – Тернопіль, 2010. – С. 104.

¹⁵¹³ Рождественні звичаї в Краснім Броді. Зап. Е.Ашеншвандтнер // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1929. – Чис. 2. – С. 46.

вмируще”) ¹⁵¹⁴. Наприкінці вечері молилися й гасили свічку, яка горіла на столі, й буковинці. Усі дивилися, куди попрямує дим: якщо до хати, то буде прибуток у сім’ї, а якщо до дверей, це означало, що хтось з рідних має померти цього річ ¹⁵¹⁵. Подібно дим із загашеної свічки, що стелився низом (варіант – хилився в бік дверей або вікна), слугував попередженням покутянам про появу невдовзі мерця в родині ¹⁵¹⁶. Ця ж прикмета була відома українцям Надсяння: коли після вечері гасили свічку, то уважно спостерігали за напрямком диму – чи він йде на хату (догори), чи до порога (донизу). Якщо дим опускався в бік порога, то вважали, що *“хтось вмере, а то родина”* ¹⁵¹⁷. Це наочні приклади протікання мисленнєвого процесу в поняттях однієї з основних семантичних опозицій у слов’янській картині світу, бінарної опозиційної пари “верх” (наділеного символічними ознаками “хороший”, “благополучний”, “життєстверджуючий”) // “низ” (“поганий”, “неблагополучний”, “смертельний”).

Подекуди на **Підгір’ї**, Надсянні, Західному Поділлі вважали, що свічка, встромлена у хлібину, калачик чи миску зі збіжжям повинна згоріти повністю, тобто палати до тих пір, поки сама не погасне. Обов’язком господині було, запалюючи свічку, простежити, щоб вона добре розгорілася й не погасла, що віщувало б найближчого року смерть когось з родини: *“Свічку запалює господня і довго тримає сірника, щоби свічка не згасла, бо хтось вмере. В мої сестри в один вечір загасла, і вмерло на червінку двох синів. Як мама вмерли – так само свічка загасла. Коли свічка горит, є дуже веселий настрій”* (с. Рогізно Жидачівського р-ну

¹⁵¹⁴ Кміт Ю. Ще про Волосатий / Ю. Кміт // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1935. – Чис. 1. – С. 140 ; Різдвяні звичаї й пісні з села Веремінь Ліського повіту // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1938. – Чис. 10. – С. 52 ; Зборовський П. Різдвяний цикл свят за традицією села Верхнє Висоцьке на Турківщині / П. Зборовський // Народознавчі Зошити. – Львів, 2008. – № 1/2. – С. 52.

¹⁵¹⁵ Буковинські говірки : хрестоматія діалектних текстів. – Чернівці, 2006. – С. 159.

¹⁵¹⁶ Паньків М. “Мамко моя, зозуленько моя...” (Похоронно-поминальні звичаї і обряди на Покутті) / М. Паньків // Берегиня. – Київ, 2002. – № 1. – С. 40 ; Розвадовський М. Моє лелечине село / М. Розвадовський. – Снятин, 2005. – С. 128 ; Горошко Л. Польові матеріали з Покуття. 2013 р. / Л. Горошко // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 698. – Арк. 69.

¹⁵¹⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 22.

Львівської області)¹⁵¹⁸. Покутяни, спостерігаючи за полум'ям свічки висновували таке – коли вона горить рівно вгору, то всі хатні довго житимуть, а якщо вбік, то хтось з присутніх занедужає, а то й покине цей світ¹⁵¹⁹. Аналогічне повір'я характерне для народної традиції мешканців Західного Поділля: якщо запалена свічка передчасно погасне або дим із неї піде не догори, а низом у двері, це віщує лихий життєвий прогноз людині, яка її запалювала¹⁵²⁰. Окрім того, тут ясне світло запаленої святвечірньої свічки прогнозувало подальшу життєву перспективу родини (*“всі притомні рік переживуть”*, *“всі в родині будуть живі і здорові”*), а темне вказувало на неодмінне настання чиєїсь смерті¹⁵²¹. Як бачимо, виконані у правильний спосіб, з дотриманням усіх необхідних обрядових вимог керомантичні практики у вечір напередодні Різдва – час тимчасової відкритості двох полярних світів – реального та позаземного, живих та мертвих і тісного взаємопроникнення їх представників, ритуально визначений (санкціонований традицією) термін контактів з потойбіччям, силами Добра та Зла, сакральний час, коли привідкривалася таємнича завіса майбутнього, великою мірою були спрямовані на вирішення насущного, вічного людського питання – життя та смерті.

Народне тлумачення феномену запаленої на Святу вечерю свічки початку ХХ ст. ґрунтувалося вже виключно на християнських світоглядних категоріях. У 20-их рр. на Закарпатській Бойківщині респонденти П. Богатирьова пояснювали необхідність запалювати свічку наступним чином: *“Як в церкві мають горіти свічі в*

¹⁵¹⁸ Левкович І. Українські народні різдвяні звичаї / І. Левкович. – Лондон, 1956. – С. 17 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 36, 58 ; Смоляк П. Різдяна обрядовість Західного Поділля : трансформація традицій : дис. ... канд. іст. наук / П. Смоляк ; Ін-т народознавства НАНУ. – Львів, 2008. – С. 124.

¹⁵¹⁹ Савчук М. Від Пилипівки до Говіння / М. Савчук. – Коломия, 2003. – С. 18.

¹⁵²⁰ Витоки : матеріали фольклорної експедиції. – Тернопіль, 2010. – С. 7.

¹⁵²¹ Przynęk do etnografii galicyjskiego Podola. Materyaly zebrane przez W. Luczakowskiego, wydal J. Matyjów // Rocznik kółka naukowego Tarnopolskiego za r. 1892. – Tarnopol, 1893. – S. 145 ; Мицько В. Рекшин. Історико-красназавчий нарис / В. Мицько, М. Мицько. – Тернопіль, 2010. – С. 74.

честь Різдва Христового, так і вдома треба запалювати свічку”¹⁵²². Семантичне ототожнення палаючої свічки із вечірньою віфлеємською зірницею, що сповіщає про народження Сина Божого і вияскравлює нову, незаторкнуту наведеним вище народним поясненням грань християнської інтерпретації, характерне і для інших дослідників міжвоєнного періоду¹⁵²³. Аналогічну тезу про воскову свічку виключно як символ віфлеємської зорі, що згідно канонів християнського віровчення, вказувала дорогу східним царям, які йшли поклонитися новонародженому Ісусу, підтримують й деякі автори сучасних етнографічних розвідок¹⁵²⁴.

На нашу думку, первісна семантика горючої свічки в передріздвяну ніч є архаїчною за змістом й пов’язаною зі сприйняттям Різдва як дохристиянського свята, часу зимового сонцевороту. Полум’я свічки виступало проекцією сонячного проміння, що линуло з небес. Підтвердження цьому – збереження до середини минулого століття в деяких гуцульських селах архаїчного звичаю запалювати свічку за допомогою “живого” (сакрального) вогню, взятого, на народне переконання, безпосередньо з неба, від Сонця. Тому, засвічуючи свічку, господар промовляв: *“Світи, праведне сонце, святим душечкам і нам живим, грій землю-матінку, наші ниви, нашу худібку!”*¹⁵²⁵. Окрім того, у цьому ритуальному контексті чітко вимальовується поминальна семантика запаленої святвечірньої воскової свічки, на світло якої звідусіль сходяться до рідної домівки душі померлих родичів (*“як світитьсі свічечку, тоді вечеріють душі”*), а сама вона виступає символічною посередницею, медіатором між земним та небесним, світом живих та потойбіччям.

¹⁵²² Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П. Г. Богатырев // Вопросы теории народного искусства / П. Г. Богатырев. – Москва, 1971. – С. 211.

¹⁵²³ Різдвяні вірування і звичаї в с. Доманинцях. Зап. Ю. Штефанець // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1930. – Чис. 1/2. – С. 13.

¹⁵²⁴ Папіж В. Деякі релігійні обряди і звичаї Підгаєччини / В. Папіж // Підгаєцька земля : історично-мемуарний збірник. – Детройт, 1980. – С. 73 ; Рубіш Ф. Великі Лучки : історико-етнографічне дослідження / Ф. Рубіш, В. Рубіш-Чучвар. – Ужгород, 2007. – С. 420 ; Добрянська-Попович Г. Опарівка. Енергетика прадідівської землі / Г. Добрянська-Попович, О. Попович. – Львів, 2015. – С. 206.

¹⁵²⁵ Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні / С. Килимник. – Київ, 1994. – Кн. 1. – С. 25.

Новий рік (Василя). У низці українських етнографічних районів (Бойківщина, Гуцульщина, Покуття, Полісся) воскові свічки як необхідні ритуальні атрибути супроводжували святкування Нового року. Так, бойки цілу новорічну ніч, керуючись принципами магії подібності, світили свічки, “*аби велося в року так красно, як ся світит ясно*” (семантичне ототожнення світла та добра й життєвого добробуту) (с. Рибник Дрогобицького р-ну Львівської області) ¹⁵²⁶. На Гуцульщині побутовала церемонія очищення, а точніше взаємного підсилення очисних властивостей води та вогню як першоелементів світу за допомогою засвічених свічок перед ритуальним новорічним вмиванням: рано-вранці на Василя брали дівчина чи легінь хліб зі свічкою і ладану в черепок, приходили до води й набирали коновку. Вдома воду переливали у миску, краяли хліб і клали до неї з трьох боків гроші, волошки і милися тією водою. Нею кропили й худобу ¹⁵²⁷. На Західному Поліссі (Сарненський р-н Рівненської області) господар, здійснюючи ворожіння на приплід худоби, перед вечерею відвідував її з мискою куті, пирогом (паляницею) та засвіченою свічкою ¹⁵²⁸. Воскова свічка фігурувала як неодмінний завсідник святкового столу – покутяни увечері на “Василі” запалювали на ньому святвечірну свічку ¹⁵²⁹, а мешканці Полісся перед “Василієм” споживали урочисту вечерю, до початку якої господар запалював свічку перед іконою, після чого усі члени його сім’ї молилися й сідали до столу ¹⁵³⁰.

Водохресний Святий (Щедрий) вечір. Традиційні обходи селянських господарств (під час церемонії окроплення освяченою водою) з восковою свічкою як ритуальним символом практикувалися в окремих етнографічних районах України

¹⁵²⁶ Řehoř F. Kalendářik z národního života Bojkův / F. Řehoř // Zlatá Praha. – Praha, 1895. – № 44. – S. 522.

¹⁵²⁷ Онищук А. Народний календар. Звичаї й вірування прив’язані до поодиноких днів у році / А. Онищук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 26.

¹⁵²⁸ Пархоменко Т. Календарні звичаї та обряди / Т. Пархоменко // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 129.

¹⁵²⁹ Савчук М. Від Пилипівки до Говіння / М. Савчук. – Коломия, 2003. – С. 27.

¹⁵³⁰ Moszyński K. Polesie wschodnie / K. Moszyński. – Warszawa, 1928. – S. 224.

не лише на I, а й на II (Водохресний) Святвечір. Так, на Західному Поділлі (Підгаєччина) перед заходом сонця селянська родина виходила посвятити хату та все обійстя. Попереду крокував старший син і ніс в руках запалену свічку. За ним ступав батько з мискою свяченої води і кропилом ¹⁵³¹. А у с. Козярі Підволочиського р-ну Тернопільської області господар з дітьми, набравши в миску кутю, пирогів і голубців, книша та свічку, йшов до стодоли. Батько ніс книша та миску з їжею, а діти – свічку і свячену воду. У столоді газда малював коло, всередині – йорданський хрест, в центрі якого ставив миску. Свяченою водою він кропив усі кутки стодоли, а свічкою на дверях виводив димом хрестики. Далі процесія йшла кропити шопу, а потім хату ¹⁵³². Аналогічно на Щедрий вечір походилися й мешканці Волині: усі домашні з кутею, книшем, дідухом і свяченою водою обходили господарство, а господар ставив на усіх дверях хрестики крейдою, випалював свічкою хрести на одвірках й кропив свяченою водою хату, подвір'я, худобу ¹⁵³³. Схожі обрядові дії характерні для мешканців Покуття, у яких господар, узявши свяченої води та гілочку васильку (варіант – миску пампушків чи шматків хліба) й запаливши свічку, разом зі своїми домочадцями обходив обійстя, кропив усі приміщення свяченою водою і на кожних дверях ставив восковий хрестик ¹⁵³⁴. Ситуація розмежування простору за принципом бінарної опозиційної пари “своє” // “чуже” вимагала актуалізації знакової функціональності воскової свічки як проєкції вогню, дієвого оберегу, що посилював обрядову міць освяченої води, культурного символу, який володів катартичною спромогою, здатністю за участю всієї родинної спільноти як очищувати (випалювати полум'ям знаки-хрести), так і номінувати,

¹⁵³¹ Папіж В. Деякі релігійні обряди і звичаї Підгаєччини / В. Папіж // Підгаєцька земля : історично-мемуарний збірник. – Детройт, 1980. – С. 80.

¹⁵³² Левкович І. Українські народні різдвяні звичаї / І. Левкович. – Лондон, 1956. – С. 30-31.

¹⁵³³ Галайчук В. Різдвяно-водохресні свята в околицях Кременця / В. Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2009. – Вип. 14. – С. 234-235.

¹⁵³⁴ Бабій В. Серафинці (Янгорів). Етнографічні статті, спогади, всячина / В. Бабій, М. і В. Мулярчики. – Івано-Франківськ, 2001. – С. 68 ; Розвадовський М. Моє лелечине село / М. Розвадовський. – Снятин, 2005. – С. 132-133.

періодично оновлювати та “збирати” довкілля людини, освоєний нею простір, щоб тим самим в черговий раз упорядкувати загальний світолад у відповідальний момент святкування ключових з ритуального погляду точок року, що “відроджували” життя. Переломний момент відходу старого й настання нового року, коли після розпаду попереднього просторово-часового і речового континууму тенденцію до розчленування цілого змінювала тенденція до збирання, синтезування нового світу, якраз і був такою домінуючою точкою річного циклу, сприятливим часом для проведення охоронних для людини та її здобутку заходів.

Того ж дня гуцулки з самого ранку виготовляли з воску круглі хрестики і клали їх у коновку на “водицю”. Після охрещення води приліплювали на всіх чотирьох стінах хати, дверях, на входах до хліва, стайні, оскільки *“на ці хрестики ни маєт моци и путері ударити ані відьма, ні упирь, ні насланє, ані нієка ничіста сила”*¹⁵³⁵. Подібно до гуцулів, буковинці та покутяни на Щедрий вечір також робили з воску з захисною метою маленькі хрестики і ліпили їх на дверях всіх житлових та господарських приміщень, *“щоб їх обминала нечиста сила”*¹⁵³⁶.

На теренах багатьох українських етнографічних районів свічка обов’язково фігурувала і на святвечірньому святковому столі. Так, на Другий Святий вечір на Покутті, Опіллі та Західному Поділлі на столі з пісними стравами урочисто встановлювали й запалювали свічку (трійцю)¹⁵³⁷. Аналогічно лемки на Щедрий вечір на хліб клали свічку; усі присутні клякали і мовили “пацер”, засвічували свічку і сідали до столу¹⁵³⁸. Мешканці Бойківщини на Другий Святий вечір кропили

¹⁵³⁵ Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – С. 30.

¹⁵³⁶ Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине / Г. Купчанко // Записки Юго-Западного отдела импер. Русского географического общества. – Киев, 1875. – Т. 2. – С. 349 ; Розвадовський М. Моє лелечине село / М. Розвадовський. – Снятин, 2005. – С. 132.

¹⁵³⁷ Савчук М. Від Пилипівки до Говіння / М. Савчук. – Коломия, 2003. – С. 28 ; Мохорук Д. Село моє Топорівці: історико-краєзнавчий та етнографічний збірник / Д. Мохорук. – Косів, 2008. – Т. 6 : Етнографічний образ села. – С. 147 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 13 ; Кушнір В. Товсте – містечко в Медоборах / В. Кушнір. – Брошнів, 2009. – С. 59, 74.

¹⁵³⁸ Зошак М. Свят-Вечір і народні повіря / М. Зошак // Наш Лемко. – Львів, 1937. – Чис. 1. – С. 10.

у хаті свяченою водою і сідаючи до столу, світили свічку¹⁵³⁹. У вечір перед “Крещенієм” поліщуки готувались до святкової вечері, настанню якої передувало запалення свічки перед іконою й спільне читання молитви¹⁵⁴⁰. Так, у с. Берестя Дубровицького р-ну Рівненської області на “Терпуна”, як називали переддень Водохрестя, “світять свічку да приходять до хати, варять вечерю, помоляца Богу, садяца вечерять да засвітять свічку... Хрестики свічкою на бальци робили та записували на дверях чи на столі чи на вокні”¹⁵⁴¹. Аналогічно на Голодну кутю перед Водохрещем при запалених свічках вечеряли українці Одещини¹⁵⁴². Подібно на Слобожанщині у навечір’я Богоявлення запалювали свічки перед іконами, молилися Богу й засідали за святковий стіл¹⁵⁴³.

Водохреще. Надзвичайно насиченою виявилася ритуальна семантика воскової свічки у відзначенні мешканцями значної частини українського етнографічного масиву (Покуття, Гуцульщина, Бойківщина, Поділля, Середня Наддніпрянщина) Водохрестя (Йордану), у яких поряд із свяченою водою – чинником благословення і здоров’я, в центрі йорданського дійства перебувала трійця.

К. Мрочко в описі Снятинщини (Покуття) кінця XIX ст. вперше в етнографічній літературі спинився на визначенні та знаковій ролі трійці в йорданському контексті: “Трійця – трираменна воскова свічка, яку вкладають у дерев’яний свічник, прикрашають її сушеним зіллям, хусткою, прядивом, герданами. З нею іде господар на посвячення води і вмочує горючу трійцю тричі в посвячену

¹⁵³⁹ Дубина Р. Новорічний цикл свят народного календаря Східної Бойківщини / Р. Дубина // Джерела до української етнології. Матеріали польових досліджень. – Київ, 2011. – Вип. 1. – С. 137.

¹⁵⁴⁰ Moszyński K. Polesie wschodnie / K. Moszyński. – Warszawa, 1928. – S. 224.

¹⁵⁴¹ Толстая С. Полесский народный календарь / С. Толстая. – Москва, 2005. – С. 248.

¹⁵⁴² Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова, В. М. Поломарьов. – Одеса, 2010. – С. 120.

¹⁵⁴³ Дневник народных праздников Харьковской губернии // Харьковский сборник. – Харьков, 1887. – Вып. 1. – С. 73.

воду. З нею господар повертається додому”¹⁵⁴⁴. Схожий опис трійці подав О. Воропай: “У деяких місцевостях Поділля та в Гуцульщині в цей день святять “трійцю” – три свічки, зв’язані квітчастою хусткою, намистом і барвистими стрічками. До цього ще додають пучки червоної калини та сухих квітів – безсмертників або васильків. З “трійцею” йдуть на “Йордань” переважно жінки і дівчата. Під час Богослуження “трійця” запалюється від свічок, що горять на престолі. Коли вода вже посвячена, то перед тим, як іти додому, “трійцю” гасять, занурюючи свічку в ополонку, де відбувалося свячення води”¹⁵⁴⁵. Подібну дефініцію навів М. Бажанський у сучасній гасловій енциклопедії, побудованій на етнографічних матеріалах з Покуття¹⁵⁴⁶.

Наведені формулювання підтверджуються й численними польовими записами, здійсненими нами в різних куточках Карпат і Прикарпаття. Інформатори пригадують, що висушеним зіллям – васильком, барвінком, калиною, стрічками, герданами і силянками прибирали трійцю на Покутті (сс. Русів, Стецева Снятинського р-ну, сс. Торговиця, Вікно, Серафинці Городенківського р-ну, сс. Бортники, Живачів Тлумацького р-ну Івано-Франківської області), Гуцульщині (с. Пістинь Косівського р-ну Івано-Франківської області), Бойківщині (с. Росточки Долинського р-ну Івано-Франківської області)¹⁵⁴⁷. Під час експедиційного виїзду у с. Торговицю в оселі старого пасічника ми натрапили на дбайливо збережену трійцю. Відомості про посвячення трійці на Йордан маємо з багатьох покутських (сс. Іллінці, Джурів, Задубрівці Снятинського р-ну, с. Довпотів Калуського р-ну Івано-Франківської області), гуцульських (с. Білі Ослави, смт. Делятин Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області) та бойківських (смт. Славськ,

¹⁵⁴⁴ Mroczko K. Śniatyńszczyzna / K. Mroczko // Przewodnik Naukowy i Literacki. – Lwów, 1897. – S. 299.

¹⁵⁴⁵ Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ, 1991. – Т. 1. – С. 173.

¹⁵⁴⁶ Бажанський М. Творчий динамізм патріотизму моїх земляків : гаслова енциклопедія / М. Бажанський. – Детройт, 1983. – С. 38.

¹⁵⁴⁷ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 137.

сс. Підгородці, Тухля Сколівського р-ну Львівської області) сіл. Трійця відзначалася доволі великими розмірами – висотою 25-30 см, а іноді й до 60-80 см і товщиною 20-30 см. До неї ставилися з належною пошаною, зберігаючи на полиці під іконами цілий рік й запалюючи в разі потреби.

До локальних особливостей Покуття належало побутування тут поряд з трираменними трійцями одинарних грубих йорданських свічок, які фігурували під назвою “тріци”. Ось як відмінності між ними окреслив респондент Д. Маланчук з с. Стецева Снятинського р-ну: *“Трійця – то три свічки, стоять в підсвічнику, тут довкола квіти сушені, а зверху зілля, стрічки. Тріца – одна свічка, вже грубша, її вбирали як дівчину в спідничку”*. Повторення основного атрибуту “тріци” – однораменної свічки, причепуреної як дівчина, превалює в поясненнях й інших інформантів-покутян. Побутування однораменних йорданських свічок на Покутті засвідчують також О. Клодницький¹⁵⁴⁸ і О. Воропай (псевдонім О. Степовий)¹⁵⁴⁹. Останній з цього приводу зазначав: *“На Покутті в цей день (Водохреща – У.М.) святять трійцю, що робиться з сухих квітів, пучків калини, намиста, хустки, а зверху одна велика свічка (в церковній трійці – три свічки). З цією “трійцею” усі йдуть на “Йордань” і під час Служби Божої запалюють свічку від “священного вогню”. Після відправи трійцю гасять в тій ополонці, де святилася вода”*.

Спостерігалася помітна різниця у подальшій локації обох свічок після освячення: в той час, як трійцю відразу забирали додому, “тріца” залишалася стояти в церкві аж до Стрітєння, коли її відносили до господи, де за сволюком зберігали весь рік. Цікаво, що термін “тріца” на позначення одинарної йорданської свічки (“тріца”, у якій перебуває свічка, це – букет засушених квітів, які внизу пов’язані хусткою) широко побутував у минулому в українців Буковини та Молдови (територія колишнього Хотинського повіту), де після повернення вранці з церкви в

¹⁵⁴⁸ Клодницький О. Народний побут, звичаї і фольклор Товмаччини / О. Клодницький // Альманах Станіславівської землі. – Нью-Йорк ; Торонто ; Мюнхен, 1975. – С. 884.

¹⁵⁴⁹ Степовий О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис / О. Степовий. – Б. м. – 1958. – Ч. 1. – С. 33-34.

день Хрещення жінки робили на стелі хати хрести горючою свічкою, уткнутою у “тріцю”, щоб вселити у домашніх сміливість до вовків ¹⁵⁵⁰.

Недивлячись на суттєві розходження щодо форми та локусу, рольові функції обох видів йорданських свічок наближені й доповнюють одна одну. До них належали – профілактика та лікування недуг людей і тварин (підкурювання при наривах і переляках), відвертання “тучі” і граду, під час яких запалювали свічки, участь у ворожіннях і чаклуваннях, запобігання сварок у сім’ї, вкладання до рук умираючим, аби полегшити смертні муки. Бойки, підкурюючи недужого з усіх боків сушеними лікарськими травами, запаленими в місці від полум’я йорданської свічки, примовляли: *“Як люде з Ардану ся розходят, так най від тебе всьо зло розійдеся”* ¹⁵⁵¹ (яскравий приклад контактної та імітативної магії).

Йорданське святкування із центральною церемонією водосвяття з трійцями на Гуцульщині відбувалося так: зі свічками йшли на “Ардан” переважно жінки – дружини пасічників, рідше самі чоловіки-бджолярі. Під час Богослужіння трійці запалювали від свічок, що горіли на престолах. Після завершення відправи багатолюдна процесія рушала до річки. Тут, освятивши воду, священник брав трійці й після слів “Велий еси Господи” * занурював їх в “Ардан” (ріку). Після цього пасічники відносили свічки до церкви, де вони стояли аж до Стрітєннєя ¹⁵⁵². Дещо інші, розлогіші деталі святкування празника Богоявлення Господнього з виокремленням обрядової функціональності трійць навів В. Шухевич: *“Дома зладжує таздиня таку саму тайну вечеру, як на съвятий вечір різдвяний, а тазди*

¹⁵⁵⁰ Несторовский П. Бессарабские русины : историко-этнографический очерк / П. Несторовский. – Варшава, 1905. – С. 135.

¹⁵⁵¹ Řehoř F. Kalendářik z národního života Vojkäv / F. Řehoř // Zlatá Praha. – Praha, 1895. – № 44. – S. 522.

* До речі, перша у церковній літературі згадка про хрестоподібне освячення води священником трьома запаленими свічками після виголошення молитви “Великий еси Господи і чудні діла твої” фігурує у Почаївському “Требнику” 1771 р.

¹⁵⁵² Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П. Г. Богатырев // Вопросы теории народного искусства / П. Г. Богатырев. – Москва, 1971. – С. 225 ; Влад М. Стрітєннє : книжка гуцульських звичаїв і вірувань / М. Влад. – Київ, 1992. – С. 118 ; Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – С. 31.

лагодять трійці, які кладуть у хаті серед стола... Другого дня на сам Йордан... ідуть усі, що лиш можуть, до церкви, а звідси газди з трійцями заженими на водосвяте... По скінченій церемонії церковній мачає священник трійці, які єму газди подають, у свячену воду, потім газди їх вдруге засьвічують... З засьвіченими трійцями вертають газди до хати, де над столом роблять три хрестики димом із свічок, опісля гасять трійцю і кладуть її серед стола..."¹⁵⁵³. Не лише гуцули, а й буковинці поверталися з йорданського святкування на ріці зі свічками-трійцями¹⁵⁵⁴.

П. Богатирьов розглядав гасіння трійць у воді як звичайну пожертву, призначену Богу від зібраного у полі. Домінуючим мотивом цього твердження виступає християнська інтерпретація воску як офіри визначеному небесному адресатові. Архаїчніший пласт народних вірувань заторкнув Ф. Потушняк, зафіксувавши на Закарпатській Гуцульщині звичай на "Водоши" вирубувати хрест на льоду, а проруб обліплювати восковими свічками, аби бджоли залишалися у господарстві й приносили приплід та достаток меду¹⁵⁵⁵. Свічки автор цілком справедливо кваліфікує як жертву, але не християнському Творцеві, а позачасовому Абсолюту, тій невідомій та невловимій духовній субстанції, "что горазд дае" й від якої залежить майбутній життєвий сценарій кожної людини.

Схожа урочиста процесія із запаленими свічками і хоругвами, очолювана священником, що виходила з церкви і простувала до ріки, відбувалася на Лемківщині. Священик святив воду в ополонці, занурюючи до неї хрест і трійці. З цього моменту звичайна вода перетворювалась на цілющу, йорданську. Віск, який скрапував зі свічок, вважався оберегом, тому його згодовували коровам, аби

¹⁵⁵³ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1904. – Т. 7. – С. 25.

¹⁵⁵⁴ Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине / Г. Купчанко // Записки Юго-Западного отдела импер. Русского географического общества. – Киев, 1875. – Т. 2. – С. 349.

¹⁵⁵⁵ Потушняк Ф. Вода, земля и воздух (в народном верованю) / Ф. Потушняк // Зоря-Најнал. – Ужгород, 1942. – Чис. 2/3. – С. 354.

захистити від відьомських підступів ¹⁵⁵⁶. Подібним чином занурювали у воду й гасили трійці і бойки, які, до того ж, в час йорданської церемонії освячення води прагнули зловити краплю воску, що скапував зі свічок, занурених у воду. Ця дія, на думку пасічників, сприяла доброму веденню та інтенсивному розмноженню бджіл (сс. Крушельниця, Тухля, смт. Славськ Сколівського р-ну, с. Розлуч Турківського р-ну, с. Виців Старосамбірського р-ну Львівської області) ¹⁵⁵⁷. Близьке до наведеного повір'я, що великий пожиток з бджіл (значну кількість роїв) матимуть ті, що наловлять якнайбільше воску з йорданських свічок при освяченні, зустрічаємо на теренах Волині та Полісся ¹⁵⁵⁸. Віск трійці служив запорукою багатого медозбору.

В аналогічну до лемківської та бойківської святкову йорданську процесію, що відвідувала найближчі водні джерела, гуртувались віряни Надсяння. Сучасні респонденти охоче поділилися з автором напрочуд одноставними етнографічними подробицями як щодо зовнішнього вигляду, так і особливостей ритуального застосування посвячених свічок-трійць з обов'язковою ловлею краплин воску, що скрапували із занурених у воду трійць після освячення води священиком, яку практикували у першу чергу пасічники, а також усі бажаючі позбутися недуг: *“На Йордан робили трійці в церкві, була процесія на Йордан, то несли трійці в руках, священик гасив в воді, лапали люди дуже”* (с. Липовець); *“трійці робимо на Йордан, є процесія з трійцями, і гасят у воді, і лапают віск люди”* (с. Лужки); *“роблять трійці з воску в церкві, три свічки, є держак, ручка, що там стоїть три свічки, прикрашені, прив'язують шпарагу, цвітки, щоб то гарно, як відправляє, бере свічку, пхає у воду”* (с. Лужки); *“в церкві є воскові свічки, трійці, воду як святять, по воді лапают як капає”* (с. Віжомля); *“трійці роблять, як йде процесія, несуть, потім*

¹⁵⁵⁶ Reinfuss R. Śladami Lemków / R Reinfuss. – Warszawa, 1990. – S. 54.

¹⁵⁵⁷ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 139.

¹⁵⁵⁸ І. С. Я. Йордан в Яструбичах / І. С. Я. // Надбужанщина, Сокальщина, Белзчина, Радехівщина, Камінецьчина, Холмщина і Підляшшя : історико-мемуарний збірник. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1986. – Т. 1. – С. 458 ; Дмитренко А. Продукти бджільництва в обрядовому житті Волині і Полісся : воскова свічка / А. Дмитренко // Етнічна історія народів Європи. – Київ, 1999. – Вип. 2. – С. 37.

гасять і ставлять в церкві” (с. Новосілки); “трійці-свічки були на Йордан. Процесія йшла, старші чоловіки несли свічки, в воду кидали, вона загасне, лапали каплі зі свічки, бо гадає, що рій далеко не піде, щоб далеко не йшов, крутився коло того воску. На Йордан ті свічки ловили, а прикмета була на весну під час роїння, щоб вони не втікали” (с. Глиниці); “на Йордан трійці гасят в церкві, лапают ті каплі” (с. Бунів); “на Йордань трійці є з воску, ми йдем на ріку, на став, там священник світить водицю і ті трійці з воску, вони мають загаснути в воді, лапают ті каплі, ті каплі тримали” (с. Мужилівичі); “на Йордан були трійці, світили воду, трійці пхали в водицю, священник брав по три свічки, трійці, священник світив воду, від кожного брав, троє чоловік стояло, так пхав у воду, троє людей мало три докупи свічки, прикрашені квітами сушеними. Лапали той віск, що капав з трійць, то помагає від страху. Кожен, хто більше злав, то добре було, то дуже помагав той віск, як від хвороби зливали” (с. Ліснівичі Городоцького р-ну Львівської області); “на Водосвяття великі були трійці, три свічки світили, Свята Трійця, три стояли і священник правив, запихав у воду, ловили ті каплі як світили воду” (с. Новий Яр); “в церкві на Йордан були трійці, священник правив, була процесія, світили воду на ріці, священник опускав свічки в воду, гасив їх в воді, три рази, капали ті свічки. Било так свічка і біла прикрашена квітами сушеними” (с. Залужжя); “на Йордань, коли світять воду, то тільки воскові свічки гасят, трійці, три докупи зліплені, сушеними квітами прикрашені. Як гасит священник трійці, капає віск, лапают люди віск – ніби кропити пасіку навколо тою водою” (с. Цетуля); “на Йордан були свічки – трійці в церкві, їдна така довша, а тії так попросту зліплені, прикрашені сушеними квітами, троє людей несло – по три свічки, як священник воду світив, в кожного мусів взети трійцю і відчитувати молитву, і пхав в воду і віддавав. І так всі три трійці” (м. Яворів); “на Йордан, то трійці з воску робили, до церкви робили, три свічки вкупі, хто чим прикрашав, хто шпарагою, хто квітами. В воді гасили, лапали колись ті каплі з воску” (с. Калитяки); “трійці на Йордан є в церкві, з пчолиного воску, не дуже великі, три свічки стоїт” (с. Поруби – усі Яворівського р-ну Львівської області) ¹⁵⁵⁹.

¹⁵⁵⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 5, 7, 8, 12, 14, 16-17, 24, 30, 36, 44, 45,

На Покутті у йорданському водосвятті домінуючу роль відігравали не трійці, а однораменні свічки, що на Снятинщині та Тлумаччині звалися “тріци”, які несли всі учасники походу. Трійцю мав лише священик ¹⁵⁶⁰. Тотожний обрядовий акцент був характерною рисою хрещенського дійства й окремих місцевостей Західного Поділля (Борщівський, Заліщицький р-ни Тернопільської області), де церковна відправа відбувалась дуже рано, після чого усі мешканці села з трійцями вирушали хресним ходом до Дністра. Селяни здебільшого тримали поодиночі трійці (лише багатші мали триєдині свічки). Церковні трійчасті свічки були обвинуті стрічками (“биндами”), а селянські складала одна товста свічка, убрана внизу наче дівчина у спідничку, з прикрасами навколо. Священик освячував воду в ополонці, вкладаючи до неї срібний хрест і гасячи у ній три запалені горючі в час відправи, трійці. Усі намагалися зберегти вогонь трійці, аби дійти з ним додому. Нею робили хрест на сволюку, а також підсмалювали дітям чуби від страху ¹⁵⁶¹. На Підгаєччині (Тернопільщина) церковну процесію очолювали чотири дівчини, що несли хрест, хоругви по обох боках, а всередині великі образи. За ними – три трійці з бджолиного воску, що їх тримали в руках лише найшанованіші чоловіки громади. Акт посвячення води виглядав наступним чином: священики благословили воду, занурюючи у неї запалені трійці ¹⁵⁶². У Шаргородському р-ні Вінницької області (с. Зведенівка) селяни переважно йшли на Йордан з повноцінними трійцями (“*три свічки і зіллям убрані*”). Присутні на Водохресті повертались з запаленим вогнем

53-54, 55, 63, 65.

¹⁵⁶⁰ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 139 ; Степовий О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / О. Степовий. – Б. м. – 1958. – Ч. 1. – С. 33.

¹⁵⁶¹ Колтатів С. Сільськогосподарсько-релігійний календар вільховеччан або ж рік у обрядах, звичаях, обичаях, ворожіннях, віруваннях, роботах та розвагах / С. Колтатів // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 к. – Т. 11. – Арк. 70 ; Колтатів С. Знання та вміння вільховеччан. Медицина вільховеччан / С. Колтатів // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 в. – Т. 4. – Арк. 110 ; Зозуля Н. Йорданські свічки-“тріци” / Н. Зозуля // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2009. – № 4/5. – С. 83.

¹⁵⁶² Папіж В. Деякі релігійні обряди і звичаї Підгаєччини / В. Папіж // Підгаєцька земля : історично-мемуарний збірник. – Детройт, 1980. – С. 83-84.

додому, де трійцями смалили хрести дітям на голові, щоб ті не боялись вовків ¹⁵⁶³. Трійці, прикрашені квітами (васильком, гвоздикою) та стрічками донині присутні у подільському водосвятті (Вінниччина). Сучасні респонденти повідомляють: *“Становиш у ту трійцю свічку і хрестик, і обв’язуєш лентою, і йдеш на Богоявленіє, як батюшка святе воду і святе нам трійцю. То не хазяйка, як у церкві стоїть без трійці”* ¹⁵⁶⁴.

На території Середньої Наддніпряниці в центрі святкового дійства на “Ордання”, що традиційно відбувалося на водоймі, де з льоду вирубували хрест, поряд із свяченою водою також віддавна перебувала трійця (хоча згодом здебільшого фігурувала одинарна воскова свічка). Маємо свідчення Н. Арандаренка середини ХІХ ст. з Полтавщини, що *“в день Крещенія несут в церковь свечи желтого или зеленого воска, сложенные тройцеобразно и сплетенные в один конец, украшенные засушенными душистыми травами и цветами, большей частью из васильков”* ¹⁵⁶⁵ та П. Чубинського кінця ХІХ ст., що на Водохреще *“багато чоловіків і жінок під час водосвяття тримають потрійні свічки в ознаменування Пресвятої Трійці”* ¹⁵⁶⁶. Важливу обрядову семантику йорданських “трійць” з воску у церемонії відзначення Водохрестя на Звенигородщині продовжує фіксувати на початку ХХ ст. А. Кримський: *“Рано йдуть до церкви. А найбільше йдуть і їдуть і вивозять дітей прямо на горданю. Як прийде піп, то пасічники з трійцями з васильків стають рядами перед вівтарем (з льоду), а піп править у вівтарі. За пасічниками стоять чоловіки й парубки з поставниками. Як вийде піп святити, то пасічники стають коло попа впереді*

¹⁵⁶³ Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1/3. – С. 173.

¹⁵⁶⁴ Українські східнослов'янські говірки : сучасні діалектні тексти. – Луганськ, 2011. – С. 121.

¹⁵⁶⁵ Арандаренко Н. И. Записки о Полтавской губернии, составленные в 1846 г. в 3 ч. / Н. И. Арандаренко. – Полтава, 1849. – Ч. 2. – С. 223.

¹⁵⁶⁶ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т. 3. – С. 4.

гордані, а з поставниками чоловіки – з правого боку гордані, парубки – з лівого боку. Як заспівають гордані, то на чотирьох кутках гордані рубають разом ополонки, так щоб вода в одну хвилину наповнила всю горданю. Під бере трійці в пасічників і вмочає в воду, в той мент стріляють з рушниць, “прогоняють колядку”¹⁵⁶⁷. Результати сучасних польових обстежень, здійснених на Черкащині, виявляють у глибинних пластах колективної пам’яті нашого народу уже ту обрядову ситуацію, коли кожен приходив на церемонію з однією восковою свічкою, запалюючи її в момент освячення води; цю свічку зберігали вдома, інколи засвічуючи (сс. Попівка, Горобіївка, Мельники, Лука Канівського р-ну, с. Ковтуни Золотоніського р-ну)¹⁵⁶⁸. Ось як посвячення свічок на Йордан згадує старожилка с. Ковтуни Катерина Зоря: “На Водохрестя у церкві правиться, рубали на річці ополонку і становили хрест з льоду і обливали квасом із червоних буряків, і стояв той хрест. І там ото святили воду і правили коло того хреста. Якщо вітру нема, що не тухнуть, то правиться, і стоять, і свічки держать, а кожний свою свічку забирає додому. А тоді вона лежить удома. У нас на Водохрестя по одній свічці тримали, свічки були з воску”. Освячену йорданську свічку в окремих випадках використовували як засіб лікування “пристріту” корів – запалювали і тричі обходили з нею навколо тварини, читаючи “Отче наш” (с. Межиріч Канівського р-ну). На Полтавщині її димом підкурювали хворих, що страждали від головної болі та рожі, а саму свічку тримали у пасіці задля доброго роїння бджіл¹⁵⁶⁹. На Водохреще під час освячення води українці Ворожнічини (Слобожанщина), особливо заможніші, тримали в руках і звичайні воскові свічки, і трійці, сплетені між собою¹⁵⁷⁰.

¹⁵⁶⁷ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного і діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 274-275.

¹⁵⁶⁸ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С.58 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 47.

¹⁵⁶⁹ Арандаренко Н. И. Записки о Полтавской губернии, составленные в 1846 г. в 3 ч. / Н. И. Арандаренко. – Полтава, 1849. – Ч. 2. – С. 223.

¹⁵⁷⁰ Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині / М. Дикарев // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1905. – Т. 6. – С. 116.

Після водохрестя усі присутні на ньому повертались до своїх домівок. З посвяченою свічкою (“трійцею”), яка володіла значним апотропейним та катартичним потенціалом, український господар з Середньої Наддніпряни та Покуття спочатку заходив у пасіку до бджіл, аби обкурити нею комах і поставити хрестики на вуликах, а вже потому обходив усе обійстя, випалюючи вогнем свічки хрестики у хаті (на сволюку, дверях), сінях та господарських будівлях – “щоб лихо минало”, “щоб нічо не напало”¹⁵⁷¹. Горючою “трійцею” викурювали на сволюку в хаті хрест подоляни¹⁵⁷². У с. Лісовичі Городоцького р-ну Львівської області на Йордан робили свічкою хрестики на хатах¹⁵⁷³. Подібно і гуцули виводили димом від посвяченої свічки хрести на сволюку і над столом, за яким відбувалася ритуальна трапеза. Нею також обкурювали хату, усіх домашніх та худобу, щоб “ніщо зле не чіплялося”¹⁵⁷⁴. П. Богатирьов, коментуючи цей гуцульський звичай, висловив припущення про його спрямованість на захист від “нечистого” і тісний зв’язок з церковними обрядами. Аргументом на користь висловленої дослідником думки про існування такого зв’язку (хоча й з іншим семантичним наповненням) є християнського змісту народне трактування українцями Закарпаття димлених хрестів, як зроблених на честь охрещення Ісуса Христа в Йордані¹⁵⁷⁵. Але все ж крізь пізніші християнські світоглядні нашарування проглядається первісне тло семантики обходів господарств з засвіченою трійцею і випалювання її полум’ям

¹⁵⁷¹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 434. – Арк. 43, 55 ; Мрочко К. Снятинщина. Причинки до крайової етнографії / К. Мрочко. – Детройт, 1977. – Ч. 1. С. 48 ; Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С. 58.

¹⁵⁷² Зозуля Н. Йорданські свічки-“трійці” / Н. Зозуля // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2009. – № 4/5. – С. 83.

¹⁵⁷³ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 37.

¹⁵⁷⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 435. – Арк. 33 ; Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1904. – Т. 10. – С. 204 ; Кутельмах К. Календарна обрядовість / К. Кутельмах // Гуцульщина : історико-етнографічне дослідження. – Київ, 1987. – С. 292.

¹⁵⁷⁵ Росоха С. Водош, Богоявлення / С. Росоха // Наш рідний край. – Тячево, 1929. – № 5. – С. 146.

знаків-хрестів як виразно очищувальної, в якій сконденсовано несхитну віру в катартичну міць вогню. Існує наступне припущення щодо первісної семантики хреста як надзвичайно поширеної в орнаментиці та символіці фігури: він зображає знаряддя для добування вогню тертям, оскільки іскра з'являлась на перехресті двох шматків дерева. Саме тому вважають, що хрест став символом світла, а в кінцевому підсумку і життя ¹⁵⁷⁶, точкою перетину різних його сутнісних вимірів.

Під час практикованих мешканцями Карпат, Покуття, Поділля та Волині обходів господарств зі свяченою водою і свічкою, вони ліпили на воротах, дверях комори, стайні, на вуликах, у хаті на стелі, сволоку, іконах воскові хрестики, посвячені на йорданській службі. У покутському селі Стецева Снятинського р-ну Івано-Франківської області ще донедавна існувала традиція, що дружини пасічників виготовляли чимало воскових хрестиків і роздавали їх у церкві односельцям ¹⁵⁷⁷.

Не ставлячи під сумнів твердження С. Килимника про переважне виготовлення в історичній ретроспективі трираменних свічок перед Спасом та Чистим четвергом більшістю українців ¹⁵⁷⁸, все ж зазначимо: опрацьований нами польовий та літературний матеріал дає підставу констатувати, що трійці на значній частині української етнографічної території (Карпати, Прикарпаття, Західне Полісся, Поділля) сукали в основному напередодні Йордану ¹⁵⁷⁹.

Сьогодні важко реконструювати первісний зміст феномену трійці, відомий нашим далеким предкам. Існує думка, що одна з цих свічок належала небесному божеству – сонцю, друга – душам померлих, а третя – живим й усьому живому. За

¹⁵⁷⁶ Иванова Ю. В. Обрядовый огонь / Ю. В. Иванова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – Москва, 1983. – С. 117.

¹⁵⁷⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 434. – Арк. 53.

¹⁵⁷⁸ Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні / С. Килимник. – Київ, 1994. – Кн. 1. – С. 18 ; Кн. 2. – С. 42, 57, 141.

¹⁵⁷⁹ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина ХІХ – початок ХХ століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 141 ; Пархоменко Т. Календарні звичаї та обряди / Т. Пархоменко // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 123 ; Творун С. Українські обрядові хліби : на матеріалах Поділля / С. Творун. – Вінниця, 2006. – С. 16.

іншою версією, одна свіча символізувала небо і сонце, друга – земну твердь і водну гладь, заселену рослинами і тваринами, а третя – повітряну стихію з птахами і вирієм¹⁵⁸⁰. Достеменно відомо лише одне – як сакральний і містичний об’єкт трійця вшановувалась українцями ще задовго до прийняття християнства, з утвердженням якого її кодовий сенс перетранслювався й вона почала знаменувати собою Пресвяту Трійцю – Бога-Отця, Бога-Сина і Духа Святого, яка вперше об’явилася вірянам над рікою Йордан.

Стрітєння. У ритуальній практиці українців високим семіотичним статусом, що знайшов реалізацію у цілому наборі універсальних знакових функцій – захисту від грому, зупинення пожежі, вкладення до рук умираючих й запалення при померлих, охорони від нечистої сили, вроків, хвороб, володіла стрітенська (“громнича”, “громава”, “тримниця”) свічка. На свято Стрітєння Господнього (15 лютого н. ст.) по всій Україні посвячували воскові свічки, які виконували виразно оберегову функцію.

Надзвичайно насиченою була ритуальна семантика стрітенської свічки в українців Середньої Наддніпряни, які освячували її у церкві на Стрітєння і намагалися принести додому запаленою (сс. Сахнівка, Ситники, Стеблів, Набутів, Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Мошни Черкаського р-ну, сс. Сушки, Леплява, Попівка, Яблунів, Михайлівка, Лука Канівського р-ну, сс. Драбівці, Маркизівка, Бубнів, Мицалівка, Антипівка Золотоніського р-ну Черкаської області)¹⁵⁸¹. “Громовиця”, названа так від основної виконуваної нею функції – захисту людських осель від грому під час бурі, товста і чимала за розмірами свічка, довжиною 20-30 см. Повернувшись з церкви, господар святив стрітенською водою усі кутки (“вугли”) і випалював полум’ям стрітенської свічки хрестики в хаті на

¹⁵⁸⁰ Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні / С. Килимник. – Київ, 1994. – Кн. 2. – С. 57, 43.

¹⁵⁸¹ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С.58 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 3, 23, 56, 82 ; Горошко Л. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Канівського р-ну Черкаської області (польові матеріали 2009 р.) / Л. Горошко // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 594. – Арк. 21.

сволоку, на вхідних дверях, щоб *“велось хазяйство”* (с. Хильки Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Леплява, Таганча Канівського р-ну). У негоду з блискавицею, її запалювали перед іконами і молилися: *“Бог Саваоф, между небом і землей, свят, свят, свят”* (с. Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Таганча Канівського р-ну). У с. Попівка Канівського р-ну в бурю радили впливати на стихію з допомогою освячених предметів та молитов, кинувши посеред хати навхрест кочергу і рогаца, а з запаленою свічкою вийти надвір і тричі обійти господарство, читаючи *“Отче наш”*. *“Стрітенниці”* також відводили від домівки біди, хвороби та епідемії, допомагали лікувати *“уроки”*, зокрема у бджіл, ними підкурювали домашню худобу від недуг. Запалювали цю свічку після відходу з хати недоброзичливих людей (якщо здогадувались про їх лихі наміри). Вкладання до рук помираючого засвіченої *“громниці”* задля полегшення агонії в минулому практикувалося по всій Середній Наддніпрянщині (*“її давали в руки вмираючому при читанні одхідної молитви”* ¹⁵⁸²) й почасти фіксується на Черкащині і нині ¹⁵⁸³. Стрітенська свічка зберігалася за образами або на столі біля святої води та освяченої верби.

Напередодні Стрітення (Громниці) бралися до виготовлення стрітенських (громничних) свічок мешканці Карпат і Прикарпаття. *“Громовиці”* – великі і довгі свічки, завдовжки нерідко до 1 м й діаметром 3 см. Громницю сукала кожна господиня перед Стрітенням й у святковий день посвячувала її в церкві, а під час грози запалювала перед іконами. Лемкинці та гуцулки для освячення приносили у храми воскові свічі, прикрашені стрічками та зіллям. Проте спеціалізація місцевих громничних свічок не обмежувалася вузькими рамками захисту від бурі, їх оберегова ніша була набагато ширшою. Стрітенницями підкурювали людей з хворим горлом, недужих на переляк, а також тварин. Магічна операція підкурювання виглядала так: трошки воску з запаленої свічки скрапувало на

¹⁵⁸² Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ, 1991. – Т. 1. – С. 198.

¹⁵⁸³ Горошко Л. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області (польові матеріали 2008 р.) / Л. Горошко // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 587. – Арк. 10.

розжарені вуглини, де він плавився ¹⁵⁸⁴. Бойки запалювали стрітенські свічки на церковній службі, аби повінь не пошкодила полів, а мороз не знищив садовину чи городину; їх також давали до рук умираючим ¹⁵⁸⁵. Локальною особливістю Гуцульщини та деяких бойківських місцевостей (сс. Старий Мізунь, Підліски Долинського р-ну Івано-Франківської області) було освячення у цей день в церкві трійць (трійчастих свічок), прикрашених зіллям. Присутні на церковній відправі віряни-гуцули розбирали трійці, залишені у церкві на Йордан й зберігали вдома – ними підкурювали болячки у людей і тварин ¹⁵⁸⁶.

На території Надсяння, як і в інших українських етнографічних районах, основною обрядовою функцією стрітенських свічок був захист від бурі, а також підкурювання від недуг та вкладання до рук умираючим: *“Свічки світили на Стрітеня. Вони від громовиці помагают. Тільки три рази треба їх світити: їден рік, другий і третий. Тоди як гримит, то сі ставит на столі ту свічку, як блискає. Хмара відходи”* (с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської області) ¹⁵⁸⁷; *“на Стрітення світили свічки і доси світять ті свічки, бо вони є дуже помічні. Як хмара йшла і грім, я сама світила. Тою свічкою можна підкурувати, як сі страшисі, віск виливають”* (с. Мужилівчичі Яворівського р-ну Львівської області); *“на Стрітення несли до церкви свічку, посвячували, як громовиця йде, світять, ставлять на вікно, від грому і бурі. Як хора людина була, свічку запалювали, давали тій хорій тримати в руку стрітенну свічку”* (с. Ліснівчичі Городоцького р-ну

¹⁵⁸⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 434. – Арк. 43 ; Спр. 436. – Арк. 46 ; Спр. 448. – Арк. 39 ; Řehoř F. Kalendářik z národního života Lemkův / F. Řehoř // Časopis Českého Musea. – Praha, 1897. – Sv. 4. – S. 356 ; Онищук А. Народний календар. Звичаї й вірування, прив’язані до поодиноких днів у році / А. Онищук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 29.

¹⁵⁸⁵ Василечко Л. Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір’я / Л. Василечко. – Львів, 2012. – С. 44.

¹⁵⁸⁶ Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – С. 33 ; Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина ХІХ – початок ХХ століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 142.

¹⁵⁸⁷ Коваль-Фучило І. До проблеми : гріх і кара в українській народній традиції (на матеріалах фольклорних текстів, записаних у с. Мокряни Мостиського р-ну Львівської області) / І. Коваль-Фучило // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. – Львів, 2003. – С. 210.

Львівської області); *“на Стрітеніє святити свічки, стрітенська свічка, як гримит, Бог так відвернув, я поставили стрітенську свічку на вікно, так помагає. Батько як вмирав, я йому давала стрітенну свічку до рук”* (с. Новий Яр Яворівського р-ну Львівської області); *“на Стрітення свічки світили, та свічка називалася стрітенська, носили її святити, коли гримит, тоди священик каже палити в хаті тую свічку, то помагає, обминає буря, помічна вона при хворобах. Добре тої свічки дати як вмере хто до труни і поховати з тим”* (с. Залужжя Яворівського р-ну Львівської області); *“на Стрітення свічки святять, вона помічна, як якась небезпека, беруть її світять і обходять хату”* (с. Цетуля Яворівського р-ну Львівської області); *“свічки з воску робили перед Стрітенням, на Стрітення посвячували. Свічка зі Стрітення посвячується в церкві, помагає як громи є чи блискавиці, то світиться, вона горит, не так б'ють громи”* (с. Калитяки Яворівського р-ну Львівської області); *“на Стрітення світили свічку в церкві – стрітенна, ще й мерлому дають. Як громи гримлять сильні, бурі, то вона помагає, то я навіть світила, така велика, воскова”* (с. Поруби Яворівського р-ну Львівської області) ¹⁵⁸⁸. Особливо вагомий ритуальний статус стрітенської свічі (у християнській світоглядній інтерпретації) знаходить яскравий вияв у відомій серед надсянців народній легенді, що коли Землю припинить ogrівати сонячне проміння й настане затемнення, непроглядна темрява перед кінцем світу, лише одна стрітенська свічка буде продовжувати горіти, а її сяйво служитиме людям дороговказом на шляху до Бога, в царство істинного світла ¹⁵⁸⁹.

Обхід господарств зі стрітенськими свічками задля убезпечення від злих сил, підкурювання рослин і тварин задля досягнення успішної вегетації й продуктивності – ось доміантні риси обрядового застосування громниць на Опіллі. Прийшовши з церкви зі свічками, освяченими на Стрітення, тутешні селяни обходили усю садибу, щоб *“святим вогнем освітити, від нечистої сили захистити”*. Вогнем випалювали хрести в домівці, щоб *“хрест хату стеріг і злі*

¹⁵⁸⁸ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 30, 36, 44, 45, 53, 63, 65.

¹⁵⁸⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 30.

сили не пускав на поріг”. Стрітенницею обкурювали сад та город, щоб “мороз не полівив і дерева не зварив”, а також корів перед першим вигоном на пасовище, щоб “Боже тепло коровки трималося і молочко наливалося”¹⁵⁹⁰.

У поліській народній обрядовості головним чином застосовувались свічки, посвячені на Стрітіння та в Чистий четвер, причому перші з двома різновидами термінів (пов’язаність з назвою свята Громниці “громница”, “громничка”, “громничная свечка”, “громнечная”, “грумничная”, “громичная”, “громова” та від назви свята Стрітіння “стреченська”, “стрітеньська”, “сречанська”, “стречана”, “стрічана”, “стрічельна”, “стрітенна”, “стречна”, “стрітна”, “стрічоная”) переважали на території Західного Полісся¹⁵⁹¹. Їм в народі приписувались неабиякі магічні властивості. На Стрітіння переважно святили в церкві воскові свічки домашнього виробництва: “На Стречене самі сукали свечку велику, вуск був. Це свічка стречна”¹⁵⁹². Основною, виконуваною нею функцією, був захист від грому, що, зокрема, засвідчують матеріали етнографічної експедиції Музею етнографії та художнього промислу АН УРСР 1981 р.: “Палять свічку-громницю, запалений вогонь якої рятує від грому”¹⁵⁹³. У с. Корма Коростенського р-ну Житомирської області громничну свічку запалювали лише від грози і ставили у комин, щоб “гроза” не попала¹⁵⁹⁴. Аналогічно на Рівненському та Волинському Поліссі громницю насамперед використовували як охоронний засіб від гromовиці¹⁵⁹⁵, а також на території

¹⁵⁹⁰ Данильчик Л. Залишки господарсько-побутових магічних дій на Опіллі / Л. Данильчик, П. Костючок // Вісник Прикарпатського університету. Історія. – Івано-Франківськ, 2010. – Вип. 18. – С. 125.

¹⁵⁹¹ Толстая С. Сретенская и четверговая свечи / С. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – Москва, 1986. – С. 27-30.

¹⁵⁹² Moszyński K. Polesie wschodnie / K. Moszyński. – Warszawa, 1928. – S. 214 ; Говірка села Машеве Чорнобильського р-ну. Ч. 2: Тексти. – Київ, 2003. – С. 479.

¹⁵⁹³ Матеріали наукової етнографічної експедиції на Полісся. 1981 р. Звіт Л. Худаш // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 280а. – Арк. 117.

¹⁵⁹⁴ Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. Матеріали збирала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 139.

¹⁵⁹⁵ Наукова експедиція на Полісся у 1983 р. Звіт Ю. Климця // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 304. – Арк. 91-92 ; Наукова експедиція на Полісся у 1983 р. Звіт О. Федорів // Архів ІН

останнього фіксується її функція як каталізатора процесу переходу під час важкої агонії: *“То як умирає і мучиця, Біг єму смерті не дає, то дають ту свічку святую”* (с. Нобель Зарічненського р-ну, с. Щедрогір Ратненського р-ну, с. Підріжжя Ковельського р-ну Волинської області) ¹⁵⁹⁶.

Подекуди на Поліссі громничну (“громьїшну”) свічку як потужний захисний магічний засіб заштрикували над ворітьми на Купального Івана (піку троїцько-купальського календарного періоду, часу активізації демонологічних істот), щоб відьма не мала доступу до обійстя, внадившись забирати молоко в корови (с. Лугини, Лугинського р-ну, с. Тхорин Овруцького р-ну, с. Бехи Коростенського р-ну Житомирської області) ¹⁵⁹⁷. Відомим був й наступний типологічний варіант цієї обрядової практики – на Івана Купала брали дві свічки (весільну і стрітенську) або лише грімницю й прикріплювали їх/її на воротах (варіант – біля хліва), щоб відьма не потрапила на подвір’я, тоді від люті зможе погризти тільки свічки, поламавши об них зуби ¹⁵⁹⁸.

Великим авторитетом серед селянського загалу користувалась стрітенська свічка й на Волині – тут у здійснюваних за її участю громничних обрядах також актуалізувалось оберегове призначення свічки як основної ритуальної захисниці

НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 304. – Арк. 152 ; Толстая С. Полесский народный календар / С. Толстая. – Москва, 2005. – С. 71 ; Пархоменко Т. Календарні звичаї та обряди / Т. Пархоменко // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 139 ; Семенюк Л. Народна обрядова творчість Шацького поозер’я / Л. Семенюк. – Луцьк, 2012. – С. 73 ; Дмитренко А. Етнографічна експедиція до села Стобихва Камінь-Каширського району / А. Дмитренко // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Сторінки історії Камінь-Каширщини. – Луцьк, 2010. – Вип. 37. – С. 29; Бойченко В. Короткі етнографічні відомості про с. Полиці Камінь-Каширського району Волинської області / В. Бойченко // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне, 2003. – Вип. 4. – С. 84 та ін.

¹⁵⁹⁶ Толстая С. Полесский народный календарь / С. Толстая. – Москва, 2005. – С. 70.

¹⁵⁹⁷ Кравченко В. З побуту й обрядів північно-західньої України / В. Кравченко // Збірник Волинського науково-дослідного музею. – Житомир, 1928. – Т. 1. – С. 108 ; Толстая С. Полесский народный календарь. – Москва, 2005. – С. 106 ; Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 352.

¹⁵⁹⁸ Завальнюк А. Ф. Українські літні обряди та пісні / А. Ф. Завальнюк. – Вінниця, 2008. – С. 32 ; Аркушин Г. Голоси з Волинського Полісся (Тексти) / Г. Аркушин. – Луцьк, 2010. – С. 419 ; Семенюк Л. Народна обрядова творчість Шацького поозер’я / Л. Семенюк. – Луцьк, 2012. – С. 73.

людей і тварин від пожежі, грому та блискавки, оберегу домівки від лиха (випалювання хрестів на бальках) та померлих від злих сил, які намагалися після смерті заволодіти їх душею, дієвого засобу відвернути переляк та важкі недуги як від людей, так і домашніх тварин ¹⁵⁹⁹. На зазначених теренах побутувала аналогічна до поліської ритуальна практика підвішувати на свято Івана Купала в оборі грімницю, аби відьма не змогла досягнути до корів. У народі вважалося, що на свічці залишаються сліди зубів відьми, якій від злості лише залишається її гризти, оскільки освячена ритуальна воскова свічка з її потужною захисною силою надійно перекриває представникам антисвіту доступ до як до житлової, так і господарської території людини (с. Вишеньки Рожищенського р-ну Волинської області) ¹⁶⁰⁰.

На Поділлі посвячена на Стрітіння свічка-“громниця” вважалась помічною від пожежі, її ставили перед образами під час грози, а полум'ям малювали хрести на сволоку, дітям підкурювали волосся, щоб не боялись грому. Окрім того, в день Стрітіння Господнього громницю запалювали, щоб повінь не пошкодила посіви і грім не вдарив в дерево. Її також вкладали до рук помираючим ¹⁶⁰¹.

Мешканці Закарпаття старшого покоління ще сьогодні пригадують, що їх батьки, повертаючись з церкви на Стрітіння, запалювали свічку біля воріт і обходили з нею усе газдівство (“обшаря”), щоб *“свяченим полум'ям обійстя освітила і від нечистої сили захистила”*. “Святу свічку” використовували для окурювання помешкання або хліву під час падіжу худоби чи у випадку кількох смертей у сім'ї, аби *“смерть не мала моци завдавати і челядь (маргу) стинати”*. Цією свічкою обкурювали реманент, коли вирушали на першу оранку, щоб *“її тепло у борозни лягло і рясними сходами проросло”*. Обкурювали корів перед

¹⁵⁹⁹ Коваль О. Символ вогню у традиційній та календарній обрядовості Старовижівщини / О. Коваль // Нариси культури давньої Волині. – Луцьк, 2006. – С. 543-544 ; Кондратович О. Народний календар Волинського Полісся від свята до свята / О. Кондратович. – Луцьк, 2009. – С. 79-80.

¹⁶⁰⁰ Laguna S. Zabobony wiejskie, zwyczaje wiejskie, gospodarstwo wiejskie / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4436. – С. 447.

¹⁶⁰¹ Маховська С. Календарні звичаї та обряди села Теперівка Деражнянського району Хмельницької області / С. Маховська // Берегиня. – Київ, 2010. – № 52. – С. 27.

першим вигоном в череду, щоб *“Боже тепло корівку берегло, вим’я трималося й молочком наливалось”*¹⁶⁰².

Звичай освячувати свічки на Стрітення набув поширення і в українців Буковини. Цього дня у церкві святити свічки, які опісля ставали в пригоді від усілякої біди. Сідали за обід, засвітивши під образами стрітенську свічку. Її тримали на прикрий час: запалювали під час грози, щоб грім не упав на господу, град садовину чи посіви не витолочив. Давали до рук умираючому – *“легше душечка буде йти на той світ”*. Стрітенською свічкою обкурювали хворе місце чи викурювали страх, а дівчата на виданні додавали її до стрічок та квіток, аби *“суджений ліпився – красний як квіт, вився як стрічка довкола жони своєї та праведним був як оцей стрітенський вогонь”*¹⁶⁰³.

Мешканці Півдня (Одещина) теж неабияк вшановували стрітенську свічку, встановлюючи її на свято поблизу ікони. Її намагались донести з церкви додому, щоб вона не погасла й світилась до самого ранку, а коли гриміло, блискало, засвічували в домівці. На кожних воротах, дверях робили хрестик, особливо там, де тримали корову, а також у кухні: *“А потім бережемось як дощ, гроза, світимо ту свічечку, щоб Бог помагав, сохрняв”*¹⁶⁰⁴.

Ідентично чинили на Холмщині: прийшовши на Стрітення з церкви, запалювали громничну свічку й на стелі або на дверях малювали нею хрест. Увечері господар ставив під ним всю сім’ю і кожного по черзі підсмалював навколо голови. Громничну свічку ставили у вікні, коли гриміло (Люблінщина)¹⁶⁰⁵. Мешканці Підляшшя на “Грумніці” несли до церкви для посвячення великі саморобні воскові

¹⁶⁰² Рубіш Ф. Великі Лучки : історико-етнографічне дослідження / Ф. Рубіш, В. Рубіш-Чучвар. – Ужгород, 2007. – С. 428-429.

¹⁶⁰³ Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини / А. Мойсей. – Чернівці, 2008. – С. 87 ; Маковій Г. Народ у народних святах / Г. Маковій. – Чернівці, 2009. – С. 121-122.

¹⁶⁰⁴ Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова, В. М. Поломарьов. – Одеса, 2010. – С. 120, 122, 333.

¹⁶⁰⁵ Рижик Є. Календарні обряди українців Холмщини і Підляшшя / Є. Рижик // Волинь моя. – Київ, 2002. – С. 166.

свічки – “грумници”. Після повернення додому господар викопчував нею хрест на стелі: “*То усе вже балькі... свічкою грумничною крижик робілі... так вона палахтіт і так чорний такій буде крижик з свічки*”. Цю свічку запалювали під час грози, щоб “перун не вдарив” і давали до рук умираючого, щоб “*відігнати злого духа*”¹⁶⁰⁶.

У білорусів, поляків, чехів та словаків існувала традиція святити громниці 2 лютого – в день Громничої Матері Божої¹⁶⁰⁷. Ставилися до них з особливим пієтетом, бо крім захисту від природних катаклізмів, свічки-громниці давали до рук умираючим, аби полегшити агонію і відігнати злих духів. У цьому випадку спостерігалася семантична тотожність згасання свічки та згасання людського життя: за аналогією з тим, як з рук умираючого вислизає і гасне свічка, так гасне і саме життя людини. У Білорусі воском з таких свічок змазували тварин під час церемонії першого вигону на пасовища, а також підкурювали в разі недуг та підступів нечистої сили у вигляді відьм¹⁶⁰⁸. Посвячення свічок на Стрітення практикувалося й росіянами¹⁶⁰⁹.

¹⁶⁰⁶ Бессараба И.В. Материалы для этнографии Седлецкой губернии. – СПб., 1903. – С. 180 ; Бідношия Ю. Етнолінгвістичні записи з Північного Підляшшя / Ю. Бідношия // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас – від створення до інтерпретації. – Львів, 2006. – С. 339.

¹⁶⁰⁷ Никифоровский Н. Очерки простонародного життя-быття в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности (Этнографические данные) / Н. Никифоровский. – Витебск, 1895. – С. 339 ; Laguna S. Kalendarz podaniowy / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаніка. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4437. – S. 86 ; Ганцкая О. А. Поляки / О. А. Ганцкая // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. – Москва, 1977. – С. 207 ; Sielicki F. Wierzenia i obyczaje na Wilejszczyźnie w okresie międzywojennym / F. Sielicki. – Wrocław, 1994. – S. 92 ; Gloger Z. Rok polski w życiu, tradycji i pieśni / Z. Gloger. – Warszawa, 1900. – S. 102 ; Dvořáková H. Svět pod sklem. Podoby vosku / H. Dvořáková. – Brno, 2006. – S. 19 ; Horna Cirocha. – Košice, 1985. – S. 412.

¹⁶⁰⁸ Плотникова А. А. Воск / А. А. Плотникова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 1995. – Т. 1. – С. 442 ; Васілевіч У. Грамнічная свечка / У. Васілевіч // Беларуская міфалогія : энцыклапедычны слоўнік. – Мінск, 2004. – С. 125.

¹⁶⁰⁹ Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу / А. Афанасьев. – Москва, 1868. – Т. 2. – С. 12.

* Історична основа свята наступна: у Давньому Римі лютий як останній місяць року був періодом загального очищення й спокутування гріхів. У процесі формування християнської міфології ідея очищення втілилась в обряд “очищення” діви Марії на 40-й день після народження Христа із благословенням свічок. Див. : Іванова Ю. В. Обрядовый огонь /

Воскова свічка, у витоків пошанування якої лежить дохристиянська аксіологія, а конкретніше старожитній культ вогню з його амбівалентною природою – повагою та острахом, спочатку з поклонінням вогню як самому Богу, а згодом – як символу божественної сили, з утвердженням християнства увійшла в усі ритуали церкви, а для свята Стрітєння (у католицькій традиції Канделора *) стала головним й незамінним атрибутом і отримала особливий чин для благословення (стрітенська свічка); тому й саме свято в італійців, французів, англійців, фіннів, чехів часто іменується “Свято чи день зі свічками”, а у німців та австрійців – “Lichtmess”, “Марія зі свічками”, “Божа мати зі свічками”. У Швейцарії посвячення свічок відіграло провідну роль у святкуванні “меси Марії зі світлом”, після чого їх зберігали весь рік, запалюючи перед умираючими, в день поминань, під час гроз, а німці святили свічки, які оберігали від грози і граду, хвороб і смерті, злих духів і відьм, чар та всіляких нещасть на спеціальній месі світла (“ліхтмес”) ¹⁶¹⁰. Такі дії обумовлені народними уявленнями про віск як символ світла і чистоти, світлоносне начало, якому підвладно розсіяти темряву й прогнати геть від людей темні сили зла: втихомирити гуркіт грому, подолати незгоди, напасті та недуги. Окрім того, свято Стрітєння запозичило символіку більш ранніх язичницьких ритуалів, у яких запалювались факели ^{1611*} чи свічі, викликаючи родючість та весняне оновлення природи.

Передвеликодні і великодні святкування.

Ю. В. Иванова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – Москва, 1983. – С. 121.

¹⁶¹⁰ Листова Н. М. Народы Швейцарии / Н. М. Листова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. – Москва, 1977. – С. 176 ; Филимонова Т. Д. Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. – Москва, 1977. – С. 139-140.

¹⁶¹¹ * Вводячи в канони християнської церкви посвячення свічок замість язичницьких факелів, ці свічки назвали громницями, оскільки їх призначення – “громити силу бісівську, щоб не шкодила громами і блискавками, зливою і градом, чародіями чи чарівниками; тому віряни під час грози запалюють ці свічки, щоб випробувати плоди молитви; дають також умираючим в руки громницю, щоб вразити і відігнати сатану, князя темряви” (Катехізис 1768 р., Вільно).

Страсний (Чистий) четвер. Надзвичайно важливе місце в обрядовому житті українців посідали страсні свічки, оскільки, за народними віруваннями, свічки, особливо ті, котрі були посвячені в церкві у певні свята чи використовувались в календарних обрядах, володіли потужними апотропейними, магічними і цілющими властивостями. З цими свічками віруючі стояли на вечірній Страсній четверговій службі (“Страстях”) у передвеликодній тиждень під час читання 12 Євангелій про Страсті Господні. Ось як широке ритуальне поле страсної свічки в українців середини ХІХ ст. окреслив М. Маркевич: *“Повертаючись з церкви, стараються принести додому вогонь зі Страстей, тобто щоб не погасла страсна свічка; в хатах на сволоках необхідно накопити цим вогнем хрести, а свічу зберігають до наступного Чистого четверга. На ній 12 кульок сплюснутих означає число четвергових Євангелій; ці кульки треба приліпляти до свічі під час читання Євангелій. Свіча ця дуже помічна від лихоманки. Для цього її треба поміряти ниткою три рази в довжину, спалити нитку, а попіл змішати зі святою водою і в четвер випити натще; під час важкої смерті дають її до рук умираючому. Під час тяжких родів – запалюють її перед іконами; під час грози знову запалюють її і ставлять перед образом; ходять з нею в бджільник”*¹⁶¹².

Протягом четвергової служби присутні на ній віруючі засвічували й гасили свічки 12 разів відповідно до кількості прочитаних священиком уривків Євангелія: *“Дванацять івангелій правиця, 24 рази дзвонять. Полагайця, щоб свічка горіла цілу Страсть”*¹⁶¹³; *“на Страсті перед Паскою дванадцять раз палять свечкі, а тоди з тими свечками йдуть додому і робеть хрещікі... Тоди у церкві не продавали, а своє з воску сукалі. Ну, сучеш здорову таку: це ж 12 раз треба палить її. 12 раз палять, тушать, правиця, палять. Оно все не сгорить, хто ховав, а хто зробив хрещікі”*¹⁶¹⁴; *“Вілікі четвер. Свічкі палят, дванацять тих Євангелій читают у церкві, свічкі*

¹⁶¹² Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / уклад. М. А. Маркевич. – Київ, 1991. – С. 4.

¹⁶¹³ Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип.1/3. – С. 179.

¹⁶¹⁴ Говірка села Машеве Чорнобильського р-ну. Ч. 2: Тексти. – Київ, 2003. – С. 381.

всьо запалюют. Ну, а потом идут додому с свічками. Аш приде – ще кругом хати свічкою обійдеш. Хрести пісали. То то над дверима, то над столом десь” ¹⁶¹⁵.

У багатьох етнографічних районах України (Середня Наддніпрянщина, Слобожанщина, Полісся, Волинь, Поділля, Південь, Холмщина, Підляшшя, Кубань, Бойківщина, Покуття) обов’язковою була вимога донести посвячені на Страсній службі свічки додому запаленими. Так, про священний вогонь страсних свічок, котрі українці Середньої Наддніпрянщини бережно несуть уночі з церкви до свого дому, щоб напалити ними хрест на сволиці проти нечистої сили, повідомляли у свій час Н. Арандаренко ¹⁶¹⁶, М. Максимович ¹⁶¹⁷ та А. Кримський ¹⁶¹⁸. Подібно кожний мешканець Холмщини і Підляшшя, повертаючись додому зі Страстей, намагався донести страсну свічку так, щоб вона не погасла. З цією свічкою господар обходив хату: *“В Красни Четвер по службі, батюшка вже як послужит – всі із свічками додому йдуть... зи свічами... як ще нема такого вітру, ну то занесе до хати. І три рази хату треба обийті”* (с. Ягуштів повіту Більськ-Підляський, Польща); *“свічки несли. З огнем принесут, кругом хати обойдут з тими свічками. І вже так: або в паперові так далеко, або бутельок, – і коб донесті той огонь іс церкви”* (с. Сапово повіту Більськ-Підляський, Польща) ¹⁶¹⁹. Схожої практики дотримувались українці Півдня, які в Страсній четвер старались *“прийти додому з запаленими свічками, щоб цим вогнем зробити хрести на підлозі, вікнах і дверях хати”*; *“принести свічку, щоб горіла, додому і кругом – на дверях, у вході в хату, на потолку, на димарі. Це*

¹⁶¹⁵ Аркушин Г. Голоси з Підляшшя (Тексти) / Г. Аркушин. – Луцьк, 2007. – С. 335.

¹⁶¹⁶ Арандаренко Н. И. Записки о Полтавской губернии, составленные в 1846 г. в 3 ч. / Н. И. Арандаренко. – Полтава, 1849. – Ч. 2. – С. 222.

¹⁶¹⁷ Максимович М. Дні та місяці українського селянина / М. Максимович. – Київ, 2002. – С. 71.

¹⁶¹⁸ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного і діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 294.

¹⁶¹⁹ Рижик Є. Календарні обряди українців Холмщини і Підляшшя / Є. Рижик // Волинь моя. – Київ, 2002. – С. 144 ; Бідношия Ю. Етнолінгвістичні записи з Північного Підляшшя / Ю. Бідношия // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас – від створення до інтерпретації. – Львів, 2006. – С. 340 ; Аркушин Г. Голоси з Підляшшя (Тексти) / Г. Аркушин. – Луцьк, 2007. – С. 373.

від лиха”¹⁶²⁰. На Поділлі в Чистий четвер запалювали в церкві свічку, яка захищала оселю від пожеж. Її треба було донести додому, щоб не погасла¹⁶²¹. Страсну свічку, що її світять на Страсті, принести додому запаленою мали за обов’язок й мешканці Надсяння¹⁶²². Свічка, принесена з церкви після Богослужіння в Чистий четвер, володіла, за віруваннями українців Кубані, величезною очисною та захисною силою. Її намагались донести додому запаленою; вважалось, хто дійде із запаленою свічкою, той цього року не помре. Цією свічкою ставили хрести на дверях та вікнах хат, щоб перепинити шлях нечистій силі. Нею окуривали житлові і господарські приміщення, виганяючи нечисть, яка могла затаїтись після зимових холодів в затишних закутках дому і шкодити його мешканцям¹⁶²³. Запалений вогонь страсної свічки намагалися неушкодженим принести до оселі й мешканці Бойківщини та Покуття, вірячи, що він убереже їх від напасті злих сил, від грози, пожежі, повені, несподіваної хвороби¹⁶²⁴. Остерігалися, щоб свічка по дорозі не погасла, вважаючи це прикметою, що віщує лихо *, тому її часто накривали паперовою обгорткою або ж встановлювали у скляний ліхтар. Прийшовши до господи, нею випалювали (накуривали, викопчували) хрести на сволоках та дверях оселі як оберіг від усього

¹⁶²⁰ Чернявская С. А. Обряды и песни с. Белозерки Херсонской губернии // Сборник ХИФО. – Харьков, 1893. – Т. 5. – Вып. 1. – С. 93 ; Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова, В. М. Поломарьов. – Одеса, 2010. – С. 126.

¹⁵⁰ Маховська С. Календарні звичаї та обряди села Теперівка Деражнянського району Хмельницької області / С. Маховська // Берегиня. – Київ, 2010. – № 52. – С. 29.

¹⁵¹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 44.

* Так, у Старовижівському р-ні Волинської області згасла дорогою додому страсна свічка може вказувати на близьку смерть когось з членів родини. Див. : Коваль О. Символ вогню у традиційній та календарній обрядовості Старовижівщини / О. Коваль // Нариси культури давньої Волині. – Луцьк, 2006. – С. 545.

¹⁶²³ Куракеева М. Ф. Традиции и инновации в восприятии огня и воды казаками Верхнего Прикубанья / М. Ф. Куракеева // Этнографическое обозрение. – Москва, 2002. – № 3. – С. 60.

¹⁶²⁴ Василечко Л. Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір’я / Л. Василечко. – Львів, 2012. – С. 153 ; Захарук З. Фольклорні традиції села за дібровою / З. Захарук. – Снятин, 2006. – С. 17.

злого (Валуйський повіт Воронізької губернії, с. Добровілля Близнюківського р-ну, с. Кутьківка Дворічанського р-ну Харківської області, с. Юрківщина Новоград-Волинського р-ну, с. Солотвин Бердичівського р-ну Житомирської області, с. Мечиславівка Городницького р-ну Коростенської округи, с. Машеве Чорнобильського р-ну Київської області, Рокитнівський р-н Рівненської області, с. Мокре Старовижівського р-ну, с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської області, м. Надвірна Івано-Франківської області) ¹⁶²⁵, на сволюку, дверях хат та господарських приміщень, на воротах – “від нечистої сили”, “оберігаючи від демона”, “щоб чорт не мав доступу до хати”, “од грози” (сс. Сахнівка, Стеблів Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Келеберда Канівського р-ну, сс. Драбівці, Маркизівка, Ковтуни, Кропивна Золотоніського р-ну Черкаської області, с. Дубове Тячівського р-ну Закарпатської області, с. Бехи Коростенського р-ну, с. Стебки Овруцького р-ну Житомирської області, Луцький повіт) ¹⁶²⁶.

¹⁶²⁵ Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині / М. Дикарев // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1905. – Т. 6. – С. 168 ; Коперницькі І. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wolyniu z materialów zebranych przez Z. Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim / І. Коперницькі // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1887. – Т. 11. – S. 162 ; Слобожанка Н. Великодні звичаї на Великій Україні / Н. Слобожанка // Жіноча воля. – Коломия, 1926. – Чис. 5. – С. 3 ; Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип.1/3. – С. 176, 179 ; Говірка села Машеве Чорнобильського р-ну. Ч. 4: Матеріали до поліського етнолінгвістичного атласу. – Київ, 2005. – С. 135 ; Пархоменко Т. Календарні звичаї та обряди / Т. Пархоменко // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 149 ; Зінченко П. Великодні вірування та обряди / П. Зінченко // Наш світ. – Луцьк, 1936. – Чис. 4. – С. 17 ; Коваль О. Символ вогню у традиційній та календарній обрядовості Старовижівщини / О. Коваль // Нариси культури давньої Волині. – Луцьк, 2006. – С. 545 ; Килюшник І. Народний календар села Стобихва / І. Килюшник // // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Сторінки історії Камінь-Каширщини. – Луцьк, 2010. – Вип. 37. – С. 45 ; Гандзюк Р. Надвірна. Історичний нарис / Р. Гандзюк. – Івано-Франківськ, 1999. – С. 67 ; Обряди та звичаї фольклорних осередків межиріччя Орелі та Сіверського Дінця. Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції селами Близнюківського та Барвінківського районів Харківської області / упоряд. В.М.Осадча. – Харків, 2007. – С. 55 ; Традиційна народна культура Дворічанського району Харківської області / упоряд. М. О. Семенова. – Харків, 2001. – С. 13.

¹⁶²⁶ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С.59 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 3, 47, 92 ; Федорків А. Великий піст у вірованнях жителів села Дубового / А. Федорків // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1929. – Чис. 5. – С. 117 ; Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 391 ; Орел Л. Етнографічні матеріали, зібрані від переселенців Житомирського Полісся у жовтні-грудні 1999 р. / Л. Орел //

Страсна свічка в народі вважалася помічною від “пристріту”, заговорів, недобрих людських дій, “лихих очей”, недуг, зокрема епілепсії, бурі та граду. Так, на Поліссі вважали: “Свічка, що горіла на Страсті й горіла, як паску сьватили, то та свічка помішна, – як бура, град, як гримить, то її запалюють на покути, то пиристане”; “коли хто слабій “чорною болезнюю”, або як затьменіє, чи великий грім, то запалюють цю свічку”¹⁶²⁷; “на Всеночную, на Страсті світять свечки. Із Страстей ідуть і шоб свічку горящу принесла хазяйка чи хазяїн і на трелі шоб димом хрест зробив. Шоб гром не вдарив” (с. Макишин Городнянського р-ну Чернігівської обл.)¹⁶²⁸; “страсна свічка помішна від усякої хвороби” (с. Бежи Коростенського р-ну Житомирської області)¹⁶²⁹.

Спеціально простудіювавши ритуальну нішу стрітенської та страсної (четвергової) свічок на Поліссі, С. Толстая, спираючись на картографічне опрацювання зібраного польового матеріалу, переконливо довела, що останню переважно вшановували у східній частині згаданого етнографічного району. На серединній поліській території, пограниччі східного і західного ареалів спостерігалось або чергування від села до села у вшануванні стрітенської і четвергової (“страстної”, “страшної”, “страстової”, “страстевої”, “всеночної”, “великодної”, “пасхальної”, “святої”, “свяченої”) свічок, або їх одночасне вшановування з додатковим розподілом функцій чи паралельним використанням з одними і тими ж функціями¹⁶³⁰. Мешканці Слобожанщини та Середньої Наддніпрянщини вважали “страшну” свічку незамінним ліком для людей і тварин –

Джерела до української етнології. Матеріали польових досліджень. – Київ, 2011. – Вип. 1. – С. 147 ; Laguna S. Kalendarz podaniowy / S. Laguna // ВР ЛІННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4437. – С. 325.

¹⁶²⁷ Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1/3. – С. 180.

¹⁶²⁸ Толстая С. Полесский народный календарь / С. Толстая. – Москва, 2005. – С. 237.

¹⁶²⁹ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 70.

¹⁶³⁰ Толстая С. Сретенская и четверговая свечи / С. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – Москва, 1986. – С. 27.

нею підкурювали від уроків, пристріту, від болі зубів, а також корів ¹⁶³¹. Дієвим апотропеєм, який застосовувався для підкурювання хворих людей і тварин, зокрема, бджіл для захисту від нападу комах з сусідніх пасік, була страсна свічка в розумінні українців Полтавщини. З нею відвідували пасіку ¹⁶³². Така практика ґрунтувалася на народному погляді, поширеному серед слов'ян, що страсні свічки, встановлені в пасіці, гарантують достаток меду. Віск з посвяченої пасхальної свічки клали до вуликів, щоб забезпечити успіх у бджільництві, росіяни та білоруси, а поляки підкурювали нею корів від “вроків” ¹⁶³³. Віск, що скрапував з пасхальної свічки, високо цінувався італійцями як прекрасний запобіжний засіб проти впливу злих сил та відьм ¹⁶³⁴.

Проте не кожна четвергова свічка, за українськими народними віруваннями, могла називатися страсною; нею вважалася лише та, яка горіла упродовж трьох Страстей під час читання Євангелій. Вона уже мала достатню чарівну силу, щоб “берегти хату від усього злого” ¹⁶³⁵ й була “дуже згідлива в хворобах” ¹⁶³⁶. У деяких місцевостях Слобожанщини та Закарпаття надзвичайно поцінювалася свічка, що горіла з року в рік упродовж 12 Страстей й володіла особливо великою магичною

¹⁶³¹ Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині / М. Дикарев // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1905. – Т. 6. – С. 167 ; Народні повір'я, що відносяться до корови (матеріали в с. Литвинець Канівського району Черкаської округи записав р. 1928 М. Добровольський) // Побут. – Київ, 1928. – Чис. 1. – С. 10.

¹⁶³² Сементовский К. Замечания о праздниках у малороссиян / К. Сементовский. – Харьков, 1843. – С. 43, 73.

¹⁶³³ Зеленин Д. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин. – Москва, 1991. – С. 113 ; Плотникова А. А. Воск / А. А. Плотникова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 1995. – Т. 1. – С. 442.

¹⁶³⁴ Красновская Н. А. Итальянцы / Н. А. Красновская // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. – Москва, 1977. – С. 24.

¹⁶³⁵ Калинин И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси / И. П. Калинин // Записки импер. РГО по отделению этнографии. – СПб., 1877. – Т. 7. – С. 458 ; Дневник народных праздников Харьковской губернии // Харьковский сборник. – Харьков, 1887. – Вып. 1. – С. 75 ; Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ, 1991. – Т. 1. – С. 365.

¹⁶³⁶ Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині / М. Дикарев // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1905. – Т. 6. – С. 167.

міццю ¹⁶³⁷. Використання страсних свічок як магічного засобу охорони від хвороби, грози, захисту бджіл у пасіці, полегшення важких пологів чи смерті, мало у минулому велике поширення не лише в Україні ¹⁶³⁸, а також у Росії ¹⁶³⁹.

Великдень. Без участі воскових свічок неможливо уявити собі урочистості українського Великодня. Так, поліщуки всю Великодню ніч ходили навколо церкви з запаленими свічками (с. Чоповичі Малинського р-ну Житомирської області) ¹⁶⁴⁰. Зі страсними свічками приходили на Великодню заутреню мешканці Півдня ¹⁶⁴¹. На території Волині, Середньої Наддніпряни, Буковини та Закарпаття без присутності свічок не обходилося й саме великоднє святкування. Пасхальну свічку (а іноді 4-5) брали з собою на церемонію освячення пасок. Її запалювали у церкві при наближенні священика зі свяченою водою, а після привітання “Христос Воскрес !” гасили й клали лігма у кошик із паскою та “свяченим” (с. Юрківщина Новоград-Волинського р-ну Житомирської області, сс. Бровахи, Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Яблунів, Межиріч, Лука Канівського р-ну Черкаської області, с. Панка Сторожинецького р-ну Чернівецької області, с. Дубове Тячівського р-ну Закарпатської області) ¹⁶⁴². Прийшовши з церкви додому, світили пасхальну

¹⁶³⁷ Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ, 1991. – Т. 1. – С. 364 ; Федорків А. Великий піст у вірованях жителів села Дубового / А. Федорків // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1929. – Чис. 5. – С. 117.

¹⁶³⁸ Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / уклад. М. А. Маркевич. – Київ, 1991. – С. 4 ; Арандаренко Н. И. Записки о Полтавской губернии, составленные в 1846 г. в 3 ч. / Н. И. Арандаренко. – Полтава, 1849. – Ч. 2. – С. 222-223.

¹⁶³⁹ Laguna S. Kalendarz podaniowy / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаніка. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4437. – С. 318-319 ; Попов Г. Русская народно-бытовая медицина / Г. Попов. – Рязань, 2010. – С. 75, 300 ; Белова О. В. Свеча / О. В. Белова, И. А. Седакова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 2009. – Т. 4. – С. 570-571.

¹⁶⁴⁰ Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1/3. – С. 177.

¹⁶⁴¹ Чернявская С. А. Обряды и песни с. Белозерки Херсонской губернии // Сборник ХИФО. – Харьков, 1893. – Т. 5. – Вып. 1. – С. 93.

¹⁶⁴² Kopernicki I. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materiałów zebranych przez Z. Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim / I. Kopernicki // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1887. – Т. 11. – С. 163 ; Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С.59-60 ; Буковинські говірки :

свічку і при її світлі розговлялись “свяченим” за великоднім обідом. Горіли свічки у великодніх кошиках під час посвячення пасок і в українських селах Марамороша та Південної Буковини, що сьогодні перебувають у складі Румунії ¹⁶⁴³.

У різних етнографічних районах Карпат та Прикарпаття спостерігалася локальна специфіка у формі пасхальних свічок. Так, на Гуцульщині вили фігурну (вдвоє-втриє горизонтально закручену) свічку – “до церкви на дору” ¹⁶⁴⁴, а також ставили у великодній кошик посвячену свічку великого розміру (сmt. Вашківці Вижницького р-ну Чернівецької області) ¹⁶⁴⁵. Фігурна свічка зберігалася в господі тривалий час, оскільки її засвічували лише на Великдень під час освячення пасок, потрохи розкручуючи. Вона наділена експліцитним обереговим призначенням відвертати негодую. Схожі до гуцульських свічки з круглими завитками, але не горизонтально покладені, а стоячі, вертикальні, заввишки 25 см, незадовго перед посвяченням устромляли у великодній кошик з паскою і лемки ¹⁶⁴⁶. На Покутті та Бойківщині з цією метою використовували свічки звичайної форми. Пасхальну свічку світили, коли для посвячення паски підходив священик зі свяченою водою. Після виголошеного ним привітання “Христос Воскрес!” її гасили і вкладали у великодній кошик.

Локально у бойків (Долинський р-н Івано-Франківської області) та надсянців (с. Старичі Яворівського р-ну Львівської області) поряд із побутуванням звичайних великодніх свічок, певну ритуальну роль відігравали трійці. Без них не

хрестоматія діалектних текстів. – Чернівці, 2006. – С. 187 ; Федорків А. Великий піст у вірованнях жителів села Дубового / А. Федорків // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1929. – Чис. 5. – С. 117.

¹⁶⁴³ Павлюк М. Українські говори Румунії. Діалектні тексти / М. Павлюк, І. Робчук. – Едмонтон ; Львів ; Нью-Йорк ; Торонто, 2003. – С. 263, 507.

¹⁶⁴⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 435. – Арк. 18, 34, 46.

¹⁶⁴⁵ Руснак Н. Діалектний текст про Пасху і його варіантні вияви в південно-західному наріччі / Н. Руснак // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас – від створення до інтерпретації. – Львів, 2006. – С. 306.

¹⁶⁴⁶ Řehoř F. Kalendářik z národního života Lemkův / F. Řehoř // Časopis Českého Musea. – Praha, 1897. – Sv. 4. – S. 360.

обходилася церемонія виносу з церкви плащаниці перед початком ранішньої Великодньої служби. Четверо поважного віку чоловіків, які несли покривало за кожен із чотирьох кінців, в другій руці тримали по трійці ¹⁶⁴⁷. У с. Кропивник (Бойківщина) існувала традиція освячувати поля на Пасху, а під час ходу процесії священник ніс в руці запалену трійцю, яка мала благотворно впливати на ріст посівів. Основа цього звичаю виразно магічна, а в християнській інтерпретації він набуває значення прохання Бога про врожай ¹⁶⁴⁸. Освячену на Великдень свічку запалював гуцульський газда у стайні, принісши худобі “дорінник”, аби й вона покуштувала “свяченого”.

Спаса. Подекуди в Україні (Гуцульщина, Буковина, Полісся, Середня Наддніпрянщина, Поділля) важливу ритуальну роль відігравали свічки у відзначенні свята Преображення Господнього (Спаса). Гуцули Косівщини та Яремчанщини ще сьогодні неодмінно кладуть воскові свічки у спасівський кошик з садовою для освячення у церкві ¹⁶⁴⁹. На Буковині ввечері напередодні Спаса існував звичай сукати обрядову трійцю, яка служила оберегом для всього роду, худоби, поля й мала згоріти протягом року. Для цього господар готував віск з власної пасіки або ж завчасно купував у пасічників. При укладанні кожної свічки його дружина брала квіти, зібрані і посвячені на Зелені свята, Купала, Маковія, і обкладала ними свічки. Трійцю вкладали у вузлик з яблуками та калачами, приготовленими для освячення. Господар ніс додому запалену при освяченні свічку; якщо вона не погасла дорогою, це було добрим знаком на успішне господарювання до наступного Спаса. Вдома господар обходив зі свічкою-трійцею (“Божим вогнем”) усі господарські приміщення, сад і хату, а сідаючи до обіднього столу, виголошував молитву на подяку Богові та предкам за цьогорічний врожай. Преображенська свічка широко

¹⁶⁴⁷ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 143 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 38, 43.

¹⁶⁴⁸ Микитюк Б. Християнські і позахристиянські елементи в українських народних звичаях / Б. Микитюк // Релігія в житті українського народу : зб. матеріалів наукової конференції у Рокка ді Папа. – Мюнхен ; Рим ; Париж, 1966. – С. 121.

¹⁶⁴⁹ Польові спостереження автора 2012 та 2017 рр.

використовувалась і у сімейних обрядах: з нею новонароджений відкривався для духовного життя, молодята – до шлюбної вірності, умираючий ставав перед лик Господній ¹⁶⁵⁰. У день перед Спасом виготовляли обрядові свічки, які освячували на свято, мешканці Рівненського Полісся: *“Хлопці йшли до церкви і святити свічку, що називалася “тройця”. Робили три свічки, якимось склали їх в одну і святити тую свічку. Ту свічку тримали в хаті, бо вона захищала, коли грим і буревій. Як де пожежа чи що таке, то світять тую свічку. А ще як людини вмирала – то легко вмирати з тою свічкою”* ¹⁶⁵¹. Спасова свіча, виготовлена із посвяченого воску, на Волині побутовала як незамінний цілющий засіб – нею підпалювали зілля при накурюванні від хвороби, а шматочки воску від неї ковтали при лихоманці (Старокостянтинівський повіт) ¹⁶⁵². Господар-подолянин на Спаса, повернувшись з церкви, зі свічкою обходив пасіку, а тоді запрошував родину на святковий обід ¹⁶⁵³. На Київській Наддніпрянщині день Спаса був поминальним святом, виявом вдячності предкам за цьогорічний врожай з проханням посилати дари земних плодів у майбутньому. Так, у с. Пологи-Вергуни Переяславського р-ну цієї днини святити у церкві свічки і разом з садовоною роздавали їх односельцям, щоб ті помолилися за упокій душ померлих: *“Царство небесне померлим родителям нашим, великий покой, а живим хай легко згадається”* ¹⁶⁵⁴. У спасівських поминальних обрядах яскраво виявляються лікувально-захисні, а також посередницькі властивості воскової свічки як медіатора між Небом і Землею, живими і мертвими,

¹⁶⁵⁰ Маковій Г. Народ у народних святах / Г. Маковій. – Чернівці, 2009. – С. 361-362 ; Кожолянко Г. Осінні свята та обряди / Г. Кожолянко // Берегиня. – Київ, 2010. – № 3. – С. 74.

¹⁶⁵¹ Стішова Н. Традиційна звичаєво-обрядова культура календарних свят осіннього циклу Рівненського Полісся / Н. Стішова // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2009. – № 4/5. – С. 71.

¹⁶⁵² Беньковский И. Народные обычаи и обряды, приуроченные к “Спасу” / И. Беньковский // Киевская Старина. – 1895. – Т. 50. – № 7. – С. 11.

¹⁶⁵³ Медведчук Г. Бджільництво на Поділлі : минувшина і традиції // Пасіка. – Київ, 2011. – № 6. – С. 22.

¹⁶⁵⁴ Ткаченко Г. Поховальний обряд на Переяславщині в кінці XIX – на початку XX ст. / Г. Ткаченко // Pereyaslavica : наук. записки Національного історико-етнографічного заповідника “Переяслав”. – Переяслав-Хмельницький, 2009. – Вип. 3. – С. 265.

актуалізується семантика свічі як сакрального символу, посланниці “Божого вогню”, каталізатора лімінальних процесів в “рамкових” обрядових ситуаціях народження і смерті, водночас носія життєвої снаги, родючості, духовної чистоти.

Семена Стовпника. Основною “дійовою особою” і об’єктом вшанування як носія вогню воскова свічка виступала у святкуванні українцями Середньої Наддніпрянщини (Черкащина, Київщина, Полтавщина) й Буковини свята пр. Симеона Стовпника (Семена, 1 вересня), коли справляли “весілля свічки”. Цей день не лише розпочинав календарний місяць, а й започатковував осінні зміни як у природі, так і житті людини, зокрема був календарним рубежем запалення нового вогню, що мав яскраво виражені обрядові функції (за аналогією із “непочатою” водою). У м. Звенигородка, що на Черкащині, існував давній звичай “женити свічку”, котру завітчували і встановлювали на столі; щодня свічку переносили до іншої хати. “Свіччине весілля” справляли в кожній оселі, оскільки від Семена, що клав початок осені, вже починали працювати при її світлі ввечері і вдосвіта. До святкового столу готували чимало страв, запрошували гостей, веселились, танцювали. Вквітчана свічка горіла на столі, а якщо йшли гостювати до іншої хати, то обов’язково брали її з собою ¹⁶⁵⁵. Обряд “женити свічку” здавна побутував і у ремісничому середовищі Київщини. У цей день працювали лише до обіду, а під вечір наймані робітники збиралися у свого господаря. Кожен із присутніх брав свічку, прибирав її квітами і стрічками, а потім запалював. Вишикувавшись у процесію, присутні зі свічками обходили усе містечко від однієї ремісничої майстерні до іншої, аж поки не обходили усі і не поверталися до свого господаря, де їх вже чекала святкова вечеря. З наступного дня починали постійно працювати зранку і увечері при свічках ¹⁶⁵⁶. На Буковині на “свіччине весілля” збиралась здебільшого молодь. Хтось із присутніх за попередньою домовленістю приносив велику свічку. Біля свічки ставили ляльку, що виконувала роль хлопця. Серед

¹⁶⁵⁵ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного і діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 181-182.

¹⁶⁵⁶ Шейн П. Женитьба свечки в Киевском уезде / П. Шейн // Этнографическое обозрение. – Москва, 1898. – № 3. – С. 157-158.

присутніх вибирались весільні чини – весільні “батько” і “матка”, дружби, свашки, батько і мати молодої, які імітували обрядодії справжнього весілля, співали обрядові пісні. Під кінець свята дівчата заводили пісню про свічку, а господиня хати запалювала свічку й одягала на неї вінок та невелику хустину:

*Вже в покоси сиві одяглась земля,
Свічечці-царівні справимо весілля.
Просимо вас, тазди і таздині,
Бо весілля свічки святкуємо ми нині.
Одягнемо свічку у шати княгині,
Бо весілля свічки ми святкуєм нині.
Сватаємо свічку у святого сонця,
Щоб світило вічно воно у віконце.
Одягнемо свічку за старим звичаєм,
Одягнемо свічку в весільний віночок,
Щоб світила вічно темненької ночі.
Наша свічка нині як царівна красна,
У вашій хатині хай вона не згасне.*

Від цієї обрядової свічі кожен запалював принесену з собою невелику свічку і ніс додому. Вважалось, що вона буде охоронницею домашнього добробуту, а дівчатам забезпечить вдалий шлюбний вибір¹⁶⁵⁷. Проведення церемонії “весілля свічки”, на наш погляд, засвідчує релікт дохристиянського ставлення до неї як до живої істоти, носія вогню, що є символом життєвої енергії, фертильності, божественним дарунком, часточки Сонця як найвищого космічного божества, що освітлює усе довкола й вдихає іскру життя у саму людину, котра не може обійтися без її тепла і захисту. Донька Сонця, як і кожна земна дівчина, заслуговує на щастя, кульмінацією осягнення якого є весілля з вшануванням її божественної сили, яка

¹⁶⁵⁷ Кожолянюк Г. Осінні свята та обряди / Г. Кожолянюк // Березина. – Київ, 2010. – № 3. – С. 78-79.

оживляє й надихає людське серце і запалює душу до добра та радості, захищає від проявів зла та недобррозичливості.

На не позбавлену рації думку В. Скуратівського, за допомогою проведення описаних обрядодій люди також намагалися переселити в свої оселю “живлющий вогонь”, оскільки сонячна енергія восени йшла на спад – коротшали дні, зменшувався вплив небесного світала на рослинний і тваринний світ. “Женіння свічки” мало репрезентувати обрядове “народження” нового вогню, котрий із Семенового дня переселявся до людських осель і мав гуртувати родинне життя аж до весняного “народження” сонця ¹⁶⁵⁸.

Введення. На Підляшші існувала традиція виготовляти обрядові свічки, після чого влаштовували святкову вечерю, але не перед святом Семена, а напередодні Введення в храм Пресвятої Богородиці (4 грудня). На саме свято під час утрені жінки-парафіянки йшли по свічки й заносили їх до церкви, а дорогою їх зустрічала церковна процесія. Батюшка освячував ці свічки, з якими вони стояли цілу службу ¹⁶⁵⁹. У цьому звичаї, крізь пізніші світоглядні нашарування християнського змісту, простежуються аналогії до первісного вшанування вогню, що здійснювалось на свято Семена Стовпника.

У витоків пошанування воскової свічки лежить давній культ вогню з його амбівалентною природою – повагою та страхом з поклонінням вогню спочатку як Богу, а з часом – як символу божественної сили, знаку світла, світлоносного начала, спроможного подолати темні сили Зла. Архаїчна символіка воску полягала в уособленні ним вищої жертви небу та душам предків, а полум'я воскової свічі первісно було знаком сонця, проекцією сонячного проміння, тому запалена свічка в дохристиянських ритуалах викликала родючість та сезонне оновлення природи. З утвердженням християнства воскова свічка увійшла в усі ритуали церкви. Свічки (різдвяні, стрітенські, великодні, спасові) у християнській ідеології набули значення

¹⁶⁵⁸ Скуратівський В. Русалії / В. Скуратівський. – Київ, 1996. – С. 628.

¹⁶⁵⁹ Стишова Н. Календарна обрядовість та фольклор українців Підляшшя / Н. Стишова // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1999. – № 2/3. – С. 122-123.

головного символу, незамінних культових предметів, що уособлювали діалог людини з Богом, святыми, ангелами.

Студії ритуального застосування воскових свічок у календарній звичаєвості виявили їх надзвичайно високий статус в обрядовому житті українців, передусім відзначенні Різдва, Йордану, Стрітєння, Чистого четверга, Великодня, Спаса та інших річних календарних святкувань. У різдвяних обрядодіях знайшли вияв ритуальні функції свічки як проєкції сонця, медіатора поміж земним та потойбічним, оскільки насамперед актуалізувалась поминальна семантика свічі на Святій вечері, світло якої служило дороговказом душам предків, що, тимчасово перебуваючи на землі, відвідували рідну домівку, а також в якості символічного аналога людського існування виступала засобом ворожінь на визначення подальшої долі (життя чи смерті). Обов'язковим ритуальним атрибутом святкового столу воскова свічка була не лише на Святий вечір, а й Новий рік та Щедрий вечір (Голодну кутю). У процесі розмежування простору під час традиційних обходів господарств на I і II Святвечір як охоронних заходів проти підступів нечистої сили воскові свічки виступали в якості апотропею, проєкції сонця, культурного символу, що оновлював межі освоєного людиною простору, одним із засобів відновлення космологічного ладу в переломні моменти року. Рольові функції йорданських (“трійць”), стрітенських, страсних та меншою мірою спасових свічок з їх значним апотропейним та катартичним потенціалом, високим семіотичним статусом, медіативним спрямуванням – достатньо універсальні. Це в першу чергу захист від грому, блискавиці, бурі та граду, а також зупинення пожежі, охорона від нечистої сили, вроків, недуг, вкладення до рук умираючих, поминання померлих, участь у чаклуваннях. Дохристиянського походження архаїчне пошанування вогню воскової свічки як живої істоти, часточки сонця в ритуалі її “весілля” здійснювалося на свято Семена у деяких етнографічних районах України (Середня Наддніпрянщина, Буковина).

3. СВІЧКИ У РИТУАЛАХ ЖИТТЄВОГО ЦИКЛУ ЛЮДИНИ (РОДИЛЬНИХ, ВЕСІЛЬНИХ, ПОХОРОННИХ)

Тематичне поле етнологічних досліджень ролі продуктів бджільництва в обрядовому житті українського етносу поряд з вивченням ритуалістики меду передбачає також й окреслення обрядової ніші воску в універсі селянської культури. У цьому сенсі немалої наукової ваги набуває проблема виявлення та встановлення міри символічного навантаження воску (воскових свічок) у контексті родинної обрядовості, що містить у собі світоглядні універсалії циклічності людського буття – в усіх трьох його екзистенційно значущих й переломних моментах (народження, весілля, смерть), які у традиційній культурі могли існувати лише в рамках ритуалу й оформлювались відповідними ритуалами життєвого циклу людини (родильними, весільними, похоронними), у текстах яких кореспондують різні культурні коди, різні форми символічного відображення знакової мови культури.

РОДИЛЬНІ ОБРЯДИ.

У світлі сказаного актуальним та присутнім є встановлення й адекватна оцінка семіотичного статусу воску в такому значному фрагменті традиційної символічної картини світу як українському родинному тексті, під яким розуміємо сукупність народних уявлень про народження й початковий етап життєвого шляху людини, визначення (чи навіть програмування) її подальшої долі, а також дотичних традиційних міфо-ритуальних, фольклорних та лінгвістичних конотацій. Ритуал народин був спрямований на успішну розв'язку ситуації переходу його безпосередніх учасників (жінки, що народжувала та немовляти) з одного фізичного та соціального виміру в інший – матері та нового повноцінного члена сільського соціуму. Водночас під час пологів лише тонка грань відділяла дійсний світ та потойбіччя, оскільки породілля і реально, і ритуально перебувала на межі світів.

Підготовка до народин та народини. Вперше у контексті української родильної обрядовості свічка як важливий ритуальний інструмент з'являється ще на етапі підготовки до народин, а саме – в руках баби-повитухи, котра на поклик рідні про допомогу чимскоріш поспішає до роділлі. Родопомічниця несла з собою свічку, аби встигнути засвітити її ще під час потуг й тим самим, сприяючи розкриттю меж між світом людей і потойбіччям, заздалегідь забезпечити благополучне протікання пологів, прискорити народження дитини, полегшити материнські родові муки, благаючи Бога про небесне заступництво для майбутньої матері та її немовляти, що знайшло вияв у хрестинній пісні з Полтавщини:

*Сії ночі опівночі
Біжить Олексійко по бабусеньку.
А бабусенька догадалася –
Біжить боса, ще й без пояса,
Що в лівій руці свічу несе,
Правою рукою Бога просить:
Ой, спаси-ж Боже, мою онучечку*

На Поділлі у головах жінки, що готувалась народжувати, було прийнято ставити “трійцю” – воскову богоявленську свічку, прикрашену калиною, барвінком та васильком¹⁶⁶¹. Давня традиція запалювати свічки (іноді вінчальні) біля породіллі перед пологами ще сьогодні подекуди жива у пам’яті мешканців Черкаської та Сумської Наддніпряни (с. Пішки Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області, с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області)¹⁶⁶². На Кубані, вчасно поспівши на допомогу рожениці, повитуха світила поблизу неї вінчальні або четвергові (страсні) свічки¹⁶⁶³.

Запалена перед іконами страсна свічка як надійний ритуальний засіб полегшити важкі пологи повсюдно фігурувала на Полтавщині та Слобожанщині¹⁶⁶⁴. Аналогічно здавна на Поліссі задля полегшення, прискорення й успішного завершення пологів повивальна баба запалювала біля породіллі стрітенську свічку

¹⁶⁶⁰ Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии / В. П. Милорадович // Сборник ХИФО. – Харьков, 1897. – Т. 10. – С. 17 ; Боряк О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців : між профанним і сакральним / О. Боряк. – Київ, 2009. – С. 133.

¹⁶⁶¹ Борисенко В. Родильні звичаї та обряди / В. Борисенко // Поділля : історико-етнографічне дослідження. – Київ, 1994. – С. 212 ; Маховська С. Народина на Хмельниччині / С. Маховська // Берегиня. – Київ, 2011. – № 1. – С. 8.

¹⁶⁶² Горошко Л. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області (польові матеріали 2008 р.) / Л. Горошко // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 587. – Арк. 53 ; Зап. Т. Пацай на прохання автора 7 серпня 2013 р. від Кондратенко Євдокії Григорівни, 1935 р. н., уродженки с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області.

¹⁶⁶³ Куракеєва М. Ф. Традиции и инновации в восприятии огня и воды казаками Верхнего Прикубанья / М. Ф. Куракеєва // Этнографическое обозрение. – Москва, 2002. – № 3. – С. 59-60.

¹⁶⁶⁴ Арандаренко Н. И. Записки о Полтавской губернии, составленные в 1846 г. в 3 ч. / Н. И. Арандаренко. – Полтава, 1849. – Ч. 2. – С. 223 ; Иванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии / П. Иванов // СХИФО. – Харьков, 1907. – Т. 17. – С. 89.

¹⁶⁶⁵ *, свято вірячи у її магічну силу та опікунчий захист. У разі тяжких родин повитуха клала біля роділлі страсну свічку; особливо помічною вважалася свічка, що її світили на 9 Страсних й освячували на 9 Великодніх церковних службах (с. Солотвин Бердичівського р-ну Житомирської області). А свічка, присутня на 12 Страстях, володіючи надзвичайною магічною силою, була “помошна” під час перебігу навіть двох чи трьох пологів (с. Станишівка Житомирського р-ну Житомирської області) ¹⁶⁶⁶. Поширеність цієї ритуальної практики (і не лише на поліських теренах ¹⁶⁶⁷) підтверджує наступний пісенний фрагмент:

*Як мене родила,
Сім раз замирала,
Восковая свіча
Всю ночку палала.
Восковая свіча
Всю ночку палала
Смертенная вдежа
В головках лежала* ¹⁶⁶⁸

Наведений фольклорний текст образними художніми засобами вказує на лімінальне становище жінки-рожениці, що на час пологів виходила за звичні рамки соціуму, потрапляючи в символічну “порожнечу” на маргінесі двох світів – поміж своїм і чужим, поміж життям та небуттям, а отже перебувала у стані ритуальної

* Стрітенську свічку запалювали під час пологів по всій Європі. Див. : Иванова Ю. В. Обрядовый огонь / Ю. В. Иванова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – Москва, 1983. – С. 121.

¹⁶⁶⁶ Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1/3. – С. 180.

¹⁶⁶⁷ Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ, 1991. – Т. 1. – С. 364.

¹⁶⁶⁸ Кондратович О. Українські звичаї : Народини. Коса ж моя... / О. Кондратович. – Луцьк, 2007. – С. 18 ; Варіант : Ой не коси, бузьку, сіна. Народні пісні Покуття. Зап. К. Смеля. – Снятин, 2008. – С. 182.

смерті, оскільки народна свідомість пологи трактувала як смерть; у кожний момент свого тривання вона могла втратити ознаки ритуальності, набувши реального втілення, загрожувала перейти в інший вимір – у реальну смерть. Закономірно, що у прагматиці (дефініція С. Толстої) “родинних” фольклорних текстів знайшов відображення цей засадничий процес ритуалу народин (як *rites de passage* взагалі з їх фазами розходження, переходу та нової інтеграції) – перехід, зміна молодою жінкою, що вперше народжувала, своєї дотеперішньої соціальної ніші на новий статус матері, що за визначенням не міг бути легким й безболісним; тому-то й не дивно, що упродовж пологів *“сім раз замирала, восковая свіча всю ночку палала, а смертенная вдежа в головках лежала”*. Особливо ритуально значущою в цьому ракурсі видається оприлюднена П. Шекериком-Дониківом у розвідці “Родини і хрестини на Гуцульщині” інформація, що *“перед злогами вже на тих дньох, ек от кожного чесочку жінка має впасти з печі, лагодит собі лудине на випадок смерти... Внесе у хату и покладе на греду, та зсуче свічку до смерти, “смертевницу”. При злогах жінка – то одна нога єї на цім, а друга на тім світі...”*¹⁶⁶⁹. Вона засвідчує традиційну рецепцію пологів як смерті та її реальної загрози для поліжниці, яка перебуває поміж світами, тобто актуалізацію в ході народин визначальної бінарної опозиції “життя” // “смерть”. Свічка у цій семіосфері набуває виразних ритуальних ознак потенційного медіатора, що супроводжує й полегшує перехід людини (новонародженого, а частково і його матері) з “того” в цей світ. Універсальність ідеї “порубіжного” становища жінки-породіллі під час пологів, на межі життя і смерті та присутність з цього огляду біля неї воскової свічки “смертевниці” підкреслює відома знавець пологової обрядовості О. Боряк¹⁶⁷⁰.

Воскова свічка в обрядовому контексті народин – цій концептуальній домінанті родинного тексту, на нашу думку, виконує низку злучених поміж собою мультисимволічних функцій. Згідно міфологічної концепції трактування

¹⁶⁶⁹ Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – С. 118.

¹⁶⁷⁰ Боряк О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців : між профанним і сакральним / О. Боряк. – Київ, 2009. – С. 138.

першопочатків життя на Землі, споконвічно притаманна восковій свічці символіка світла, небесного Вогню – первісного знаку життєдайної та цілющої енергії Сонця, що разом з Водою народжує Всесвіт (макрокосм), проектується на появу на світ, народження нової людини (мікрокосм) ^{1671*}. Ще М. Сумцов у відомій статті “Про слов’янські народні погляди на новонароджену дитину” зазначав, що “під час пологів знахарка запалює освячену воскову свічку, нібито викликаючи на світ споріднену з вогнем душу дитини” ¹⁶⁷². Тому у цьому контексті не позбавленої рації видається думка сучасної російської дослідниці А. Нікітіної: оскільки світ людей в період народин протиставляється за ознакою світлий – темний “іншому” світу, звідки і з’являється дитина, то запалена свічка може сприйматися як особливий знак, “маячок”, що вказує шлях, на котрий “виманюється” у цей світ душа, яка народжується ¹⁶⁷³. Асоціація свічки водночас з вогнем та світлом є прямим корелятом відомого у слов’ян казкового сюжету про отримання кожною людиною при народженні індивідуальної свічі ¹⁶⁷⁴, оскільки запалена, вона символізує людське життя та людину загалом, а її згасання синонімічно смерті. На глибинно-міфемному (парадигматичному) рівні осмислення та у філософському сенсі свічка недовговічністю свого горіння символізує людську душу, що є лише тимчасово суцєю на землі, а тому як символічний аналог, еквівалент людського життя слугує щохвилинним нагадуванням людині про тлінність, скороминущість та

199 * За висловом відомого представника української міфологічної школи І. Нечуй-Левицького, “на думку про сотворіння людської душі з огню навело людей небесне з’явище грому і блискавки в літніх хмарах, звідкіль розвивається початок життя в природі, де в небесному мировому дереві життя... запалюється свічка мирового життя і божественна іскра – блискавка...Тут ми бачимо ту саму ідею про початок мирового життя, як і про початок людського життя...” (Див. : Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології / І. Нечуй-Левицький. – Київ, 2003. – С. 133).

¹⁶⁷² Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка / Н. Ф. Сумцов // Журнал Министерства народного просвещения. – Москва, 1880. – № 212. – С. 75.

¹⁶⁷³ Никитина А. В. Свеча в обрядах перехода / А. В. Никитина. – СПб., 2008. – С. 67-68.

¹⁶⁷⁴ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу / А. Н. Афанасьев. – Москва, 1994. – Т. 1. – С. 104 ; Толстая С. Смерть / С. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 2012. – Т. 5. – С. 62.

марність її індивідуального земного існування на протигагу безконечності універсального, космічного буття.

Семантичне поле воску (воскової свічки) як ритуального символу світла включає в себе й функцію магичної охорони і порятунку за допомогою прихильних до породіллі та її дитяти світлих вищих сил, певною мірою впливаючи на темпоральну визначеність (тимчасовість) їх перебування у царстві Смерті та спільне безпечне повернення до людського світу у новій якості (матері та нового члена свого роду й сільської спільноти загалом). Свічка як втілення ритуального вогню виконує також і функцію очищення породіллі після пологів, що в народній культурі осмислювались як “нечистий” фізіологічний акт, котрий робив матір (і немовля) “нечистими”, а отже й небезпечними для оточуючих та всього живого. Маємо свідчення, що у поляків в середньовіччі розставляли свічки по всіх кутках хати, де перебувала породілля, аби повернути їй втрачену після пологів ритуальну чистоту¹⁶⁷⁵.

Післяродові дії оберегового характеру. Наприкінці XIX – на початку XX ст. повсюдно в українців спостерігалася практика залишати на ніч запаленою воскову свічку, коли в хаті перебувала ще не охрещена маленька дитина. Її світоглядним стрижнем була поширена серед селянського загалу думка, що дитина від народження до отримання хреста піддається великій небезпеці з боку представників антисвіту (нечистої сили, злих духів), а тому для їх нейтралізації весь цей час перед образами постійно горить свічка¹⁶⁷⁶. Так, на Гуцульщині баба-повитуха, коли “злоги” припадали на нічний час, передавши щойно народжене немовля поліжниці, засвічувала воскову свічку зі словами:

Засьвічу свічку,

Піду до запічку,

Ладану шукати,

¹⁶⁷⁵ Kopalinski W. Słownik symboli / W. Kopalinski. – Warszawa, 2006. – S. 422.

¹⁶⁷⁶ Вовк Хв. Етнографічні особливості українського народу / Хв. Вовк // Студії з української етнографії та антропології / Хв. Вовк. – Київ, 1995. – С. 192.

Вважалося, що внаслідок цієї дії новонароджений отримував власного ангела-охоронця (“*аби приступив ангел Божий*”), який стеріг його від лісової бісиці, що прагнула підмінити людську дитину власним дитинчам (“одміною”, “підмінчем”). Горіння свічки підтримувалося кожної ночі, аж до охрещення немовляти, оскільки вдень нечиста сила, що боїться світла, вже не мала до нього “моці”. Архаїчна оберегова функція свічки (як проєкції вогню) тісно корелює з пізнішими, християнського походження, народними віруваннями, поширеними, зокрема на Поділлі, у те, що новонародженого прилітають охороняти янголи, на честь яких запалюють на вікні свічку й три доби поспіль підтримують її горіння¹⁶⁷⁸. У ритуалі виразно спостерігається вияв семантичної опозиції світло / темрява; у ньому, сплітаючись воедино, знайшли втілення темпорально неоднорідні пласти народної світоглядної матриці – релікти язичницьких духовних цінностей та церковно-християнські аксіологічні інтерпретації: тут актуалізувались функції воскової свічки як символу світла, світлих сил Добра та Божественного небесного заступництва, вогню як магічного оберегу, оскільки нечиста сила, що безроздільно панувала на просторах ночі, боялася роздмуханого полум’я свічки з її катартичною, але й водночас спопеляючою Зло міццю.

Традиційна вимога обов’язково запалювати щоночі свічку під час перебування у хаті новонародженця, який потребував “хреста”, що звичайно давався упродовж наступних двох-трьох днів, щонайбільше до тижня часу, не втратила актуальності й у першій половині ХХ ст.; вона фіксується сучасними етнографічними записами з Гуцульщини (с. Космач Косівського р-ну Івано-Франківської області, с. Виженка Вижницького р-ну, сс. Розтоки, Усть-Путила,

¹⁶⁷⁷ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1902. – Т. 5. – С. 3 ; Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П.Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – С. 131; Вар. з Покуття : Kolberg O. Rokucie. Obraz etnograficzny. – Kraków, 1889. – Т. 1. – С. 212.

¹⁶⁷⁸ Борисенко В. Родильні звичаї та обряди / В. Борисенко // Поділля : історико-етнографічне дослідження. – Київ, 1994. – С. 212.

Селятин Путильського р-ну Чернівецької області)¹⁶⁷⁹ та Бойківщини (Старосамбірський р-н Львівської області)¹⁶⁸⁰.

Аналогічна ритуальна роль свічки чітко простежується й у народних уявленнях українців Середньої Наддніпрянщини: коли дитина народилась увечері і її не встигли охрестити до заходу сонця чи вона народилася вже після його заходу й ночувала нехрещеною, тоді домашні хрестили на ніч вікна, двері, комин і грубу, накурювали тоєю і світили над дитиною страсну воскову свічку, щоб нечистий не “обмінив”. Гасова лампа на цю роль абсолютно не надавалась, оскільки її світло мало не Боже, а нечисте походження (“чортове світло”), бо, на народне переконання, гас тече з пекла, тому при такому освітленні нечистий обов’язково “обмінить” новонароджену дитину. А коли страсна свічка була невеликою за розмірами і її могло не вистачити до настання дня, тоді доточували непосвяченим воском; при цьому намагалися використати “чистий” віск, тобто взяти його у такого пасічника, який не “накладає з начистими”, а веде бджолярське господарство “по-Божому” (с. Попівка Звенигородського р-ну Черкаської області, Лубенський р-н Полтавської області)¹⁶⁸¹. Щоночі аж до хрестин годилося запалювати свічку в домівках, й на думку мешканців Херсонщини, аби новонароджена дитина не була підмінена злими духами¹⁶⁸². Подібно у кубанських козаків у XIX – першій половині XX ст. було прийнято з настанням темряви запалювати в кімнаті, де перебувало неохрещене немовля, воскову свічку. Її не гасили до самого ранку, вважаючи, що таким чином можна вберегти дитину від зловорожого впливу злих сил та всілякої

¹⁶⁷⁹ Гвоздевич С. Из польових записів про родильну обрядовість / С. Гвоздевич // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас – від створення до інтерпретації. – Львів, 2006. – С. 358-359, 361, 365.

¹⁶⁸⁰ Гузій Р. Родильні звичаї та обряди на Старосамбірщині (за матеріалами польових досліджень) / Р. Гузій, Л. Горошко // Народознавчі Зошити. – Львів, 2010. – № 5/6. – С. 615.

¹⁶⁸¹ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 169-170 ; Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии / В. П. Милорадович // Сборник ХИФО. – Харьков, 1897. – Т. 10. – С. 22.

¹⁶⁸² Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу : на матеріалах святково-обрядової культури українців / В. Борисенко. – Київ, 2000. – С. 102.

нечисті ¹⁶⁸³. Сучасну модифіковану формулу-заборону вимикати світло (а первісно, очевидно, задмухувати свічку), поки дитина не охрещена (“*не можна гасити світла в хаті, бо кажуть, що дуже до дитини такої, воно ще не має хреста, злі духи приходять*”), нотують новітні діалектологічні матеріали з Надсяння (с. Прилбичі Яворівського р-ну Львівської області) ¹⁶⁸⁴ й етнографічні фіксації з Покуття (сс. Велика Кам’янка, Баб’янка, Ліски Коломийського р-ну Івано-Франківської області) ¹⁶⁸⁵.

Запалювання при народинах воскової свічки, світло якої мало на меті відлякувати демонів, злих духів, нейтралізувати згубний вплив “лихого ока” та людської заздрості, фіксується і у наших найближчих сусідів – поляків ¹⁶⁸⁶. Воскова свічка була магичним засобом пришвидшення перебігу та полегшення пологів у білорусів, у яких баба-повитуха запалювала її зі словами: “*Пакуль свечка дагарыць, тут і яна (ім’я) радзіць*” ¹⁶⁸⁷. Звичаю запалювати при важких пологах вінчальні, а іноді богоявленські, страсні і пасхальні свічки дотримувались й росіяни, які вірили, що усі вони “*дают потуги роженице*” ¹⁶⁸⁸. Окрім того, запалення перелічених видів воскових свічок було важливим з апотропеїчної точки зору: свічка, яка своїм світлом встановлювала захисну межу між світами, окреслюючи обрядовий простір, не лише мала не допустити представників “іншого” світу до істоти, що вже прийшла в цей світ, але й зробити неможливим її повернення, втягнення назад в

¹⁶⁸³ Куракеєва М. Ф. Традиции и инновации в восприятии огня и воды казаками Верхнего Прикубанья / М. Ф. Куракеєва // Этнографическое обозрение. – Москва, 2002. – № 3. – С. 59.

¹⁶⁸⁴ Хомчак Л. Матеріали до етнолінгвістичного словника родинної обрядовості Надсяння : родильний обряд / Л. Хомчак // Діалектологічні студії. 8. Говори південно-західного наріччя. – Львів, 2009. – С. 231.

¹⁶⁸⁵ Горошко Л. Польові матеріали з Покуття. 2013 р. / Л. Горошко // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 698. – Арк. 13, 23, 63.

¹⁶⁸⁶ Kopalinski W. Słownik symboli / W. Kopalinski. – Warszawa, 2006. – S. 421.

¹⁶⁸⁷ Новак В. С. Мясцовыя асаблівасці радзінна-хрэсьцінай абраднасці Веткаўскага, Гомельскага, Добрушскага раенаў Гомельскай вобласці / В. С. Новак, А. А. Кастрыца // Словянський світ : щорічник. – Київ, 2016. – Вип. 15. – С. 66.

¹⁶⁸⁸ Попов Г. Русская народно-бытовая медицина / Г. Попов. – Рязань, 2010. – С. 300, 388, 392.

“інший” світ ¹⁶⁸⁹. Особливо слідкували за тим, щоб горіли свічки в ніч приходу богинь долі (“суджениць”) південні слов’яни, які в якості оберега клали під подушку новонародженого недогарок свічки ¹⁶⁹⁰.

Ритуал прощання повитухи і породіллі (ритуальний обмін). Запалена свічка фігурувала у гуцулів в церемонії прощання (“прошся”) повитухи з породіллею, під час якої остання платила за бабування (“бабине”). Поліжниця насипала в миску зерно, зверху на нього клала колач, гуску солі та хліб й затикала свічку-“повитицю” (“служебницю”). Поверх миски газдиня клала гроші – плату повитусі за родини. Після взаємних “прошшів” й зливання води на руки породіллі подавала повивальній бабці миску з хлібом, крижмою, грішми та свічкою або лише засвічену свічку з ладаном; обидві жінки тричі цілувались й подавали собі руки над дитиною. Свічку господиня давала за “простибіг”, за догляд за нею. Приймаючи за плату, баба відповідала: *“Гроші я заробила, а за хліб, свічку и крижму простибих, най Біх прийме, за твоє и дитини здоров’є. Шоби ти си футко подужіла, а дитинка мирно та здорова росла, та в шєсливости миж людий прийшла”* ¹⁶⁹¹. Сучасні польові матеріали з Середньої Наддніпрянщини засвідчують, що і на її території також існувала обрядова практика дарування породіллею свічки бабі-повитусі, яка зберігала її аж до настання повноліття прийнятої нею дитини й приносила свічку до неї на весілля ¹⁶⁹². Тут воскова свічка (нарівні з хлібом та полотном) сповняла вагоме обрядове призначення жертвенного предмету вищим небесним силам та транслятором їхньої волі, від якої залежало здоров’я матері й новонародженої дитини, щасливе та благополучне прилучення останньої до мікрокосму сільської громади, майбутнє адекватне сприйняття її соціумом однолітків, входження у

¹⁶⁸⁹ Никитина А. В. Свеча в обрядах перехода / А. В. Никитина. – СПб., 2008. – С. 68.

¹⁶⁹⁰ Белова О. В. Свеча / О. В. Белова, И. А. Седакова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 2009. – Т. 4. – С. 568.

¹⁶⁹¹ Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – С. 140-141 ; Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1902. – Т. 5. – С. 4.

¹⁶⁹² Зап. Т. Пацай на прохання автора 7 серпня 2013 р. від Кондратенко Євдокії Григорівни, 1935 р. н., уродженки с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області.

доросле життя та обов'язкове виконання усіх подальших обрядів переходу, пов'язаних зі зміною статусу та переходом з одного стану в інший.

Хрещення дитини та хрестинне частування. У багатьох етнографічних районах України воскові свічки відігравали важливу ритуальну роль під час здійснення обряду хрестин новонародженого, що виконував функцію офіційного санкціонування його входу у людський світ. Так, відомий український письменник та етнограф, уродженець Середньої Наддніпрянщини Іван Нечуй-Левицький у повісті “Старосвітські батюшки та матушки”, змальовуючи традиційний народний побут середини ХІХ ст., засвідчив неодмінну присутність свічок під час церемонії хрещення дитини, що зазвичай відбувалася не пізніше, ніж через тиждень після її появи на світ: “Через тиждень, в неділю, отець Харитін запросив гостей на хрестини... Дяк приніс свічки, ризи та хрестильню. Повитуха покликала куму в кімнату й подала їй на руки дитину”¹⁶⁹³. Етнографічні записи початку ХХ ст. з Черкащини засвідчують, що тут лише куми несли хрестити дитину до священика, який ставив їх у пару і давав кожному по свічці. Кума розкутувала немовля й голим тримала на руках. Свічки горіли у кумів в руках. Священик починав правити, після чого занурював і охрещував немовля у водній купелі (с. Колодисте Тальнівського р-ну)¹⁶⁹⁴. Обов'язкову практику застосування воскових свічок традиційно у церковному, а після заборони чи в разі відсутності церкви у селі в радянський час у домашньому охрещенні новонароджених підтверджують сучасні польові матеріали, отримані нами під час експедиційних виїздів у Черкаську область. Хрещення дитини у церкві за участю свічок фіксується у сс. Леплява, Горобіївка, Мельники, Яблунів, Полствин, Ковалі Канівського району, сс. Драбівці, Маркизівка, Коробівка, Ковтуни, Богуславець, Гельмязів, Антипівка, Кропивна Золотоніського району¹⁶⁹⁵. Цікавими, хоча й не однотайними, етнографічними

¹⁶⁹³ Нечуй-Левицький І. Старосвітські батюшки та матушки : повість-хроніка / І. Нечуй-Левицький. – Київ, 1985. – С. 153.

¹⁶⁹⁴ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 164.

¹⁶⁹⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 28, 56, 69, 78, 92 ; Спр. 600. – Арк. 5, 44, 50, 64, 71, 82, 91.

подробницями, характеризуються свідчення мешканців шеругу опитаних наддніпрянських сіл: *“Батюшка у церкві світить свічки, дає додому одну чи дві на хрестини, ці посвячені свічки за младенцем, ці свічки потім дома зберігаються”* (с. Горобіївка); *“обов’язково дитину хрестили вдома. Як прийшов той час, що церкви у нас не було, по хатах хрестили тайно, вночі приводили священників. Свічки використовувались під час хрещення, якщо похрестили дитину. Свічка хрещена, що горіла при молитві, як хрестили, ту свічку берегли до весілля, а на весіллі до пари весільних свічок додавали цю свічку, що при хрещенні, “троїцу” зв’язували – її родильна свічка, його і ще свічка, що вінчає священник. Вона завжди стояла у хаті”* (с. Таганча); *“на хрестинах запалювали свічки; хрестини були в церкві, коло ікони підсвічники, ікона Матері Божої, туди ставили свічки, а тут стоїть аналойчик і хрестильниця, і тут хрестять, і тут горить коло його, чимало світять невеликих свічок, таких, як обично ставлять. Як відправляв священник, горіли вони, а тоді тушать і збирають, і складають їх, у церкві оставляють, додому не беруть”* (с. Яблунів); *“як дитину хрестять, то батюшка із свічкою, а батьки хрещені держать дитину, то як в церкві хрестять, та свічка залишається в церкві”* (с. Ковтуни); *“батьки хрещені тримають свічки, ті свічки остаються вдома для тої дитини”* (с. Богуславець); *“як дитину хрестили, то свічки запалювали в церкві, матері оддають, хрещені батько й мати тримали”* (с. Гельмязів); *“як хрестять дитину, в хаті чи в церкві, то використовують свічки, хрещені батько і мати тримають ці свічки в церкві”* (с. Антипівка); *“як хрестили дитину в церкві, горіли свічки. Куми держать свічку, як я у кумах був, то держав. Лишалась свічка в церкві. Там її купували, там її і лишали, ставили на підсвічник, де свічки горять, як похрестили”* (с. Кропивна).

На Буковині хрестини влаштовували зазвичай через кілька днів після народження дитини, а свічки в руках у кумів були неодмінним атрибутом хрестинного обряду. Так, у с. Черепківці Глибоцького р-ну Чернівецької області в минулому переважала індивідуальна форма кумівства, тобто батьки запрошували лише одну пару кумів. Кожен з них мав прийти на церемонію зі своєю свічкою,

прикрашеною живими квітами й обмотаною домотканим рушником-“утиравником”, поверх чого клали великий шматок тонкого білого полотна. Якщо народився хлопчик, то усе це зв’язували синім “курмейчиком” (поясом), якщо дівчинка – червоним. Цю свічку, що називалася “крижма”, батько дитини згодом відносив до церкви ¹⁶⁹⁶. З “крижмою” (домотканим полотнищем, яке намотували на свічку), йшли хрестити народженика й хрещені батьки – мешканці українських сіл Сторожинецького р-ну. Крижму обвивали навколо свічки і обв’язували стрічкою, а тоді прикрашали квітами василька чи мирта. За місцевим повір’ям, свічки, що їх прикріплювали до крижми, необхідно було якнайшвидше спалити, “щоб дитина свою долю швидше знайшла й не залишилась без пари в житті” ¹⁶⁹⁷. Куми зі свічками у руках, а також крижми зі свічками фігурували під час виконання хрестинного обряду у буковинських українців Румунії ¹⁶⁹⁸. Проте, за традицією, готувати хресну свічку, навколо якої обвивали крижмо й обв’язували його стрічкою, було прерогативою здебільшого кума ¹⁶⁹⁹. Ще сьогодні буковинські куми готують крижмо, беруть свічку, полотно, нитки, барвінок, квіти, формуючи “крижму”, а потім усією процесією йдуть до церкви хрестити дитину ¹⁷⁰⁰.

На Буковині та Гуцульщині було прийнято, що батьки новонародженого несли кумам колачі. Воскові свічки фігурували в церемонії віддачі “кумських колачів” у тому разі, коли новонароджена дитина помирала ще перед нею. У с. Луківці Глибоцького р-ну Чернівецької області хресним давали за померлу

¹⁶⁹⁶ Буковинські говірки : хрестоматія діалектних текстів. – Чернівці, 2006. – С. 263.

¹⁶⁹⁷ Маковій Г. Очі згори : народознавчі новели / Г. Маковій. – Київ, 1996. – С. 13 ; Мойсей А. Звичаї та обряди, пов’язані з народженням дитини в українців та румунів Сторожинецького району / А. Мойсей // Народознавчі Зошити. – Львів, 2011. – № 5. – С. 810.

¹⁶⁹⁸ Павлюк М. Українські говори Румунії. Діалектні тексти / М. Павлюк, І. Робчук. – Едмонтон ; Львів ; Нью-Йорк ; Торонто, 2003. – С. 452.

¹⁶⁹⁹ Кожолянко Г. Етнографія Буковини / Г. Кожолянко. – Чернівці, 2001. – Т. 2. – С. 60 ; Павлюк М. Українські говори Румунії. Діалектні тексти / М. Павлюк, І. Робчук. – Едмонтон ; Львів ; Нью-Йорк ; Торонто, 2003. – С. 529.

¹⁷⁰⁰ Буковинські говірки : хрестоматія діалектних текстів. – Чернівці, 2006. – С. 262.

дитину непарну кількість колачів (три) та свічку ¹⁷⁰¹. Гуцули під час передачі колачів стелили на долівці білу крижму, складали на неї колачі, а зверху ставили горня з водою, перев'язане червоною “волічкою”. Світили свічку, яку притулювали до горняти. Присутні батьки дитини і кум (чи кума), до яких прийшли з колачами, вклякали на землю. Батьки давали три колачі за “простибіг” дитини й усі молилися за померлу душу ¹⁷⁰².

Свічки обов'язково тримали в руках всі учасники обряду хрещення в українських селах Мараморошу (Румунія), які вони згодом залишали у церкві. Українці Добруджі, йдучи у церкву хрестити новонародженого, брали з собою крижму і свічки, прикрашені квітами і стрічками. Кум отримував від священника охрещене дитя й запалену свічку. Принісши дитину додому, засвічували свічки і куми передавали її матері разом з вогнем запалених свічок ¹⁷⁰³.

Мешканці Волинського Полісся з воску весільних свічок, що їх сваха вручала молодій після завершення шлюбних церемоній, виготовляли свічечки, які запалювали на хрестинах немовляти ¹⁷⁰⁴. На Центральному Поліссі обов'язком кума під час церковного обряду хрестин було встановити на хрестильниці (церковній посудині, яку використовували для здійснення таїнства хрещення) дві свічки і запалити їх (с. Лука Житомирського р-ну Житомирської області) ¹⁷⁰⁵.

Українці Слобожанщини намагалися якнайшвидше охрестити новонароджену дитину, ще того дня, коли вона народилась або принаймні

¹⁷⁰¹ Гвоздевич С. Из польових записів про родильну обрядовість / С. Гвоздевич // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас – від створення до інтерпретації. – Львів, 2006. – С. 368.

¹⁷⁰² Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – С. 147.

¹⁷⁰³ Павлюк М. Українські говори Румунії. Діалектні тексти / М. Павлюк, І. Робчук. – Едмонтон ; Львів ; Нью-Йорк ; Торонто, 2003. – С. 205, 551.

¹⁷⁰⁴ Brykczynski A. Zapiski etnograficzne z Polesia Wolyńskiego / A. Brykczynski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1888. – Т. 12. – С. 89.

¹⁷⁰⁵ Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1/3. – С. 173.

наступного. Під час чину домашнього охрещення матушка обов'язково запалювала свічку перед зануренням немовляти у купіль ¹⁷⁰⁶.

Свічки, що горіли при хрещенні, мешканці окремих покутських сіл (сс. Великий Ключів, Малий Ключів, Мишин Коломийського р-ну Івано-Франківської області) клали у водну купіль, щоб новонародженого “*не бралися уроки*” ¹⁷⁰⁷, а подоляни здебільшого забирали додому й світили три дні підряд, приліплюючи до берегів балії чи ночвів, у яких купали дитину ¹⁷⁰⁸. За традицією, донині на Поділлі кум купує свічку у церкві, а кума несе крижмо і подарунок. Остання колись намагалася приховати для себе свічки, що недогоріли у церкві під час хрещення, аби використати їх вдома, купаючи власну дитину. Ця, поширена на Хмельниччині ритуальна практика, мала світоглядною підставою народне вірування у намагання нечистого проникнути в купіль немовляти, аби наслати на нього хворобу, тож вогонь запалених воскових свічок володів магічною спромогою відганяти від новонародженого усе лихе. Звичай купати маля при запалених хрестинних свічках, аби воно не хворіло, ще донині фіксується у с. Тарноруда Волочиського р-ну ¹⁷⁰⁹. Неодмінну присутність воскових свічок під час церковного обряду хрестин фіксує народна пісня з Тернопільщи:

*Та ж ми в церкві стояли
І твоє дитя тримали,
І свічки ся світили,*

¹⁷⁰⁶ Українські східнослов'янські говірки : сучасні діалектні тексти. – Луганськ, 2011. – С. 97.

¹⁷⁰⁷ Горошко Л. Польові матеріали з Покуття. 2013 р. / Л. Горошко // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 698. – Арк. 80.

¹⁷⁰⁸ Грицак Є. Дитина в українських народніх повір'ях і в народньому лічництві (на основі дослідів народнього побуту в селі Могильна повіту Гайсин на Поділлі і в деяких околицях Галичини) / Є. Грицак ; публ. І. Щербак // Неопалима купина. – Київ, 1995. – № 3/4. – С. 83.

¹⁷⁰⁹ Маховська С. Дитина : родини, хрестини, перші кроки (родинно-обрядовий та дитячий фольклор Хмельниччини) / С. Маховська. – Кам'янець-Подільський, 2013. – С. 41, 45.

У гуцулів традиційно несли дитину до “ирсту” батько, баба-повитуха і куми. Батько лагодив “службу” священику, яка давалась за здоров’я дитини: миску зерна, гуску солі та свічку-“служебницю” (“повитицю”). Кум і кума купували полотно на крижму до хреста й сукали по одній восковій свічці-“повитиці”, оскільки під час хрещення обов’язково мав горіти вогонь. Крижму разом зі свічкою перев’язували червоною “волічкою”. Прийшовши на плебанію, кума висипала зерно з тайстри у миску священика, клала зверху гуску солі і затикала “служебницю” у зерно; останню засвічувала на столі в кухні, перед дверима кімнати, де хрестили дитину. Після чину охрещення свічки гасили, а “службу” віддавали дружині священика ¹⁷¹¹. Яскравість горіння хрестильних свічок слугувала символічною проекцією подальшої долі новонародженого. Спостерігаючи за свічками упродовж всієї церемонії, присутні виносили одностайний присуд: коли горіли ясно, то немовля буде жити, а як лихо – то помре ¹⁷¹². Довге життя хрещенику передрікали тоді, коли свічки хресних батьків після хрещення вдавалось погасити з чималими зусиллями ¹⁷¹³. Практика ритуального використання свічок під час хрещення збереглася на Гуцульщині до сьогодні. Так, у день хрестин куми несуть “крижму” – відрізи білого полотна, на якому вони тримають дитину під час хрещення в церкві за 4 кінці, присвічуючи свічками (сс. Соколівка, Пістинь Косівського р-ну Івано-

¹⁷¹⁰ Пісні Тернопільщини / упоряд.: С. Стельмашук, П. Медведик. – Київ, 1989. – Т. 1. – С. 258; Вар. з Опілля : Харчишин О. Народна пісенність підльвівської Звенигородщини / О. Харчишин. – Львів, 2005. – С. 103.

¹⁷¹¹ Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – С. 134, 136-137.

¹⁷¹² Онищук А. З народного життя гуцулів / А. Онищук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 99.

¹⁷¹³ Кайндль Р. Ф. Гуцули : їх життя, звичаї та народні перекази / Р. Ф. Кайндль. – Чернівці, 2000. – С. 14.

Франківської області)¹⁷¹⁴. Свічки фігурували і на гуцульському хрестинному частування (“иршені”), яке зазвичай влаштовували увечері. Гості приносили з собою зерно, яйця, масло, колачі. Зерно сипали у миску, всі продукти складали на зерно, світили свічку й давали поліжниці, яка лежала з дитиною в постелі. При цьому бажали: “*Проше, на шо витекаємо, дай вам Боже шестя, здоров’я и на многа літ з помичьов*”. Газдиня брала подарунки, відповідаючи: “*Декуємо. Дай вам Боже здоров’я за ваш прихід и ваш дар на иршенє*”¹⁷¹⁵.

Запалені воскові свічки виконували важливу ритуальну функцію й на хрестинах у лемків. Спочатку їх тримали в руках куми, а під час занурення дитини у купіль, на стіл поблизу ночов, у яких купали немовля, клали хліб із встромленою запаленою свічкою – однією з тих, яку перед тим тримали хрещені батьки¹⁷¹⁶. У даному випадку актуалізувалася семантика хліба як символу життя й мірила вищої духовної досконалості; запалення воскової свічки як еманациї душі, духу в певному сенсі символізує запалення самої “іскри” життя, кладучи початок індивідуальному людському існуванню. За силою горіння хрестильних свічок прогнозували життєву перспективу новонародженого: яскраве полум’я вказувало на подальше життя, а тьмяне віщувало смерть. В основі цієї мантики лежить архаїчне ототожнення душі і життя з вогнем, а свічка як його носій виступає аналогом, мірилом людського буття. На цій же аналогії засноване поширене в українців, зокрема Слобожанщини (Білгородщина)¹⁷¹⁷, а також в інших східних слов’ян ворожіння з воском і волоссям немовляти в купелі (потоне – помре, не потоне – житиме). Родильні свічки старанно зберігали і в подальшому використовували при ворожінні в кульмінаційних

¹⁷¹⁴ Мисюк І. Гірська веселка / І. Мисюк. – Снятин, 2009. – С. 157 ; Зап. У. Мовна 18 серпня 2013 р. від Кравчук Наталії Іванівни, 1959 р. н., уродженки с. Пістинь Косівського р-ну Івано-Франківської області).

¹⁷¹⁵ Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – С. 139 ; Вар. : Кайндль Р. Ф. Гуцули : їх життя, звичаї та народні перекази / Р. Ф. Кайндль. – Чернівці, 2000. – С. 14.

¹⁷¹⁶ Reinfuss R. Śladami Lemków / R. Reinfuss. – Warszawa, 1990. – S. 73-74.

¹⁷¹⁷ Тарасевський П. Похоронні звичаї й обряди в селі Шебекині Білгородського повіта Курської губернії / П. Тарасевський // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 407.

моментах життя – перед Новим роком (росіяни)¹⁷¹⁸, напередодні весілля (українці Поділля)¹⁷¹⁹, а також під час проведення самого весільного обряду (українці Середньої Наддніпрянщини)¹⁷²⁰.

Перші роки життя дитини. Ініціаційні обряди. Воскова свічка виступала неодмінним атрибутом ініціаційних обрядів, виконуваних над дитиною у перші роки її життя, зокрема обряду “одягання пояса” (“заперізування”), що на Буковині традиційно здійснювався із досягненням 3-4 річного віку. На церемонію, що звичайно відбувалася на Михайлове чудо (8 листопада), сходилися дві пари хрещених батьків (“нанашків”), що приносили з собою білу шовкову нитку, до якої рідні батьки додавали червону. Нанашки сукали нитку, в’язали на її кінцях три гудзи, начіплювали солодоців та монет (на довге, щасливе, заможне життя) й одягали дитині на пояс. Батьки вносили свічку, яку старший нанашко (їх весільний батько) тримав при хрещенні. Дитина ставала на коліна перед іконами, двоє нанашків палили свічку через її праве плече (тут “праве” як член відомої опозиційної пари “праве” / “ліве” на мисленнєвому рівні ототожнювалось з поняттям добра, праведного життєвого шляху людини; окрім того, очевидно, спостерігаємо вияв розповсюдженого народного уявлення, що справа за плечами людини перебуває ангел, а зліва – біс – У.М.), а третій лив на чоло свячену воду. Старший нанашко приказував: *“Най тебе усі сили небесні благословляють. Ми, що вели тебе до Христа, Господу Богу, Цареві нашому і життя твоє даємо. Як архистратиг Михаїл побідив зло, так най цей оперізувальник, оснащений Михайловим знаменем, убиває у тобі всяку сатану”*. Після цього гасили свічку, розв’язували пояс й давали його до рук дитині¹⁷²¹. Свічка як втілення духовного

¹⁷¹⁸ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре : структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб., 1993. – С. 49 ; Попов Г. Русская народно-бытовая медицина / Г. Попов. – Рязань, 2010. – С. 407.

¹⁷¹⁹ Грицак Є. Дитина в українських народніх повір’ях і в народньому лічництві (на основі дослідів народнього побуту в селі Могильна повіту Гайсин на Поділлі і в деяких околицях Галичини) / Є. Грицак ; публ. І. Щербак // Неопалима купина. – Київ, 1995. – № 3/4. – С. 83.

¹⁷²⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 61.

¹⁷²¹ Маковій Г. Очі згори : народознавчі новели / Г. Маковій. – Київ, 1996. – С. 40-41.

світла та символ Вищої небесної благодаті у цьому ритуальному контексті підсилювала магичні, інтегративні властивості пояса, що символічно супроводжував вступ в життя дитини, відомого своїми апотропеїчними властивостями засобу, сили, що протистоїть хворобам та нечисті, оберегу як від зовнішніх злих сил та дій, що підстерігали людину в навколишньому світі, так і зла в самій людині, що загрожувало поглинути її зсередини.

У контексті родильної ритуалістики яскраво виявляється полісемантична варіативність воску в обрядовому житті українського селянства. Тут і медіативні властивості: забезпечення переходу породіллі до нового життєвого статусу – статусу матері, тобто благополучного протікання пологів з метою полегшити родові муки, прихилення небесного заступництва для майбутньої матері та її немовляти, оскільки семантичне поле воскової свічки як ритуального символу світла, проєкції небесного вогню включає в себе архаїчну оберегову функцію магичної охорони і порятунку, зокрема й від підступів нечистої сили, що страхалася полум'я свічки з її катартичною, але й водночас спопеляючою зло міццю; тут і символічне ототожнення воскової свічки водночас з вогнем та світлом – її запалення як еманції душі, духу в певному сенсі символізує запалення самої “іскри” життя, кладучи початок індивідуальному людському існуванню, а згасання синонімічно смерті; тут і актуалізація семантики духовного світла та небесної благодаті, потужних люстраційних можливостей в обрядовій ситуації очищення (освячення) за допомогою горючої свічки породіллі після пологів, що в народній свідомості осмислювались як “нечистий” фізіологічний акт, а також обрядового призначення як жертвенного предмета Богу та вищим небесним покровителям людини.

ВЕСІЛЬНІ ОБРЯДИ.

Весільний ритуал розглядаємо як асертивний (самодостатній) феномен з чіткою внутрішньо-структурною ієрархією, текст з відповідною послідовністю взаємопов'язаних ритуальних дій та архаїчних вірувань, базованих на певній архетиповій матриці, моделі світу. Специфічним виявом весільної ритуалістики українців є широке обрядове використання воску (воскової свічки), що входить до переліку найпоширеніших ритуальних знаків українського весілля, до складу структурних елементів його різних кодових систем. Окреслити загальне семантичне призначення воскової свічки в українському весільному обрядовому комплексі, вичленувавши її ритуальне навантаження в окремих весільних обрядодіях (коровайницьке дійство, дівич-вечір, вінчання, поїзд молодого по молоду з обрядовим злучуванням свічок, гостина у молоді з посадом молодих та інші), виявивши сутнісні риси її ритуального функціонування у різних етнографічних районах, становить пріоритетний вектор нашої дослідницької уваги.

Приготування короваю. У контексті весільної обрядовості воскова свічка в українців вперше з'являється у суботу зранку під час приготування окремо у молоді та молодого короваю, загальновизнаного етнокультурного символу українського весілля, що відігравав неабияку ритуальну роль. На слушну заувагу М. Костомарова, *“ці короваї носились разом зі свічками у всіх церемоніях, приносились в храм під час вінчання, а потім неслись в сінник, приготований для*

шлюбного ложа”¹⁷²². Коровайницьке дійство Середньої Наддніпрянщини середини XIX ст. із неодмінним ритуальним застосуванням свічок не лише художньо досконало, а й етнографічно достовірно змалював І. Нечуй-Левицький: *“Розпочали бгати коровай та шишки. Молодиці вкрили увесь піл і лежанку шишками, повироблювали паляниці. Коровай поклали на віці од діжі й обліпили віко навкруги восковими свічечками. Поклали на припічок дві лопати й з піснями понесли на віці серед свічок коровай, приспівуючи до печі, як до живої людини: “Пече наша, пече, спечи нам коровай грече!” Молодиці приліпили на дні діжі свічки, посвітили їх, накрили віком, стали в кружок, підняли діжу на руках вгору, тричі обкрутились з діжею й стукнули нею по тричі за кожним разом в сволок*”¹⁷²³. Батько відомого письменника, священник села Стеблева, що на Черкащині, залишив нащадкам опис традиційного стеблівського весілля 1845 р. з практично ідентичними структурними елементами коровайного обряду. Особливу увагу привертає згадка про архаїчний звичай прикріплення воскових свічок до пікної діжі: *“Під час випікання короваю, в діжці, у якій його виробляли, ставили навхрест 4 запалені свічки, накривали діжу кришкою, піднімали на руках догори, б'ючи декілька разів об сволок*”¹⁷²⁴. Локальною специфікою відзначається коровайницьке дійство за участю свічок на Київщині: вийнявши тісто з діжі, до неї приліплювали 5 свічок, зліплених до купи, а одну, запалену, вставляли у середину. Після вироблення короваю до великої шишки, встановленої посередині, втикали 5 свічок й запаленими їх разом з короваєм саджали до печі; аж тоді гасили залишену у діжі запалену свічку¹⁷²⁵. Обов'язкову участь свічок у процесі приготування короваю фіксують і хронологічно пізніші етнографічні записи, при цьому числовий код (кількість свічок) є варіативною

¹⁷²² Костомаров Н. И. Семейный быт в произведениях южнорусского народного песенного творчества / Н. И. Костомаров // Собрание сочинений. Исторические монографии и исследования / Н. И. Костомаров. – СПб., 1905. – Т. 21. – Кн. 8. – С. 998.

¹⁷²³ Нечуй-Левицький І. Старосвітські батюшки та матушки : повість-хроніка / І. Нечуй-Левицький. – Київ, 1985. – С. 98-99.

¹⁷²⁴ Дей О. Весілля, записане 1845 р. батьком І. Нечуя-Левицького. Описание свадьбы и свадебных обрядов украинских малороссиян (в Богуславщине) (сост. св. с. Стеблева С. Левицким, 1845) / О. Дей // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1972. – № 2. – С. 88.

¹⁷²⁵ Nowosielski A. Lud ukraiński / A. Nowosielski. – Wilno, 1857. – Т. 1. – S. 187-188.

ознакою. Так, на Черкащині початку ХХ ст., поклавши у діжу хліб, закривали її віком. Мати давала 3 свічки, які коровайниці засвічували і приліплювали до діжі на трьох кінцях віка ¹⁷²⁶. Під час “бгання” короваю на Полтавщині та Чернігівщині до діжі приліплювали навхрест 4 свічки. Обрядову дію супроводжували співом: *“Прилетіла бджілка / З чужої пасічки, / Принесла в горщечку / Короваю на свічечку”, “Чотири ножі в діжі, / А п’ятий на послuzі. / Довкола свічі палають, / А в середині коровай бгають”* або *“Чотири ножі у діжу, / А п’ятий на сторожі. / Біля свічі дружки і сваики, / Около коровай обтикають”* ¹⁷²⁷. Дві свічки ставили на коровай перед саджанням його в піч і підпалювали на Південній Київщині, спостерігаючи, котра швидше згорить чи погасне, той з пари швидше відійде в інший світ (с. Помоклі Переяславського р-ну) ¹⁷²⁸. В інших місцевостях Київщини добре вимішане тісто виймали з діжі, на неї ставили 5 свічок, звитих до купи, а одну велику свічку поміщали на ніж, залишений на дні. Закінчували місити тісто вже на столі, при цьому співаючи: *“Три сестри свічку сукало, / Трьох зілля клало: / І руту, і м’яту, хрещаті квітки, / Щоб любилися дітки, / Щоб любилися, цілувалися, / Щоб всі люди дивувалися”*. Верхню частину короваю обкладали стрічкою з тіста, а зверху клали шишку. Кругом пояса та зверху шишки ставили 5 свічок і засвічували їх. Після посадки короваю в піч, гасили свічку, що весь час палала в діжі ¹⁷²⁹. У с.

¹⁷²⁶ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 90.

¹⁷²⁷ В. М. Свадебные песни в Лубенском уезде Полтавской губернии / В. М. // Киевская Старина. – Киев, 1890. – Т. 30. – № 8. – С. 153 ; Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї в с. Земляниці Глухівського повіту у Чернігівщині / П. Литвинова-Бартош // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. 3. – С. 84 ; Українські народні пісні в записах О. Потебні. – Київ, 1988. – С. 45; Як робиться у малоросів (мужиків) на свадьби. Записав О.Гриша у селі Ціпках Гадяцького повіту Полтавської губернії // ВР ЛННБУ ім. В.Стефаника. – Ф. 151 (М.Дикарева). – Спр. 57. – Арк. 12.

¹⁷²⁸ Костюк Н. Особливості весільного обряду та фольклору села Помоклі, Переяславщина (кін. ХІХ ст.) / Н. Костюк // Pereyaslavica : наук. записки Національного історико-етнографічного заповідника “Переяслав”. – Переяслав-Хмельницький, 2009. – Вип. 3. – С. 171.

¹⁷²⁹ Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні / Хв. Вовк // Студії з української етнографії та антропології / Хв. Вовк. – Київ, 1995. – С. 246 ; Босик З. О. Родинна обрядовість : трансформація та архетипові мотиви весільної обрядовості Середньої Наддніпрянщини / З. О. Босик. – Київ, 2010. – С. 250.

Бориспіль коровай обліплювали кругом свічками – 6 свічок приліплювали і несли сажати в піч ¹⁷³⁰. Наведені зразки обрядового фольклору з великою долею вірогідності дозволяють припустити існування в минулому обрядової практики виготовлення посадної свічки під час здійснення коровайницького дійства на Середній Наддніпрянщині, втрачену згодом й не зафіксовану класичними етнографічними дослідженнями XIX ст.

Ритуально містке смислове наповнення свічки у коровайному обряді, коли староста під час його випікання ставив на столі засвічену свічку, прочитується крізь рядки поширеної на Слобожанщині пісні: *“Гори, гори, свічечко, аж до півночі, / Доки наша піч коровай не спече”* ¹⁷³¹. У різних селах краю фігурували запалені і приліплені до діжі свічки, коли до неї вже насипали борошна (с. Курячівка) або чотири перехрещені засвічені свічки під час вимішування короваю та саджання його до печі (слобода Безгинове) ¹⁷³². Існувала прикмета: якщо запалені свічки не погаснуть у печі – життя молодих складеться щасливо.

Свічки виконували важливе обрядове навантаження і під час проведення ритуалу випікання короваю на Поділлі. Так, після його посадження до печі всередину діжі з іще не вишрябаним тістом жінки-коровайниці встановлювали й запалювали свічку, вткнуту в шишку / три свічки, діжу накривали кришкою і ставили під стіл (варіант – підносили діжку зі свічками до стелі). Загашення однієї зі свічок проектувалося на дочасне завершення життєвого шляху когось із молодих (чия швидше погасне, той швидко помре) ¹⁷³³.

¹⁷³⁰ Весілля в селі Бориспіль Переяславського повіту Полтавської губернії (Зап. П. Чубинський) // Весілля : у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн.1. – С. 94.

¹⁷³¹ Сумцов М. Ф. Дослідження з етнографії та історії культури Слобідської України: вибрані праці / М. Ф. Сумцов. – Харків, 2008. – С. 114.

¹⁷³² Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края / под ред. В. Иванова. – Харьков, 1898. – Т. 1. – С. 500, 637-638.

¹⁷³³ Весілля в селі Мізяківські Хутори Вінницького р-ну Вінницької області. Запис М. Шубравської. 1967 // Весілля : у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн. 2. – С. 385, 387 ; Традиційне

Виготовлення свічки було завершальним акордом коровайного обряду на Поліссі, що хронологічно збереглося набагато довше. Хоча на Волинському Поліссі ще під час випікання короваю запалювали “тройчисту” (освячену на Трійцю) свічку: *“Ой нехай піде, нехай візьме / Тройчистую свічечку, / Ой нехай світить, ой нехай світить, / Поки коровай замісять”*¹⁷³⁴, а на Рівненському – свічка повинна була горіти упродовж всього процесу замішування, прикрашання і випікання короваю¹⁷³⁵. Повсюдно на Поліссі у суботу, після того, як коровай поставили в піч, у молодого і молодої жінки-коровайниці ліпили воскову свічу, необхідну під час виконання обряду посадин. Свічку сукали під супровід пісні – молодому: *“Долетіте, пчелоньки, / На новіє островоньки, / Наносіте вощечку / Володі на свічечку”*¹⁷³⁶, *“Прилетіла пчолунька / Із щирого домоньку. / Да принесла вощечку / Молодому на свічечку”*¹⁷³⁷; молодій: *“Да нехай поїде до нової комори, / Да нехай візьме да з ярих пчулок воску, / Ізсукати, ізлепити да Вулянці свєчечку”*¹⁷³⁸. В обрядово відповідальний процес сукання свічки входило і її прикрашання. Так, у с. Лугини, що на Житомирщині, виготовлення свічки молодій супроводжувалось наступним пісенним фрагментом: *“Де пошла да Мар’юхіна мати ? Нехай пуйде до нової крамниці, / Нехай візьме червоного*

весілля українців. Унікальні записи кінця XIX – 20-40-х років XX століття / упоряд. В. Борисенко. – Київ, 2012. – С. 79.

¹⁷³⁴ Димнич Н. Я. Весілля в селі Кремеш Горохівського повіту / Н. Я. Димнич // Весілля : у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн. 2. – С. 56.

¹⁷³⁵ Пархоменко Т. Традиції весільних обрядів Рівненського Полісся / Т. Пархоменко // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне, 2008. – Вип. 7. – С. 62.

¹⁷³⁶ Скуратівський В. Кухоль меду / В. Скуратівський. – Львів, 2000. – С. 157-158.

¹⁷³⁷ Матеріали науково-дослідних робіт за 1999 р. з теми “Родинна обрядовість та народне харчування”. Матеріали збирала і опрацювала І. Несен – Київ, 1998 // Архів ІН НАНУ.– Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 7.

¹⁷³⁸ Кравченко В. Этнографические материалы, собранные в Волынской и соседних с ней губерниях / В. Кравченко // Труды общества исследователей Волыни. – Житомир, 1911. – Т. 5. – С. 109.

шовку, / Да обмотати Мар'юхні свічку”¹⁷³⁹. Існувала певна варіативність у прикрашанні свічки рослинами – дівчині здебільшого вбирали свічку калиною, а хлопцеві барвінком: “Червоною ниткою так навхрест, а тоді по цих ниточках листочками зеленими і калиною, а хлопцю барвінком”¹⁷⁴⁰. Виготовлення свічки було в очах сільського соціуму певним чином сакралізованою дією, до якої долучаються не лише представники людського світу (обох родів), а й надлюдського (Бог, Божа Матір, Свята Трійця): “Принеси, Боже, бджолочку / З темного борочку, / Да принеси вощечку / Катрусі на свічечку”¹⁷⁴¹, “Пречиста Маті ! Ході к нам до хати, / Вощечку топтаті, / Свечечок сукаті, / Сеї дом осветіті, / Коровай замесіті”¹⁷⁴², “Трійця по церкві ходила / Да Спаса за ручку водила. / Ой, Спасе, Спасе, / Прийди до нас вощечку топтати, / Іванку сьвічечку ссукуати”¹⁷⁴³ або “Трійця по церкві ходила, / Спаса за ручку водила: / – Ходім, Спасе, до нас, / А в нас да гаразд – / Хорошіі коровайниці / Хорошенько коровай бгають, / Сиром посипають, / Маслом поливають, / Вокруги свічі горять, / В середині ножі стримлять”¹⁷⁴⁴. Подекуди по краях сформованого короваю ставили 4 свічки, з якими його садовили в піч: “Коровай печецця зі свічками запаленими. Свічки як довш горять, так молоді довше житимуть у парі, бувало шо свічки в печі аж до короваю догорали, закон такий, щоб свічки не загасить”

¹⁷³⁹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 600.

¹⁷⁴⁰ Матеріали науково-дослідних робіт за 1999 р. з теми “Родинна обрядовість та народне харчування”. Матеріали збрала і опрацювала І. Несен – Київ, 1998 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 15, 99.

¹⁷⁴¹ Орел Л. Весілля у селі Колісники Овруцького району Житомирської області / Л. Орел // Українська родина. Родинний і громадський побут. – Київ, 2000. – С. 218.

¹⁷⁴² Крашевський Ю. І. Спогади з Полісся, Волині і Литви / Ю. І. Крашевський. – Луцьк, 2012. – С. 122.

¹⁷⁴³ Кравченко В. Этнографические материалы, собранные на Волыне и соседних с ней губерниях / В. Кравченко // Труды общества исследователей Волыни. – Житомир, 1911. – Т. 5. – С. 109.

¹⁷⁴⁴ Українські народні пісні в записах З. Доленги-Ходаковського. – Київ, 1974. – С. 170.

(сс. Рудня-Димерська, Вахівка Вишгородського р-ну Київської області). На території Рівненського Полісся поширеним було прикріплення до шишок на короваї свічок, що їх сукала хрещена мати під час його виготовлення. До свічок приліплювали листя барвінку і хрестоподібно обвивали його червоною ниткою. При цьому співали: *“Мати свечі сукала да в їх зілля кидала / Одне зілля – м’ята, а другеє – рута, / А третє квіти, шоб любіліся діти. / А свечкі злепіліся, а діти злюбіліся”*¹⁷⁴⁵. Готову свічку коровайниці урочисто відносили до комори, супроводжуючи це ритуальне дійство танцями і співами: *“Да запрягайте, да запрягайте / Воли ще й корови, / Да повеземо, да повеземо / Свічу до комори. / Да запрягайте, да запрягайте / Воли ще й телиці, / Да повеземо, да повеземо / Свічу до світлиці”*¹⁷⁴⁶.

Семіотична ніша воскових свічок у коровайному обряді є поліфункціональною, концентруючи в собі багатоаспектні знакові контексти. У ході проведення коровайницького ритуалу насамперед актуалізується його кулінарне звучання, виявляється притаманний йому кулінарний код, оскільки виготовлення, розподіл і подальше колективне споживання короваю виконує роль важливого комунікативного засобу, за допомогою якого здійснюється значна частина символічних “повідомлень”. Зазвичай, основною метою будь-якого ритуалу (і весільний не виняток) виступає оновлення світу і створення нової “конфігурації” сил, нового світопорядку. Одним із способів засвоєння та закріплення нового статусу світу і людини у ньому є поділ об’єкту, який символізує світ, поміж учасниками ритуалу. Таким об’єктом якраз і виступає коровай – об’єднуюча ритуальна серцевина весілля, його основний кулінарний

¹⁷⁴⁵ Несен І. Весільний ритуал Центрального Полісся : традиційна структура та реліктові форми (середина ХІХ – ХХ ст.) / І. Несен. – Київ, 2005. – С. 71, 145 ; Пархоменко Т. Традиції весільних обрядів Рівненського Полісся / Т. Пархоменко // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне, 2008. – Вип. 7. – С. 65.

¹⁷⁴⁶ Кравченко В. Етнографические материалы, собранные в Волынской и соседних с ней губерниях / В. Кравченко // Труды общества исследователей Волыни. – Житомир, 1911. – Т. 5. – С. 133-134 ; Орел Л. Весілля у селі Колісники Овруцького району Житомирської області / Л. Орел // Українська родина. Родинний і громадський побут. – Київ, 2000. – С. 218 ; Несен І. Весільний обряд : традиційна структура / І. Несен // Полісся України. Вип. 3. У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. – Львів, 2003. – С. 302.

символ, втілення як у вузчому семіотичному сенсі самого роду, так у ширшому – універсальної моделі “Світового дерева” – дерева життя та людського призначення. Процес “бгання” короваю, під час якого отримує реалізацію відома бінарна опозиція “сире” // “варене”, як магічне дійство спрямований на досягнення успішної дефлорації і забезпечення фертильності молодої, що є основною метою весільного обряду; він також мислиться як сакральний акт, співзвучний народженню дитини. У фольклорних текстах процес випікання короваю нерідко символічно позначає створення нової реальності – перетворення дівчини в молоду жінку. Тому коровай насамперед маніфестує поліфонічну ідею оновлення світу, коли з сирої природної субстанції (тіста, а в символічному аспекті дівчини) утворюється варений / печений культурний символ (коровай, а в символічному аспекті молодиця). Важливим обрядовим атрибутом коровайного обряду виступає діжа, бо саме в ній замішується тісто для короваю – уособлення Дерева життя, тобто діжа є вмістилищем визрівання речовини, з якої твориться світ; ритуальні дії з діжею (піднімання догори, удари об сволок) мали на меті підсилити її ладотворче начало, спрямоване на досягнення успішного результату (випікання короваю). Зверху на діжу прикріплювали здебільшого парну кількість свічок, оскільки парна семантика (“бгала” коровай лише парна кількість жінок) якнайкраще відповідала жіночій сутності, а жіноча ідея парності і злиття двох первнів в єдине ціле домінувала на весіллі. У сакральному “замішуванні” й “випіканні” нової родини також знаходить вияв злука протилежностей чоловічого і жіночого первнів, які закодовані у свічці як проєкції людини, людської екзистенції, тривалість горіння якої ототожнюється з тривалістю сімейного життя, проєктується на долі молодих, які в результаті коровайницького дійства як підготовчого етапу весілля (й подальших обрядових дій, зокрема злуки посадних свічок) повинні поєднати свої індивідуальні долі-стежини у спільну життєву дорогу (“а свечки злепілися, а діти злюбілися”), оскільки мотив єднання, парування – домінантний у коровайних обрядодіях. Важливі магічно-символічні функції запалених свічок перед посадженням короваю до печі як об’єкту ворожінь, ритуальних еквівалентів самої людини та її часового обмеженого, строго

визначеного індивідуального терміну земного перебування, символів людського буття, згасання яких синонімічно смерті. Загалом, запалення свічок в ході коровайного дійства, в діжі, на самому короваї та його прикрасах-шишках з виразною еротичною семантикою конкретними учасниками весільної драматургії зі строго регламентованими правилами, визначеним топосом та хроносом в рамках обрядового сценарію мало на меті позитивно вплинути на подальший перебіг весільних подій, символізуючи універсальну ідею достатку, прокреації, магічного захисту їх виконавців, пожертву давнім божествам – охоронцям шлюбу, гарантуючи його результативність та перформативну успішність.

Дівич-вечір. Воскові свічки складають важливий атрибут проведення дівич-вечора – обрядового дійства прощання з дівочтвом, що символізував початкову стадію переходу з одного виміру буття в інший: новий, шлюбний. Вперше їх присутність на цьому початковому етапі весілля зафіксував наприкінці XVIII ст. Г. Калиновський. Так, на Слобожанщині, в суботу, на дівич-вечорі світилка, сидячи на покуті, тримала на увитій калиновим віттям козацькій шаблі запалену воскову трійчасту свічку¹⁷⁴⁷.

Як незамінний весільний атрибут воскова свічка фігурувала на дівич-вечорі в українців Середньої Наддніпрянщини, що відбувався суботнім вечором у молоді. На Черкащині на нього приходив молодий з боярами та світилкою (сестрою чи іншою близькою родичкою). При вході у хату світилка запалювала прикрашену квітами свічку (“шаблю”, “світільник”). Наречений, увійшовши всередину разом з боярами і світилкою, що тримала свічку, сідав за стіл. Другу свічку світилка запалювала тоді, коли на посаді з’являлася молода. Свічки горіли весь час, поки молоді сиділи за столом. Згодом ці свічки світилка гасила, забирала їх з собою й приносила на парубоцьку вечірку до молодого, куди наречена приходила з друзками, завершивши власний дівич-вечір (ср. Яблунів, Гамарня,

¹⁷⁴⁷ Калиновський Г. Опис весільних українських простонародних обрядів / Г. Калиновський // Весілля : у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн.1. – С. 69.

Межиріч Канівського р-ну, Золотоніський р-н Черкаської області)¹⁷⁴⁸. На Київщині паралельно з суботнім дівич-вечором у молоді у молодого в цей же час світилки прибирали “квітку-шаблю” (“шаблю”) – з сухих квітів, барвінку, калини в центрі з дерев’яною шаблею і свічкою (у с. Бориспіль – з трьома свічками). Сестра молодого несла квітку зі свічками, а прийшовши до хати молоді, чекала поки з неї вийде мати зі свічкою. Тоді вони ставили праві ноги на поріг, цілувалися і мати запрошувала усіх до хати¹⁷⁴⁹. На думку відомої дослідниці весільної обрядовості українців В. Борисенко¹⁷⁵⁰, у символіці таких весільних атрибутів як шабля, світильник, меч та весільна свічка, очевидно, поєднуються елементи любовної та захисної магії.

Свічки фігурували й під час виття гільця. Так, на Київщині до гільця з сосни, встромленого у хліб на столі, прив’язували букети з калини, вівса, барвінку, а до гілок приліплювали запалені свічки¹⁷⁵¹. Подекуди фігурувало гільце з вишні, яке прикрашали “квітками” – барвінком, калиною, колосками, цукерками. Молода першою починала його вити й засвічувала дві свічки, а потім усі присутні бралися завітчувати його (Звенигородщина на Черкащині)¹⁷⁵². Гільце, яке виють (плететься вінок людського життя), у цьому обрядовому контексті універсалізується й відповідно проектується на Дерево життя, а свічки, що палахкотять на його гілочках, символізують вогонь життя молодих.

¹⁷⁴⁸ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С. 60; Малинка А. Малорусское “весилье”. 3/5. Обряды и песни Полтавской, Киевской и Харьковской губерний / А. Малинка // Этнографическое обозрение. – Москва, 1898. – Т. 38. – № 4. – С. 99; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 50.

¹⁷⁴⁹ Весілля в селі Бориспіль Переяславського повіту Полтавської губернії (Зап. П. Чубинський) // Весілля : у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн.1. – С. 97; Босик З. Весілля в с. Пінчуки Васильківського району Київської області / З. Босик. – Київ, 2003. – С. 36-38.

¹⁷⁵⁰ Борисенко В. Локальні особливості дівич-вечора у традиційному українському весіллі / В. Борисенко // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1984. – № 4. – С. 44.

¹⁷⁵¹ Nowosielski A. Lud ukraiński / A. Nowosielski. – Wilno, 1857. – Т. 1. – S. 190.

¹⁷⁵² Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 99-100.

Вінчання. У представників деяких українських етнографічних груп воскові свічки традиційно фігурували у весільних обрядодіях, що передували власне вінчанню. Так, ще перед церковною церемонією бойківські наречені йшли до хати молодого за благословенням, де їх зустрічав батько зі свічкою і мати з хлібом та медом ¹⁷⁵³. У закарпатських лемків молодий з родиною йшов до молодої, у домівці якої їх благословили на взяття шлюбу батьки з хлібом та свічкою-“гримницею” ¹⁷⁵⁴. В українців Румунії (Банат) молодих супроводжували до церкви куми або весільні батьки зі свічками ¹⁷⁵⁵.

Повсюдно воскові свічки обов’язково брали з собою до церкви, де в неділю відбувалася урочиста церемонія шлюбівання. Воскова свічка як атрибут народного весільного обряду українців, що увійшов у церковний канонічний чин вінчання, відома принаймні з XVI ст. ¹⁷⁵⁶. Володіючи спромогою освячувати обрядодії, що за їх участю здійснюються в церковній службі, свічки були настільки необхідним та незамінним атрибутом вінчання, символізуючи чистоту та цнотливість наречених, що їх участь у ньому знайшла широке віддзеркалення у весільних піснях мешканців більшості етнографічних районів України: *“Палала свічка, палала, / З ким ти, княгине, на шлюбчик стала ? / Ой, та я стала із найфайнішим, / Із найробочішим, із наймилішим”* ¹⁷⁵⁷; *“Вийди, матінко, против нас, / Спроси людей і всіх нас: / Де твоє дитятко бувало ? / Під райським вінком шлюб брало. / Там з дяками попи співали, / Там свічки з огнями палали, / Там твоє*

¹⁷⁵³ Кузеля З. Бойківське весілля в Лавочнім Стрийського повіту / З. Кузеля // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1908. – Т. 5. – С. 139.

¹⁷⁵⁴ Дольницький М. Весілля в закарпатських лемків / М. Дольницький // Життя і Знання. – Львів, 1935. – Чис. 7/8. – С. 224.

¹⁷⁵⁵ Павлюк М. Українські говори Румунії. Діалектні тексти / М. Павлюк, І. Робчук. – Едмонтон ; Львів ; Нью-Йорк ; Торонто, 2003. – С. 330, 451-452.

¹⁷⁵⁶ Нудьга Г. “De Russorum, Moscovitarum et Tartarorum”... / Г. Нудьга // Жовтень. – Львів, 1976. – № 10. – С. 148.

¹⁷⁵⁷ Маковій Г. “Прошу прийняти...” / Г. Маковій. – Чернівці, 2010. – С. 246.

дитятко стояло / Під райським вінком шлюб брало”¹⁷⁵⁸; “Вийди, матінко, против нас, / Спитайси Бога, а й так нас: / Де твоє дитятко стояло ? / Під райським вінцем стояло / Там ваше дитятко шлюб брало. / Стояли поп из дяками, / Тримали свічки з хрестами, / Там ваше дитятко звінчали”¹⁷⁵⁹ (Буковина); “Ой, на горі ба й церковця стояла, / Ой, там Єва з Адамом шлюб брали. / На біленькім ба й рушничку стояли, / На пристолі два ангели співали, / Над головков дві свічици палали”¹⁷⁶⁰; “Ой на горі, на горі там церковця стояла, / Ой там наші молодята та й шлюб брали, / На розгорнутім рушничку стояли, / А там яснії свічечки палали”¹⁷⁶¹ (Покуття); “Питай, матінко, де було дитяточко, / А ми були у костьолі при високім престолі. / Там молоді дєченьки співали, / Там молоді священники шлюб давали, / З восковими свѣчема двох дітей звінчели”¹⁷⁶²; “Ой на горі церковця стояла / Там Марина з Івануньом шлюб брала / Там ксьондзи із дяками / З восковими свічами”¹⁷⁶³ (Бойківщина); “Ідеме, ідеме, до храму Божого / Може нам там дадуть, шлюб малженского. / Ідеме, ідеме, де дві швіці горят, / Будеме дуркати а чі нам отворят”¹⁷⁶⁴ (Лемківщина); “Горіли свіченьки, тріщели, / Де наші молоді клінчели”¹⁷⁶⁵ (Опільля); “Горит свіченька ясна, а кланяйся молода красна”¹⁷⁶⁶; “Ступайте, коники, / Ситні, невеликі, / На дорогу піщаную, / Під

¹⁷⁵⁸ Несторовский П. Бессарабские русины : историко-этнографический очерк / П. Несторовский. – Варшава, 1905. – С. 113.

¹⁷⁵⁹ Яблоновський В. Весілля в с. Отаках (етнографічний нарис) / В. Яблоновський // Киевская Старина. – Киев, 1905. – Т. 89. – № 5. – С. 215.

¹⁷⁶⁰ Ткачук В. Весілля на Покутті / В. Ткачук // Життя і Знання. – Львів, 1935. – Чис. 10. – С. 284.

¹⁷⁶¹ Мохорук Д. Село моє Топорівці: історико-краєзнавчий та етнографічний збірник / Д. Мохорук. – Косів, 2008. – Т. 5 : Мої співочі Топорівці (фольклорний образ села). – С. 41.

¹⁷⁶² Кочержук О. Моє рідне село Лецівка / О. Кочержук. – Львів, 2003. – С. 25.

¹⁷⁶³ Бойківські весільні латканки / зібрав П. Зборовський. – Львів, 2002. – С. 136.

¹⁷⁶⁴ Чижмар І. Народне весіля русинів Выходной Словакії. – Свидник, 2006. – С. 207.

¹⁷⁶⁵ Горбач О. Фольклор села Романова / О. Горбач // Шлях зі Сходу на Захід. Спогади / О. Горбач. – Львів, 1998. – С. 124.

¹⁷⁶⁶ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 37.

церков сьвятую. / Зазвоніте, звони, / Засьпівайте, ангели, / Засьвітінть свічки / Двоє дитят звінчати”¹⁷⁶⁷ (Надсяння); “Ми в церквці були, / Богу ся молили, / Пред ясними свічами / Двоє людій звінчали”¹⁷⁶⁸ (Підляшшя); “Чом до нас не виходите, / Чом нас не питаєте: / - Чи горіли свічки, / Як в’язали ручки ? / - Ой, горіли й палали, / Як ручки в’язали”¹⁷⁶⁹; “Ой засвіти свічечку тройчисту, / Звінчай нашу парочку паристу”¹⁷⁷⁰; “А ми в церкві бували, дві свічі держали, / Іванка да Мар’єчку венчали !”¹⁷⁷¹; “В церквци стояла, Богу молілася. / Стояла годіну, стояла другу, / Поки звенчали мене молодую. / Мене венчали – свечі палали, / Свечі палали, книги читали”¹⁷⁷² (Полісся); “Ой попойку, попойку, / Батьку наш, / Одчини нам церковку / Проти нас, / Засвіти нам свіченькі / Трійчаті, / Щоб нам свої дітоньки / Звінчати”¹⁷⁷³; “Радуйся, матіночко, / Взяло шлюб дитятойко. / Взяло твоє й чужоє, / При купочці обоє. / Ми в престолах стояли, / Ясну свічку тримали, / Ясну свічку тримали, / І щиро присягали”¹⁷⁷⁴ (Волинь); “Палала свічечка, палала, / З ким ти, Васюню, шлюб брала ? З тобою, Тодорцю, з тобою, / Як ясен місяць з зорою”¹⁷⁷⁵ (Поділля); “Як ми Оксану вінчали, / Воскові свічки палали” (Середня Наддніпрянщина)¹⁷⁷⁶.

¹⁷⁶⁷ Laguna S. Obrzędy ludowe. Medycyna podaniowa. Choroby zwierząt. Wróżby / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаніка. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4435. – С. 157; Лозинський Й. Українське весілля / Й. Лозинський. – Київ, 1992. – С. 100.

¹⁷⁶⁸ Традиційне весілля українців. Унікальні записи кінця XIX – 20-40-х років XX століття / упоряд. В. Борисенко. – Київ, 2012. – С. 49.

¹⁷⁶⁹ Денисюк І. Пісні з-над берегів Турського озера / І. Денисюк. – Луцьк, 2004. – С. 126.

¹⁷⁷⁰ Кондратович О. Весілля на Поліссі / О. Кондратович. – Луцьк, 1996. – С. 56.

¹⁷⁷¹ Брицун-Ходак М. Літописна земля древлян. Археологія. Історія. Етнографія / М. Брицун-Ходак. – Коростень, 2002. – С. 94.

¹⁷⁷² Обрядові пісні з села Мочулище Дубровицького району. Запис Ю. Рибачка // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне, 2003. – Вип.. 4. – С. 208.

¹⁷⁷³ Весільні пісні : у 2-х кн. – Київ, 1982. – Кн. 2. Волинь, Поділля, Буковина, Прикарпаття, Закарпаття. – С. 239.

¹⁷⁷⁴ Пісні весільного обряду с. Любеля. Зап. М. М. Чудак // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 2346. – Арк. 16.

¹⁷⁷⁵ Народні пісні в записах С. Руданського. – Київ, 1972. – С. 36.

На теренах Наддніпрянщини (Черкащина, Сумщина) перед урочистою церемонією шлюбної присяги священник благословив молодят і подавав їм по свічці, які вони запаленими тримали упродовж всього чину (сс. Сахнівка, Деренківець, Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Леплява, Келеберда, Попівка, Горобіївка, Таганча, Яблунів, Полствин, Михайлівка, Межиріч, Гамарня, Лука Канівського р-ну, сс. Драбівці, Маркизівка, Шабельники, Коробівка, Ковтуни, Мицалівка, Богуславець Золотоніського р-ну Черкаської області, с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області)¹⁷⁷⁷. Під час вінчання світилки стерегли, щоб свічки не погасли. Згасла свічка у руках когось з молодих вважалась лихою прикметою, що віщувала його передчасну смерть. Чия свічка довше горіла, той довше житиме. Коли свічка в руках молодих горіла ясно, то вказувала на те, що їх спільне життя буде гарним, а коли неясно або мигала, то невдалим¹⁷⁷⁸. На Київщині у церкві світилка тримала “шаблю” над головами молодих, а священник зв’язував руки хусткою із свічечками, запаленими в руках. Подекуди (с. Тростинка Васильківського р-ну) традиція виготовляти весільну “шаблю” жива і досі: *“Завжди її робили на кожному весіллі, і сьогодні її роблять”*¹⁷⁷⁹. На теренах Уманщини перед вінчанням старший боярин подавав молодим свічки, одну брав сам, одну вручав старшій дружці і вони ставали позаду молодих.

¹⁷⁷⁶ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 102.

¹⁷⁷⁷ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С. 60 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 5, 15, 28, 43, 50, 55, 64 ; Зап. Т. Пацай на прохання автора 7 серпня 2013 р. від Кондратенко Євдокії Григорівни, 1935 р. н., уродженки с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області.

¹⁷⁷⁸ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 102 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 5, 55 ; Спр. 593. – Арк. 37 ; Зап. Т. Пацай на прохання автора 7 серпня 2013 р. від Кондратенко Євдокії Григорівни, 1935 р. н., уродженки с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області ; Богуславський Ф. Село Юриновка (Новгородсеверского уезда Черниговской губернии) в историческом и этнографическом отношениях / Ф. Богуславський. – 1855. – С. 35.

¹⁷⁷⁹ Босик З. О. Родинна обрядовість : трансформація та архетипові мотиви весільної обрядовості Середньої Наддніпрянщини / З. О. Босик. – Київ, 2010. – С. 199, 229, 293.

За участю свічок відбувався обвід молодих навколо аналою – попереду йшов церковний староста зі свічкою, за ним священник вів молодих за перев'язані руки, а старший боярин та дружка йшли позаду, в правих руках тримаючи вінці, а в лівій – свічки¹⁷⁸⁰. Після завершення шлюбного обряду священник задував свічки і віддавав їх повінчаній парі.

На Слобожанщині, супроводжуючи молодих до церкви, світилка несла з собою “мич” – в хлібі прорізували дірку, встромляли туди до середини шаблю, зверху до неї прив'язували квіти, втикали воскові свічки, з яких горіло. Під хлібом шаблю обв'язували рушником чи хусткою. На вінчанні світилка тримала “мич” при собі і ходила позад молодих з ним кругом столу¹⁷⁸¹.

Молодята – репрезентанти Східного Полісся під час шлюбу тримали в руках воскові свічки, заткнуті у верхню частину хліба¹⁷⁸², а Берестейщини – свічки тримали в хусточках¹⁷⁸³. За якістю горіння волиняни та поліщуки прогнозували долю, міцність і довговічність подружнього єднання, а отже й самої життєвої перспективи, оскільки шлюб мав тривати усе життя: *“З чисті сторони вівтаря під час шлюбу згасне свічка, той швидко помре”* (Луцький повіт)¹⁷⁸⁴; *“погано, коли у когось з наречених згасне свічка на вінчанні, так може погаснути їх сімейне життя”* (с. Березівка)¹⁷⁸⁵, *“коли молодому свічка в руках погасне під час шлюбу, то котресь із них незабаром помре”* (с. Дмитрів – обоє Радехівського

¹⁷⁸⁰ Брижко М. Весіле в містечку Дубовій Уманського повіта в Київщині / М. Брижко // Матеріали до української етнології. – Львів, 1919. – Т. 19/20. – С. 66-67.

¹⁷⁸¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 692-693.

¹⁷⁸² Moszyński K. Polesie wschodnie / K. Moszyński. – Warszawa, 1928. – S. 197.

¹⁷⁸³ Климчук В. Традиційне весілля села Симоновичі / В. Климчук // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 1999. – Вип. 27. – С. 202.

¹⁷⁸⁴ Laguna S. Obrzędy ludowe. Medycyna podaniowa. Choroby zwierząt. Wróżby / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4435. – S. 657.

¹⁷⁸⁵ Хомляк М. Традиційне весілля села Березівка Радехівського району на Львівщині / М. Хомляк // Брідщина – край на межі Галичини й Волині. – Броди, 2011. – Вип. 4. – С. 163.

р-ну Львівської області)¹⁷⁸⁶: “*От як венчаюця да потухне в молодого або в молодої свічка, то або скоро вмере, або вб’ють*” (с. Лука Житомирського р-ну Житомирської області)¹⁷⁸⁷; “*якщо на вінчанні, коли ходять кругом столу, у когось з молодих погасне свічка, знак, що скоро помре*” (с. Прохори Борзнянського р-ну Чернігівської області)¹⁷⁸⁸; “*як погасне свічка при вінчанні, то розомруця, шо ни будуть жити, нікотре вмере*” (с. Симоновичі Дорогичинського р-ну Брестської області, Білорусь)¹⁷⁸⁹. У с. Бехах, що на Житомирщині після завершення чину вінчання примічали таке: дивилися, котра зі свічок, що перебували в руках молодих, більше згоріла, той з пари першим помре¹⁷⁹⁰.

Дві воскові свічки, товщиною 3-4 см, довжиною 50 см горіли упродовж всіх весільних дійств, починаючи від вінчання, на Поділлі. Вважалося, якщо під час церемонії шлюбівання свічка когось з молодих погасне, то один з них раніше помре¹⁷⁹¹. На Дніпропетровщині, коли у церкві вінчали молодих, обоє тримали в руках свічки. Прогнозували, у кого з них свічка погасне, життя у того буде недовгим, а коли в одного з молодих свічка надгорала більше, це означало, що той з них раніше помре¹⁷⁹². Слобожани вважали: чия свічка, коли молоді вінчалися,

¹⁷⁸⁶ Дік І. Весілля в селі Оглядіві Радехівського району Львівської області / І. Дік ; публ. І. Гілевича // Міфологія і фольклор. – Львів, 2013. – № 2/3. – С. 129.

¹⁷⁸⁷ Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1/3. – С. 174.

¹⁷⁸⁸ Весілля в селі Прохори Борзенського повіту Чернігівської губернії (Полісся). Зап. П. Коломийченко. 1919 // Весілля : у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн.1. – С. 358.

¹⁷⁸⁹ Климчук В. Традиційне весілля села Симоновичі / В. Климчук // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 1999. – Вип. 27. – С. 211.

¹⁷⁹⁰ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 301.

¹⁷⁹¹ Дучинский Н. Свадебные обряды в Ольгопольском уезде Подольской губернии / Н. Дучинский // Живая Старина. – Москва, 1896. – Вып. 3/4. – С. 508.

¹⁷⁹² Весілля в селі Михайлівка-Льовщина Олександрівського повіту Катеринославської губернії (зап. 1959 р. П. Т. Белінська) // Весілля : у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн.1. – С. 427 ; Калита VI (Від колиски до могили). – Дніпропетровськ, 2008. – С. 52.

довше горітиме, той довше житиме ¹⁷⁹³. В українців Кубані існували наступні прикмети: чия свічка згорить під вінцем швидше, тому із подружжя суджено померти раніше; яскраве полум'я – ознака щасливого сімейного життя; якщо під час вінчання в храмі падала засвічена свічка, вважалося, що шлюб буде нещасливим ¹⁷⁹⁴. Якщо свічка гасла в часі шлюбу, бойки вважали це недобрим знаком: хтось з подружжя завчасно помре або їх чекає невдале подружнє життя ¹⁷⁹⁵. На Опіллі вважалося, що молоді довго житимуть, коли свічки на вінчанні рівно горять. Якщо свічка когось з молодят погано горить або згасла, хтось з них до року помре ¹⁷⁹⁶. Воскові свічки (а подекуди трійці) супроводжували у церкві і молодят-покутян (“як *тоти свічки горє всі однако, то обоє будут довго жили, а як котрого темніше, то той борше умре*”) ¹⁷⁹⁷, гуцулів ¹⁷⁹⁸ та буковинців ¹⁷⁹⁹. На території Надсяння молоді тримали в руках запалені свічки під час церемонії шлюбівання – священик подавав їм по свічці, як клякали на рушник і клали руку на Євангеліє. Згодом свічки у молодої і молодого забирали дружба і дружка, які тримали їх упродовж всього чину вінчання. Згасла посеред відправи свічка

¹⁷⁹³ Муравський шлях-97. Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції (по селах Богодухівського, Валківського, Краснокутського та Нововодолазького районів) / упоряд. М. Краси́ков. – Харків, 1998. – С. 124-125.

¹⁷⁹⁴ Куракеева М. Ф. Традиции и инновации в восприятии огня и воды казаками Верхнего Прикубанья / М. Ф. Куракеева // Этнографическое обозрение. – Москва, 2002. – № 3. – С. 58.

¹⁷⁹⁵ Хібеба Н. “Дай, Боже, щастя і щасливу долю” (повір'я та звичаї бойківського весілля) / Н. Хібеба // Діалектологічні студії. 8. Говори південно-західного наріччя. – Львів, 2009. – С. 338.

¹⁷⁹⁶ Брездень А. Весіле під Львовом / А. Брездень. – Львів, 1900. – С. 56.

¹⁷⁹⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 434. – Арк. 33, 64 ; Волошинський І. Весіле в Далешові Городенського повіту / І. Волошинський // Матеріали до української етнології. – Львів, 1919. – Т. 19/20. – С. 16.

¹⁷⁹⁸ Зап. У. Мовна 17 серпня 2013 р. від Тутуруша Володимира Васильовича, 1928 р. н., уродженця м. Косів Івано-Франківської області.

¹⁷⁹⁹ Зап. Г. Виноградська 11-14 листопада 1999 р. від Томаш Іванни Іларіонівни, 1915 р. н., уродженки с. Суховерхів Кіцманського р-ну Чернівецької області ; Слобідське весілля // Інтернет-сторінка села Слобода. – [Ел. ресурс]. Режим доступу : [http : // novoselitsa.cv.ua/sloboda/vesilya.htm](http://novoselitsa.cv.ua/sloboda/vesilya.htm).

вважалася лихою прикметою ¹⁸⁰⁰. Мешканці Підляшшя прогнозували таке: чия свіча в час вінця більш згорить, той хутчіш помре ¹⁸⁰¹. На теренах рівнинного Закарпаття під час обряду вінчання дружба і дружка стояли за плечами молодих й тримали невеликі колачі, в які було уткнуто по свічці. Свічки запалювали і цілу годину тримали на плечах молодих. Якщо вони горять і не “палкають” – молоді будуть жити в злагоді, якщо “палкають” – сваритимуться. Чия свічка горить яскраво, буде жити довго, чия тихо – недовго ¹⁸⁰². У лемків, коли свічки у церкві горять ясно і спокійно – життя молодих складеться вдало, коли тріщать і “порскають” – буде сварливим, коли світло мляве – молоді хворітимуть, а коли одна із свічок погасне у руках старости, їх спіжиття буде недовгим ¹⁸⁰³. На Середній Наддніпрянщині та Поліссі якщо у котрогось з молодих погасне свічка, коли священник обводить їх кругом аналоя, той з них швидко (раніше) помре. Чия свічка під час вінчання горить тьмяно, його життя у шлюбі буде похмурим та невеселим ¹⁸⁰⁴.

В історичній ретроспективі присутність воскових свічок як необхідного атрибуту церковного чину вінчання, а відтак і шлюбна керомантія за силою та якістю горіння набула значного поширення не лише в українців, а й в їх найближчому слов’янському оточенні – у білорусів, поляків, росіян, болгар ¹⁸⁰⁵. У

¹⁸⁰⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 16, 21, 30, 37, 38, 44, 54, 58, 63, 65.

¹⁸⁰¹ Традиційне весілля українців. Унікальні записи кінця ХІХ – 20-40-х років ХХ століття / упоряд. В. Борисенко. – Київ, 2012. – С. 72.

¹⁸⁰² Весілля в селі Буковець на Мукачівщині (зап. М. Парлаг. 1930-1933) // Весілля : у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн.2. – С. 235.

¹⁸⁰³ З історії та культури лемків // Наше Слово. – Варшава, 1979. – № 12. – С. 6 ; Хиляк В. Весільні звичаї у лемків (1871) / В. Хиляк // Лемківське весілля у записах ХІХ – початку ХХ століття. – Горлиці, 2007. – С. 81.

¹⁸⁰⁴ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 271 ; Весілля в селі Прохори Борзенського повіту Чернігівської губернії. Полісся). Зап. П. Коломийченко. 1919 // Весілля : у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн.1. – С. 358.

¹⁸⁰⁵ Киркор А. Етнографический взгляд на Виленскую губернию / А. Киркор // Етнографический сборник РГО. – СПб., 1858. – Вып. 3. – С. 147 ; Kolberg O. Tarnów-Rzeszów // O. Kolberg // Materyaly antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków, 1910. – S. 58 ;

тлумаченні витоків народних уявлень про кореляцію запаленої воскової свічки з триванням людського життя, не позбавленої актуальності і донині видається думка, висловлена свого часу О. Афанасьєвим: у цьому контексті душа розумілась як вогонь, а життя було можливим тільки доти, поки горіло це внутрішнє полум'я: погасло воно, життя припинялося. Існування цього зв'язку прекрасно ілюструє вираз “погасло життя” та порівняння смерті зі згаслою свічкою в народних піснях. Смерть гасить вогонь життя. Звідси й поява прикмет: якщо в молодих погасне під вінцем свічка, то це провіщає їм швидку смерть; у кого згорить більше свічки, той раніше помре. У цих прикметах протікання життя ототожнюється з горіння свічки: швидше згорить свічка, швидше спливе життя ¹⁸⁰⁶. Власне наявність подібних керомантичних прикмет засвідчує, що шлюбні свічки були важливою сполучною ланкою між двома світами – живих та мертвих. Втілюючи вітальну силу людини як представника людського роду загалом, полум'я вінчальної свічки безпосередньо проектувалося на *vis vitalis* конкретної особи, кожного з учасників шлюбної пари, для котрого її індивідуальне запалення під вінцем було ритуально обов'язковою дією.

Поїзд молодого по молоду. Як невід'ємний атрибут українського весільного ритуалу свічка фігурувала і на етапі формування “поїзда” молодого, що вирушав по молоду. Так, на Середній Наддніпрянщині після благословення батьків, всі виходили надвір, де перед порогом на стільці уже стояла пікна діжа, а на ній – хліб із запаленою свічкою. Дружко водив молодого за хустку кругом діжі, а мати обсипала зерном. Світилка несла пучок васильків, у середину букета

Dworakowski S. Zwyczaje rodzinne w powiecie Wysoko-Mazowieckim / S. Dworakowski. – Warszawa, 1935. – S. 78 ; Gaj-Piotrowski W. Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa / W. Gaj-Piotrowski. – Wrocław, 1967. – S. 191 ; Русский народ / сост. М. Забылин. – Москва, 2004. – Кн. 1. Праздники, обычаи и обряды на Руси. – С. 140-141, 146 ; Барбарин Л. Н. “Свадьба в селе Подсереднее Белгородской области” / Л. Н. Барбарин // Живая Старина. – 1995. – № 3. – С. 38 ; Березович Е. Л. Язык и традиционная культура : этнолингвистические исследования / Е. Л. Березович. – Москва, 2007. – С. 250 ; Никитина А. В. Свеча в обрядах перехода / А. В. Никитина. – СПб., 2008. – С. 57 ; Логинов К. Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья : обряды, обычаи и конфликты / К. Логинов. – Москва ; Петрозаводск, 2010. – С. 237.

¹⁸⁰⁶ Афанасьев А. О значении рода и рожаниц / А. Афанасьев // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. – Москва, 1855. – Кн. 2 (1 пол.). – С. 126.

вставлена дерев'яна шабля, запалена свічка і шматок хліба ¹⁸⁰⁷. Ще М. Костомаров підмітив архаїчність цього звичаю: *“Давність цього звичаю вказується схожістю в ньому багатьох рис зі звичаями, про які залишилися нам відомості в описі весіль великокнязівських, царських і боярських. Так у цих весіллях постійно грали роль свічники зі свічами – те саме що малоруські світилки – незалежно від весільних свічок”*.

Опис традиційного весілля середини ХІХ ст., що відбувалося у с. Стеблові (тепер Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області), з вкрапленням відомостей про наявність весільного букету із встановленою у ньому свічкою в контексті подій, що наставали за шлюбним єднанням молодят, залишив нам місцевий священик С. Левицький, батько відомого письменника. До хати молодого сходилася його рідня – бояри та світилки, що після обіду починали виряджати молодого в дорогу. Старша світилка сідала на покуті з запаленою свічкою, прикріпленою на дерев'яній шаблі, обв'язаною хусткою, з букетом квітів, а потім брала її з собою, вирушаючи в дім молодої ¹⁸⁰⁸. Наявність у минулому “світільника” зі свічкою, квітами та дерев'яним хрестиком у весільній процесії молодого пригадують й нинішні мешканці Черкаської області ¹⁸⁰⁹. Аналогічно на Золотоніщині в суботу ввечері в молодого збиралися родичі, які вибирали світилку. Їй вручали “світільник” – дерев'яний хрест, втиснутий в пучок васильків або інших квітів і обвитий восковою свічкою, довжина якої дорівнювала відстані від пояса до верху голови молодого ¹⁸¹⁰. Подібний світилчин

¹⁸⁰⁷ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 107 ; Костомаров Н. И. Семейный быт в произведениях южнорусского народного песенного творчества / Н. И. Костомаров // Собрание сочинений. Исторические монографии и исследования / Н. И. Костомаров. – СПб., 1905. – Т. 21. – Кн. 8. – С. 1010.

¹⁸⁰⁸ Дей О. Весілля, записане 1845 р. батьком І. Нечуя-Левицького. Описание свадьбы и свадебных обрядов украинских малороссиян (в Богуславщине) (сост. св. с. Стеблева С. Левицким, 1845) / О. Дей // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1972. – № 2. – С. 91.

¹⁸⁰⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 64, 85 ; Спр. 593. – Арк. 56, 70, 102.

¹⁸¹⁰ Малинка А. Малорусское “весилье”. 3/5. Обряды и песни Полтавской, Киевской и Харьковской губерний / А. Малинка // Этнографическое обозрение. – Москва, 1898. – Т. 38. – № 4. – С. 99.

букет для весільного поїзда формувався і на Полтавщині – у букет старшої світилки ув'язували велику воскову свічку, дерев'яний хрест та меч, увіті калиною і васильком; з круглої хлібини зрізали верх, прорізали отвір і вставляли туди букет й перев'язували хусткою ¹⁸¹¹. Детальний опис весільного “меча” зафіксував О. Гриша в описі традиційного весілля с. Ціпки Гадяцького повіту Полтавської губернії (тепер Гадяцького р-ну Полтавської області): “Візьмуть дружко і підружій шаблю, наложать на неї верхню скоринку хліба, затикають у скоринку воскову свічку, скотять її: один кінець у бублик, а другий кінець приліплять до шаблі, середину шаблі обмотають хусточкою. От і готовий “мич” ¹⁸¹².

На Чернігівському Поліссі, коли молодий збирався їхати по молоду, світилки також “вили шаблю” – прикрашали її вінком з калини, барвінку, колосків пшениці, звіробою, пов'язували хусткою і прикріплювали до неї запалену воскову свічку (с. Алтинівка Кролевецького району Сумської області) ¹⁸¹³ або до держака уквітчаної калиною шаблі приліплювали воскові свічки (Ніжинщина) ¹⁸¹⁴. На Харківщині (Слобожанщина) світилка несла в руках “світільник” – букет квітів, перевитих червоною стрічкою разом з двома свічками або меч, зв'язаний з квітів (васильків, крокусів, гвоздик), у який вткнуто 2 дерев'яних коня й приклеєна палаюча свічка ¹⁸¹⁵. У складі весільного поїзду

¹⁸¹¹ В. М. Свадебные песни в Лубенском уезде Полтавской губернии / В. М. // Киевская Старина. – Киев, 1890. – Т. 30. – № 8. – С. 158 ; Щербань О. Весільний обряд села Велика Павлівка (Полтавщина, Україна) / О. Щербань, Г. Яреха // Берегиня. – Київ, 2008. – № 3. – С. 49.

¹⁸¹² Як робиться у малоросів (мужиків) на свадьби. Записав О.Гриша у селі Ціпках Гадяцького повіту Полтавської губернії / ВР ЛННБУ ім. В.Стефаніка. – Ф. 151 (М.Дикарева). – Спр. 57. – Арк. 15.

¹⁸¹³ Малинка А. Малорусское “весилье”. 2. Обряды и песни Черниговской губернии / А. Малинка // Этнографическое обозрение. – Москва, 1898. – Т. 37. – № 2. – С. 101.

¹⁸¹⁴ Традиційне весілля українців. Унікальні записи кінця XIX – 20-40-х років XX століття / упоряд. В. Борисенко. – Київ, 2012. – С. 165.

¹⁸¹⁵ Коваль О. В. Нововодолазькі голосники-2 : фольклорні, етнографічні, історико-краєзнавчі розвідки / О. В. Коваль, Т. П. Коваль. – Харків, 2011. – С. 170 ; Жизнь и творчество крестьян

нареченого в українців Курщини теж перебувала світилка, яка тримала в руках “меч” – букет квітів зі свічками¹⁸¹⁶. Воронізькі українці готували для поїзду молодого “міч” – палку у вигляді голівки коня, прикрашену ласкавицею, васильками, обв’язану хусточкою й з довгою свічкою, нести який було обов’язком світилки¹⁸¹⁷. Аналогічно на Кубані молодий збирав “поїзд”, що складався зі старшого дружка і піддружя, двох старостів, двох світилок, двох свашок, трьох-чотирьох бояр. Світилки одягали шаблю квітами, а стрічками прив’язували до неї воскову свічку¹⁸¹⁸. Podobно у подолян молодий з почтом йшов до молодої, дорогою його вела за хустинку світилка, яка у другій руці несла “світільник” – букет квітів (чебрець, чорнобривці, айстри) із грубою свічкою¹⁸¹⁹. На Поліссі коло молодих на возі сідала “світільниця”, яка тримала в руках погашені весільні свічки, загорнуті в полотно¹⁸²⁰. Тут функція світилчиного букету виразно апотропеїчна, оскільки він слугував для учасників весільного “поїзда” на чолі з молодим, які внаслідок поляризації світу потужною семантичною опозицією “своє” // “чуже” просторово переміщалися зі сфери свого до чужого, що реалізувалося як нелюдське, зооморфне, потойбічне, вороже, територія померлих, богів, духів й внаслідок цього набували нового статусу, змінюючи свою дотеперішню сутність, магічним оберегом від можливих підступів зловорожих сил, що потенційно чатували на них у небезпечному локусі.

Харьковской губернии. Очерки по этнографии края / под ред. В. Иванова. – Харьков, 1898. – Т. 1. – С. 502.

¹⁸¹⁶ Чижикова Л. Н. Свадебная обрядность сельского населения Курской губернии в XIX – начале XX века / Л. Н. Чижикова // Русские : семейный и общественный быт. – Москва, 1989. – С. 183.

¹⁸¹⁷ Тарасевський П. Весіле в Борисівці Валуйського повіта в Вороніжчині / П. Тарасевський // Матеріали до української етнології. – Львів, 1919. – Т. 19/20. – С. 136, 141.

¹⁸¹⁸ Кирилов П. Черноморская свадьба. Этнографический очерк / П. Кирилов // Кубанский сборник. – Екатеринодар, 1891. – Т. 2. – С. 10.

¹⁸¹⁹ Поклад Н. Маньківське весілля. Запис весільного обряду села Маньківки – пісні та ритуали Подільського краю / Н. Поклад. – Київ, 2011. – С. 29.

¹⁸²⁰ Moszyński K. Polesie wschodnie / K. Moszyński. – Warszawa, 1928. – S. 190.

Прикрашена свічка відома на території Черкащини під різними назвами: “світільник” (сс. Виграїв, Деренківець, Квітки, Карашин Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Горобіївка, Мельники, Яблунів, Межиріч, Гамарня, Лука Канівського р-ну, сс. Драбівці, Маркизівка, Скориківка, Коробівка Золотоніського р-ну), “світило” (с. Драбівці), “букет” (сс. Попівка, Таганча, Межиріч, Гамарня Канівського р-ну), “пучок” (сс. Межиріч, Гамарня Канівського р-ну), “гільце” (с. Таганча Канівського р-ну). Різнилися деталями і зовнішні атрибути весільного “світільника” – обов’язковими були наявність однієї (або кількох) свічок, взимку букету сухих (любисток, м’ята, чорнобривці, чебрець, васильки, ласкавець, “тоя” – аконіт), а влітку – свіжих квітів та колосків пшениці чи жита. Подекуди фігурував і дерев’яний хрестик (сс. Виграїв, Карашин, Попівка, Горобіївка, Яблунів, Лука); окрім того у с. Мельники додавали цілушку хліба, у с. Деренківець свічки замотували у хустку, а у с. Таганча ставили у букет з калини та колосся три свічки, зв’язані між собою червоною ниткою, що утворювали “троїцу”¹⁸²¹. На Київщині на позначення прикрашеної свічки вживалися назви “шабля” (с. Тростинка Васильківського р-ну), “букетик” (сс. Розкопанці, Дибинці Богуславського р-ну), “квітка-шабля” (с. Пінчуки Васильківського р-ну)¹⁸²². На території Слобожанщини весільна свічка фігурувала під назвами: “зроблене” (сс. Червоноармійське, Олексіївка Білокуракинського р-ну), “кий” (с. Олексіївка Білокуракинського р-ну), “міч” (сс. Багачка, Розпасіївка, Малоолександрівка Троїцького р-ну, сс. Преображенне, Жовтневе, Містки Сватівського р-ну, сс. Лозно-Олександрівка, Стативчине, Курячівка Білокуракинського р-ну, с. Піски Новопокровського р-ну, с. Просяне Марківського р-ну, сс. Калмиківка, Новодонбаське, Хворостянівка

¹⁸²¹ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С. 61 ; Мовна У. Традиційне бджільництво українців : словник етнографічних термінів. – Львів, 2015. – С. 241-242, 38, 215, 67 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 6, 25, 43.

¹⁸²² Босик З. О. Родинна обрядовість : трансформація та архетипові мотиви весільної обрядовості Середньої Наддніпрянщини / З. О. Босик. – Київ, 2010. – С. 199, 230, 242, 293 ; Босик З. Весілля в с. Пінчуки Васильківського району Київської області / З. Босик. – Київ, 2003. – С. 36.

Старобільського р-ну, сс. Євсуг, Новолимарівка Біловодського р-ну, с. Михайлюки Новоайдарського р-ну), “пучок” (с. Підгорівка Старобільського р-ну, с. Колядівка Новоайдарського р-ну, с. Нижньобараниківка Біловодського р-ну, с. Нещеретове Білокуракинського р-ну), “світильник” (с. Першозванівка Лутугинського р-ну – всі Луганської області)¹⁸²³.

Весільні свічки в шереху етнографічних районів України (Слобожанщина, Середня Наддніпрянина, Полісся) були невід’ємним компонентом, основним учасником обряду їх поєднання. Вперше в українській етнографічній літературі обряд злучування свічок обох родів зафіксовано в описі українського весілля Слобожанщини кінця XVIII ст. Г. Калиновського. Тут перед тим, як увійти до хати молодої, весільний поїзд молодого очікував в сінях за порогом. До молодого, супроводжуваного свахою і світилкою, виходила мати молодої з запаленою восковою свічкою і запалювала трійчасту свічку, що її тримала світилка на шаблі. Обидві жінки цілувалися через поріг і вводили молодого в світлицю¹⁸²⁴. Подібний ритуал фіксується на теренах Суджанського повіту в середині XIX ст.: свашки біля дверей тримають в руках по запаленій восковій свічці, тричі передаючи через поріг одна одній хліб і після цього тричі цілуються¹⁸²⁵.

Злучення свічок представниками обох родів, яке відбувалося на порозі хати молодої було важливою обрядовою дією на території Середньої Наддніпрянини в середині XIX – у першій половині XX ст. Її широке побутування у 50-60-х рр. XIX ст. засвідчують етнографічні записи А. Новосельського: *“Свахи з обох сторін, тримаючи в руках запалені свічки, а під пахвою хліб і сіль, цілуються через поріг, співаючи: “Приступи, свашечко, до мене / І в тебе хліб-сіль і в мене, / І в тебе свіча і в мене, / Зліпимо свічечки до*

¹⁸²³ Магрицька І. Словник весільної лексики українських східнослобожанських говірок (Луганська область) / І. Магрицька. – Луганськ, 2003. – С. 62, 68, 87, 123, 136.

¹⁸²⁴ Калиновський Г. Опис весільних українських протонародних обрядів / Г. Калиновський // Весілля : у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн.1. – С. 70.

¹⁸²⁵ Николаев А. Свадебные обряды малорусов Суджанского уезда / А. Николаев. – Б. м. – 1850. – С. 32.

купки / Зведемо дітки до хатки”¹⁸²⁶ та М. Маркевича: “Свахи співають: “Ой, вийди, сватечку, проти нас / Да засвіти свічечку, єсть і в нас; / Да стулимо свічечки у руки, / Да зведемо діточок докупи”. Тут сваха молододі запалює вінчальну свічу і виходить проти свих молодого. Ці свахи запалюють і свою свічку, потім зліплюють їх разом і цілуються зі всім поїздом”¹⁸²⁷.

Як бачимо, здебільшого зустрічалися свахи молододі і молодого (рідше участь в обряді брали світилка, неодружений брат чи мати молододі), які стулювали дві запалені свічки докупи, щоб вони горіли одним вогнем. З них формувався “світільник” із спільними свічками, прикрашений сухими квітами, колосками збіжжя, з дерев’яним хрестиком, а подекуди цілушкою хліба та хусткою. Попри загальною однорідною структуру обряду, в окремих місцевостях спостерігалися локальні відмінності в деяких обрядових чинностях. Так, у м. Бориспіль Київської області світилка молодого, несучи “квітку” з трьома свічками, на сінешному порозі з’єднувала їх зі свічкою, з якою виходила її назустріч мати молододі. У момент злучення свічок обидві жінки цілувались й мати запрошувала гостей до хати. А на Полтавщині свахи з двох родів світили свічки, однією ногою ставши на поріг, тричі цілувались і злучували свічки¹⁸²⁸. У с. Кірове Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області свахи цілувались тричі навхрест, обмінювались шишками і з’єднували свічки: у свахи від молодого свічка пряма, а від молододі – внизу загнута. У с. Лука Канівського р-ну Черкаської області свічка молодого мала каблучку з воску, у яку встановлювали свічку молододі. При тому у першому селі кожна зі свих намагалася, щоб її свічка була вищою (“чия свічка зверху, той буде головою сім’ї”), а в другому, навпаки, стерегли, щоб свічка молододі не була вища від свічки молодого (“щоб мама

¹⁸²⁶ Nowosielski A. Lud ukraiński / A. Nowosielski. – Wilno, 1857. – Т. 1. – С. 217-218.

¹⁸²⁷ Маркевич Н. А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / Н. А. Маркевич // Українці : народні вірування, повір’я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 140-141.

¹⁸²⁸ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 562, 601.

татом не командувала”). У с. Гарбузин Корсунь-Шевченківського р-ну свічки з’єднували й ставили у “світильник” на одному рівні, що передбачало взаємну злагоду та рівноправність подружжя. У с. Яблунівка Корсунь-Шевченківського р-ну сваха встромляла свою свічку у “світильник” так, аби не розірвати петлі, яка була на свічці світилки. У с. Пішки Корсунь-Шевченківського р-ну обряд з’єднання свічок відбувався на порозі хати молодого, коли він привозив наречену. Під час стулювання свічок свахи співали: *“Ой, приступи, сванечко до мене / Єсть у тебе світильник і у мене / Та стулимо свічечки до купи / Щоб не було (ім’я) розлуки”*. Свашки молодого вимовляли його ім’я, а свашки молодій її ¹⁸²⁹. Обряд поєднання двох родових вогнів їх представницями (свахами) на Правобережній Переяславщині фіксувався ще у 70-х рр. ХХ ст. ¹⁸³⁰.

Злучування свічок молодих було поширеним обрядовим дійством і на території Полісся, де переважно дві свахи (молодого і молодій) з хлібом та сіллю з’єднували запалені свічки до купи і цілувалися на сінешнім порозі: *“Мир з миром мировалися, / Дві свашечки цілувалися, / На першом порозі, / Да на лютим морозі. / Да злепілі свечки до купи, / Да зведеми дітки до хатки”* ¹⁸³¹. Співанка весільних поїзжан с. Гостомель, що поблизу Києва, вказує на джерело отримання вогню для обрядової свічки: *“Кремень, кремень! / Ой, дай же нам огню / Свічі засвітити, / Цей дом звеселити”* ¹⁸³². У с. Копище (Житомирщина), коли молодий приїжджав

¹⁸²⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 29, 45, 70 ; Райкова О. Весілля Корсунщини / О. Райкова, Л. Іваненко // Корсунський часопис. – Корсунь-Шевченківський, 2006. – Чис. 15. – С. 73.

¹⁸³⁰ Зубер С. Весільний обряд Правобережної Переяславщини (30-ті – поч. 70-тих рр. ХХ ст.) / С. Зубер // *Pereslavlica* : наук. записки Національного історико-етнографічного заповідника “Переяслав”. – Переяслав-Хмельницький, 2009. – Вип. 3. – С. 139-140.

¹⁸³¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 332 ; Вар. з с. Беги Коростенського р-ну Житомирської області : Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 308.

¹⁸³² Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 596 ; Вар. з с. Дідковичі Коростенського р-ну Житомирської області : Брицун-Ходак М.

до молодої, його спочатку тричі проганяли з хати, а за третім разом свати обох сторін промовляли: “*У вас шьвічка / І в нас – шьвічка / Да злімо їх до купі / У вас – дзіця / І у нас дзіця – / Зведемо їх до купі*”. Брали свічку молодого і молодої та окраєць хліба, у дірку в якому встановлювали свічки, вбирали їх барвінком та заповоччю ¹⁸³³. У мешканців Східного Полісся (Ніжинщина) старша світилка з шаблею віталась через хатній поріг з матір’ю молодої, яка своєю свічкою засвічувала свічки на шаблі й весільний поїзд вступав до хати ¹⁸³⁴. На Волинському Поліссі сваха з’єднувала з матір’ю молодої воскову свічку молодого, прибрану колосками жита і листками барвінку зі свічкою молодої, при цьому присутні співали: “*Сваха свічі злучає, / Господь теж стречає, / У великій дорозі, / У свата на порозі. / Ой зацвіла да калинонька, да малинонька, / Да на лютим морозі / Поцілуймося моя сванечко / Да на першим порозі*” ¹⁸³⁵. На теренах Рівненського Полісся переважно хрещена мати молодої і сваха молодого (варіант – хрещені батьки) зустрічались зі запаленими свічками на порозі і цілувались: “*Покотилася да гордовина / Дай по битій дорозі, / Поцілуймося, моя сванечко, / Хоч на першим порозі. / І твоя свеча, і моя свеча, / Да стулімо докупи, / Щоб нашим дєткам молоденьким / Да не було розлуки*” ¹⁸³⁶.

Традиційне побутування звичаю злучування родових свічок на порозі хати молодої і в наш час продовжують фіксувати дослідники народної культури Полісся ¹⁸³⁷. Обряд з’єднання свічок, відомий під різними назвами (“*ліпити*

Літописна земля древлян. Археологія. Історія. Етнографія / М. Брицун-Ходак. – Коростень, 2002. – С. 101.

¹⁸³³ Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1/3. – С. 174.

¹⁸³⁴ Традиційне весілля українців. Унікальні записи кінця XIX – 20-40-х років XX століття / упоряд. В. Борисенко. – Київ, 2012. – С. 165.

¹⁸³⁵ Brykczyński A. Zapiski etnograficzne z Polesia Wołyńskiego / A. Brykczyński // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1888. – Т. 12. – С. 88.

¹⁸³⁶ Dworakowski S. Obrzędy weselne w Niemowiczach (powiat Sarneński) / S. Dworakowski // Rocznik Wołyński. – Równe, 1939. – Т. 8. – С. 296.

¹⁸³⁷ Матеріали науково-дослідних робіт за 1999 р. з теми “Родинна обрядовість та народне харчування”. Матеріали зібрала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998// Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. –

свічки”, “лепіть свечкі”, “злучать свечкі”, “в’язать свечкі”, “зводити свічки”, “туліць свечкі”¹⁸³⁸), мав суцільне поширення на території Центрального Полісся. Південна межа його побутування пролягала на півдні Житомирщини, а цілковите зникнення спостерігається південніше лінії Новоград-Волинський – Житомир – Радомишль. На сході обряд фіксується у побережній смузі лівого берега Дніпра. На Київщині територія його побутування обмежується р. Ірпінь на півдні та р. Прип’ять – на півночі. На заході умовною межею є р. Горинь. На Чернігівщині свічки як весільний атрибут трансформуються у “шаблю”, яка фіксується південніше лінії Новоград-Волинський – Житомир – Київ¹⁸³⁹.

На думку Ф. Вовка, український звичай злучування весільних свічок наближається до поширеної у давніх індусів, греків та римлян ритуальної практики використання смолоскипів на весіллі; будучи відголосом стародавнього культу вогню, він демонструє справжню злуку, шлюб двох священних вогнів обох родин, символізуючи акт остаточного замирення і шлюбного поєднання¹⁸⁴⁰. М. Сумцов з позицій міфологічної школи трактував свічку як солярний символ – Сонце, що проводить і зустрічає молоду, а вогонь виконує на весіллі передусім очисну та захисну функції супроти чаклунства¹⁸⁴¹.

Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 7, 9-11, 41, 83, 101-102 ; Пархоменко Т. Ритуальне застосування свічки у весільних обрядах / Т. Пархоменко // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2004. – № 5. – С. 89-92 ; Прасюк Л. Шанобливі звертання в контексті весільних обрядів Рівненського Полісся / Л. Прасюк, І. Єремейчук // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне, 2008. – Вип. 7. – С. 81 ; Борисенко В. Така житка... Культура повсякдення українців Чорнобильського Полісся (за матеріалами етнографічної експедиції 1994 р.). – Київ, 2011. – С. 139, 165 ; Орел Л. Етнографічні матеріали, зібрані від переселенців Житомирського Полісся у жовтні-грудні 1995 р. / Л. Орел // Джерела до української етнології. Матеріали польових досліджень. – Київ, 2011. – Вип. 1. – С. 147.

¹⁸³⁸ Романюк П. Ф. Лексика весільного обряду Правобережного Полісся (Матеріали до Лексичного атласу української мови) / П. Ф. Романюк // Дослідження з української діалектології. – Київ, 1991. – С. 238.

¹⁸³⁹ Несен І. Весільний ритуал Центрального Полісся : традиційна структура та реліктові форми (середина XIX – XX ст.) / І. Несен. – Київ, 2005. – С. 56-58.

¹⁸⁴⁰ Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні / Хв. Вовк // Студії з української етнографії та антропології / Хв. Вовк. – Київ, 1995. – С. 264.

¹⁸⁴¹ Сумцов Н. О свадебных обрядах, преимущественно русских / Н. Сумцов. – Харьков, 1881. – С. 92.

Загалом констатуємо певну сутнісну рацію окремо взятих компонентів позиції відомих українських дослідників шлюбних відносин, все ж зазначимо, що сучасна парадигматика вбачає у семантичному полі ритуалу злучення вогнів двох свічок існування кількох (щонайменше трьох) функцій-корелятивів. Ми солідаризуємось з позицією М. Толстого, який допускав принципову можливість множинності семантики однієї й тієї ж дії, що витікає із синкретизму міфологічних уявлень, які стоять за нею та поліфункціональності ритуальних моделей поведінки ¹⁸⁴². По-перше, вказана обрядова дія, спрямована на скріплення офіційно визнаної спілки двох осіб (шлюбної угоди), об'єднання молодих як донедавна представників різних родів у спільне родинне вогнище, носила санкціонуючий характер, а також була формою набуття нових ланок споріднення, утвердження нових родинних зв'язків та взаємин. Запалені воскові свічки як втілення сакрального вогню, символи життя та його духовної енергії, перетворення та переродження уособлювали магічну силу ритуальної злуки молодят, що пройшли крізь очищення вогнем, їх народження в новій якості. Обов'язкове ритуальне злучення двох свічок на порозі хати вказує на поріг як на межу світів, проведену за принципом бінарної опозиційної пари “своє” // “чуже” – свого, освоєного людиною і чужого, небезпечного для неї простору, а також – вододіл поміж двох родів, який у процесі проведення ритуалу необхідно подолати й інтегрувати репрезентантів різних частин сільського соціуму, громади (“мирів”) в одну спільну родину, створюючи новий світ, нову реальність, нові культурні характеристики молодих як доконаного подружжя. По-друге, вогонь-носій запліднюючої сили Сонця трактувався як символ фертильності, а в обрядовому контексті був пов'язаний з культом фалічних божеств і символізував палкість плотських утіх, спрямованих на сексуальне поєднання молодят і ствердження їх репродуктивної потуги як шлюбної домінанти. По-третє, на загал оприявнюється архаїчна оберегова, люстраційна функція стихії вогню, магія ритуального очищення, покликаною захистити молодих, перешкодивши злим

¹⁸⁴² Толстой Н.И. Очерки славянского язычества / Н. И. Толстой. – Москва, 2003. – С. 114.

силам згубно вплинути на їх подружнє життя, спровокувавши розлуку, зраду чи смерть (“*щоб нашим діткам молоденьким да не було розлуки*”). Воскова свічка – символ світла, світлоносного первню, катартична сила вогню якої настільки велика, що перекриває злу усі можливі канали доступу до людини й негативного магічного впливу на неї.

У деяких місцевостях Середньої Наддніпрянщини (сс. Виграїв, Завадівка Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Келеберда, Мельники, Таганча, Межиріч, Гамарня Канівського р-ну Черкаської області, с. Пінчуки Васильківського р-ну Київської області, с. Велика Павлівка Зіньківського р-ну Полтавської області), Східного Полісся (с. Прохори Борзнянського р-ну, сс. Савинки, Прибинь Корюківського р-ну, с. Сновське Щорського р-ну Чернігівської області) та Слобожанщини (Курщина) обряд з’єднання свічок у своєму класичному вигляді (на порозі хати) не фіксується (хоча, не виключено, що він повноцінно функціонував у минулому). Нині тут пригадують, що спільний “світильник” формувався у світлиці молодої після введення молодих на посад, коли й запалювали обидві свічки. По прибутті до молодої, до “світильника” молодого, який тримала його світилка, світилка молодої (варіант – свашка) долучала свою свічку, і тримаючи в руках, запалювала в момент появи молодої на посаді. У цей час свашки співали: *“Пристипи, свашечко, до мене / Єсть у тебе свічечка й у мене / Та стулимо свічечки до купи / Щоб не було дітям розлуки”*. Описана обрядова дія в окремих селах різнилася деталями. У с. Келеберда ставили по дві свічки від молодого та молодої. У с. Попівка, в букеті, що стояв на посаді, горіла одна спільна свічка, оскільки молода пара уже була повінчана. У сс. Гарбузин і Таганча стояли три свічки (“троїца”) (в останньому селі – дві вінчальні та одна родильна), зв’язані до купи червоною стрічкою у весільному букеті. У с. Деренківець світильник формували одна рівна свічка з каблучкою, а друга загнута, у пучку квітів, перев’язані хусткою. У с. Виграїв після приїзду молодого до молодої до його світильника долучали її свічку, запалювали її і

заводили молоду ¹⁸⁴³. На Чернігівщині мати молодої виходила до весільного поїзду і запрошувала його учасників до хати. З неї виходила сваха з запаленою свічкою. Свахи молодої і молодого цілувались через поріг сіней, перша віддавала другій свічку, а та ставила її до “шаблі”, у парі ¹⁸⁴⁴. У с. Савинки у “світільне”, що складалося з цілушки хліба і встромлених у неї двох схрещених свічок, прикрашених калиною, барвінком, живими квітами у хаті молодої втикалася третя свічка від її роду ¹⁸⁴⁵. На Полтавщині по приїзді молодого до букету старшої світилки мати молодої додавала свічку від молодої і “спідушку” від круглої хлібини. Верхівка хлібини молодого з’єднувалась зі “спідушкою” молодої, утворюючи цілу хлібину. Усе підв’язували хусткою. На відміну від свічки молодого, свічка молодої внизу закінчувалась кільцем – символом безконечності ¹⁸⁴⁶. У курських українців (Слобожанщина), коли в хату молодої прибував поїзд молодого, свахи з обох боків ставали поблизу дверей, тримаючи в руках по запаленій восковій свічці. Жінки тричі передавали через поріг одна одній хліб і тричі цілувалися ¹⁸⁴⁷. Світільник стояв поблизу молодих (варіант – його тримала світилка) й горів протягом всього застілля. Світилка мала за обов’язок стерегти як горять свічки.

Гостина у молодої. Посад молодих. У час, коли молодий з боярами і світилками входив в хату молодої, на теренах Середньої Наддніпрянщини відбувався пісенний діалог дружок та світилки: Дружки: “Світилочко-чорнобривочко, / Не стій за плечима, / Не світи очима. / Та засвіти свічечками /

¹⁸⁴³ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С. 63-64 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 64.

¹⁸⁴⁴ Весілля в селі Прохори Борзнянського повіту Чернігівської губернії (Полісся). Зап. П Коломийченко. 1919 // Весілля : у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн.1. – С. 374.

¹⁸⁴⁵ Матеріали наукової етнографічної експедиції на Полісся. 1981 р. (II експ.) Звіт Л. Худаш // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 280 б. – Арк. 128.

¹⁸⁴⁶ Щербань О. Весільний обряд села Велика Павлівка (Полтавщина, Україна) / О. Щербань, Г. Яреха // Берегиня. – Київ, 2008. – № 3. – С. 50.

¹⁸⁴⁷ Николаев А. Свадебные песни малоруссов Суджанского уезда / А. Николаев. – Москва, 1854. – С. 132.

Перед нами, дружечками”. Світилка: *“Я не стою за плечима, / Не світлю очима, / Засвітила свічечками / Перед вами, дружечками”* (с. Шевченкове Звенигородського р-ну Черкаської області) ¹⁸⁴⁸. На Гуцульщині, коли молоді підходили до столу, поруч з ними на лавки вставляли світилки, а свашки і бояри при цьому співали: *“Світливочко-ластивочко, / Умий, умий білі ручки / Та засвіти ясні свічки, / Та над цими молодими, / Шо ми тепер разом з ними”* ¹⁸⁴⁹.

Воскові свічки горіли упродовж усього посаду молодих як традиційного домінуючого санкціонуючого весільного обряду, що виконував функцію ритуальної злуки молодят. Так, на Слобожанщині позаду молодих у кутку під образами стояла “шабля” з запаленими свічками ¹⁸⁵⁰. В українців Курщини світилка з запаленими свічками сиділа поблизу молодої на покуті ¹⁸⁵¹. На Київщині перед посадом світилка тричі обводила молодих “шаблею” (“мечем”) – букетом з ласкавців, васильків, свічки і дерев’яного хрестика й засвічувала свічку як молоді сідали за стіл ¹⁸⁵². На Черкащині одну або дві свічки встановлювали у “світільнику” (“світили”, “пучку”), коли молоді сиділи на посаді або просто горіло одна чи дві свічки ¹⁸⁵³. На Полтавщині, продовжуючи традицію з

¹⁸⁴⁸ Ошуркевич О. До джерел : народознавчі статті, розвідки, тексти / О. Ошуркевич. – Луцьк, 2008. – С. 62 ; Вар. : Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 112 ; Зубер С. Весільний обряд Правобережної Переяславщини (30-ті – поч. 70-тих рр. XX ст.) / С. Зубер // *Pereyaslavica* : наук. записки Національного історико-етнографічного заповідника “Переяслав”. – Переяслав-Хмельницький, 2009. – Вип. 3. – С. 140.

¹⁸⁴⁹ Мисюк І. Вінок золочений / І. Мисюк. – Косів, 2002. – С. 69.

¹⁸⁵⁰ Калиновський Г. Опис весільних українських простонародних обрядів / Г. Калиновський // *Весілля* : у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн.1. – С. 72 ; Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования / П. Чубинский. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 692-693.

¹⁸⁵¹ Чижикова Л. Н. Свадебная обрядность сельского населения Курской губернии в XIX – начале XX века / Л. Н. Чижикова // *Русские : семейный и общественный быт*. – Москва, 1989. – С. 183.

¹⁸⁵² Зубер С. Весільний обряд Правобережної Переяславщини (30-ті – поч. 70-тих рр. XX ст.) / С. Зубер // *Pereyaslavica* : наук. записки Національного історико-етнографічного заповідника “Переяслав”. – Переяслав-Хмельницький, 2009. – Вип. 3. – С. 140.

¹⁸⁵³ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 6, 25, 43, 82 ; Спр. 577. – Арк. 41, 48, 53, 64 ; Спр. 593. – Арк. 29, 33, 37, 45, 57, 61, 70, 87, 101, 104, 107.

попереднього століття¹⁸⁵⁴, ще в 50-60-х рр. ХХ ст. світилка стояла з “мечем” – букетом із васильків, в якому посередині розміщували велику воскову свічку, яку запалювали за весільним столом¹⁸⁵⁵. Подекуди (сmt. Опішня Зінківського р-ну, с. Білогорілка Лохвицького р-ну Полтавської області, сс. Драбівці, Маркизівка, Ковтуни, Богуславець, Гельмязів, Плешкані, Антипівка, Кропивна Золотоніського р-ну Черкаської області) дві воскові свічки, які охороняла світилка, встановлювали у глиняній мисці з житом і перев’язували червоною стрічкою (“стьожкою”), щоб молоді були у парі¹⁸⁵⁶.

На Східному Поділлі молода здебільшого поверталась від шлюбу додому сама, а мати вводила її до хати. На столі перед молодою стояв хліб і вткнута у нього свічка. Мати входила до хати, ставала перед столом і засвічувала свічку¹⁸⁵⁷. Подекуди на Західному Поділлі молоду за стіл провадили дружки. Одна з них засвічувала свічку, ставала з молодою на порозі, а решту дівчат – обабіч, співаючи весільних пісень. Дружка ставила свічку на стіл і всі засідали по обох боках від молодої. Починалося дарування (с. Лісники Бережанського р-ну Тернопільської області)¹⁸⁵⁸. Під час посаду молодих у с. Гермаківка Борщівського р-ну Тернопільської області світилка стояла лавці між молодими, тримаючи в руках горючу свічку¹⁸⁵⁹. У різних селах Вінниччини у хлібі (варіант – колачах), що стояв/стояли перед молодими фігурувала різна кількість свічок –

¹⁸⁵⁴ Як робиться у малоросів (мужиків) на свадьби. Записав О. Гриша у селі Ціпках Гадяцького повіту Полтавської губернії // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 151 (М. Дикарева). – Спр. 57. – Арк. 26-27.

¹⁸⁵⁵ Щербань О. Весільний обряд села Тарасівка 1950-1960-х років (Полтавщина, Україна) / О. Щербань // Берегиня. – Київ, 2009. – № 4. – С. 18.

¹⁸⁵⁶ Щербань О. Весільний етап опішнянського весілля ХІХ – початку ХХ століть / О. Щербань, А. Щербань // Берегиня. – Київ, 2011. – № 1. – С. 31 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 5, 50, 64, 70, 79, 82, 91 ; Спр. 593. – Арк. 95.

¹⁸⁵⁷ Весілля в селі Михайлівка Бершадського району на Вінниччині (зап. у 30-х рр. Р. А. Скалецький) // Весілля : у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн. 1. – С. 304-305.

¹⁸⁵⁸ Бережанщина в спогадах емігрантів. – Тернопіль, 1993. – С. 310.

¹⁸⁵⁹ Народні звичаї і обряди села Гермаківки (за спогадами Д. Колісника) // Літопис Борщівщини. – Борщів, 1994. – Вип. 5. – С. 69.

одна, як у с. Калитинці Вінницького р-ну ¹⁸⁶⁰ чи дві, як у с. Маньківка Бершадського р-ну ¹⁸⁶¹, куди їх встромляла світилка.

У багатьох місцевостях Полісся, у той момент, коли молоді сідали за стіл, існував звичай запалювати свічки (с. Голиші Олевського р-ну, с. Калинівка Народицького р-ну Житомирської області, с. Оленівка Борзнянського р-ну Чернігівської області, с. Симоновичі Дорогичинського р-ну Брестської області) ¹⁸⁶². Подекуди під час введення молодих на посад, світилка запалювала “саблю” – дерев’яний хрест з настромленою на кінчик цілушкою хліба, в яку втикали 3 свічки і прикрашали її квітами (с. Рудня Хочинська Олевського р-ну, с. Андрієвичі Коростенського р-ну Житомирської області, с. Хотіївка Корюківського р-ну Чернігівської області) ¹⁸⁶³. На теренах Житомирщини побіля молоді садовили світилок, котрі тримали засвічені свічки ¹⁸⁶⁴. На Східному Поліссі під час посаду запалювали дві свічки. Брат молоді викрешував вогонь і запалював свічки, а потім, тримаючи її в одній руці, другою вів сестру по лаві за столами і садив біля князя. Князь викупував у нього горючу свічку і віддавав свасі, котра її триматиме усю гостину ¹⁸⁶⁵. Подібно на

¹⁸⁶⁰ Традиційне весілля українців. Унікальні записи кінця XIX – 20-40-х років XX століття / упоряд. В. Борисенко. – Київ, 2012. – С. 151.

¹⁸⁶¹ Поклад Н. Маньківське весілля. Запис весільного обряду села Маньківки – пісні та ритуали Подільського краю / Н. Поклад. – Київ, 2011. – С. 18.

¹⁸⁶² Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1/3. – С. 174 ; Климчук В. Традиційне весілля села Симоновичі / В. Климчук // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 1999. – Вип. 27. – С. 214 ; Зарицький А. Поліська Калинівка. Погляд крізь століття / А. Зарицький. – Київ, 2008. – С. 98 ; Вовчак А. Весілля села Оленівки Борзнянського району Чернігівської області / А. Вовчак // Народознавчі Зошити. – Львів, 2006. – № 3/4. – С. 384.

¹⁸⁶³ Матеріали наукової етнографічної експедиції на Полісся. 1981 р. Звіт Л. Худаш // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 280 а. – Арк. 117 ; Матеріали наукової етнографічної експедиції на Полісся. 1981 р. (II експ.) Звіт Л. Худаш // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 280 б. – Арк. 129.

¹⁸⁶⁴ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 309.

¹⁸⁶⁵ Moszyński K. Polesie wschodnie / K. Moszyński. – Warszawa, 1928. – S. 188, 202.

Волинському Поліссі поруч з молодими на покуті сиділа сваха з двома свічками, вкладеними в буханець хліба ¹⁸⁶⁶, а на Волині аналогічна місія доручалася світильці ¹⁸⁶⁷. На Берестейщині коло образів горіла свічка під час “перепую” (дарування) ¹⁸⁶⁸.

Локальною особливістю Надсяння (сс. Любині, Мужиловичі, Старичі, Новий Яр, Цетуля Яворівського р-ну, с. Лісновичі Городоцького р-ну Львівської області) було побутування звичаю, коли молоді сідали на посаді, запалювати на стіні над їх головами невеликі свічки – “офірки” ¹⁸⁶⁹, котрі гасили наприкінці урочистої вечері.

У низці місцевостей Півдня України (Одещина) перед молодими на столі ставили весільний коровай зі свічками. Як тільки вони сідали на покуті, світилка (варіант – хрещені батьки-“нанашки”) запалювала свічки. Обов’язком світилки було захищати святий вогонь від “злого подиху” ¹⁸⁷⁰. Молодих садовили на посад, світилки запалювали свічки й слідкували, щоб вони не згасли, на Миколаївщині, Дніпропетровщині та Одещині ¹⁸⁷¹.

¹⁸⁶⁶ Brykczyński A. Zapiski etnograficzne z Polesia Wolyńskiego / A. Brykczyński // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1888. – Т. 12. – S. 89.

¹⁸⁶⁷ Rokossowska Z. Wesele i pieśni ludu ruskiego ze wsi Jurkowszczyzny w pow. Zwiąhelskim na Wołyniu / Z. Rokossowska / ZWAK. – Kraków, 1883. – Т. 7. – S. 162.

¹⁸⁶⁸ Климчук В. Традиційне весілля села Симоновичі / В. Климчук // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 1999. – Вип. 27. – С. 239.

¹⁸⁶⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 18, 21, 37, 38, 44, 54.

¹⁸⁷⁰ Сікиринський О. Українське весілля (с. Глибокояр Тираспольської округи) / О. Сікиринський // Вісник Одеської комісії краєзнавства при ВУАН. – Київ, 1925. – Чис. 2/3. – С. 213 ; Кушнір В. Г. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр. ХХ ст.) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова. – Одеса, 2008. – С. 139, 190 ; Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова, В. М. Поломарьов. – Одеса, 2010. – С. 52, 63, 104, 171, 206, 268, 291, 340.

¹⁸⁷¹ Laguna S. Obrzędy ludowe. Medycyna podaniowa. Choroby zwierząt. Wróżby / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4435. – S. 143; Калита VI (Від колиски до могили). – Дніпропетровськ, 2008. – С. 68 ; Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова, В. М. Поломарьов. – Одеса, 2010. – С. 50, 227.

В українців Придністров'я “нанашка” клала на столі перед молодими, що сідали на покуті, коровай з двома свічками ¹⁸⁷². Молодят-українців Саратовської губернії під час посаду супроводжував “меч” – воскова свічка, навколо якої букет квітів, прикрашена стрічками, калиною ¹⁸⁷³.

На Бойківщині, коли молоді сиділи за столом поруч, за ними стояли перший дружба і дружка з запаленими свічками, тими, що їх наречені тримали під час вінчання (с. Нижня Яблунька Турківського р-ну Львівської області) ¹⁸⁷⁴. Аналогічно на Бойківському Підгір'ї дружба, який під час шлюбу брав з церкви додому дві малі воскові свічки, коли всі сиділи за столом, приліплював ці свічки на стіну над головами молодих і запалював ¹⁸⁷⁵. У покутян, коли молоді сиділи на посаді, біля них перебувала “світівка” з запаленою свічкою, а після обдаровування дві світилки ставали на лавку позад молодих і запалювали свічки ¹⁸⁷⁶. Поширену на Лемківщині обрядову практику запалювати свічки на короваї перед його внесенням до світлиці засвідчує весільна пісня з с. Чорна: *“Такий наш коровай красний, / Як на небі місяць ясний, / Горят на нім свічечки, / Як на небі зірочки”* ¹⁸⁷⁷.

Весільні свічки, за народними віруваннями, відігравали доленосну роль, оскільки, спостерігаючи за їх горінням, прогнозували життєву перспективу

¹⁸⁷² Петрова Н. О. Традиційне весілля у селі Гараба / Н. О. Петрова // Українці Придністров'я (матеріали етнографічних досліджень). – Одеса, 2005. – Вип. 1. – С. 89.

¹⁸⁷³ Терещенко А. // Быт русского народа / А. Терещенко. – СПб., 1848. – Ч. 2: Свадьбы. – С. 572, 575.

¹⁸⁷⁴ Бойківські весільні латканки / зібрав П. Зборовський. – Львів, 2002. – С. 21.

¹⁸⁷⁵ Tomaszewska M. Obrzędy weselne ludu ruskiego we wsi Winnikach powiatu Drohobyskiego / M. Tomaszewska // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1888. – Т.12. – S. 73.

¹⁸⁷⁶ Волошинський І. Весіле в Далешові Городенського повіту / І. Волошинський // Матеріали до української етнології. – Львів, 1919. – Т. 19/20. – С. 20 ; Голубовичева О. Весіле в селі Ілинцях Снятинського повіту / О. Голубовичева / Матеріали до української етнології. – Львів, 1919. – Т. 19/20. – С. 179 ; Паньків М. Весілля у селі Вербівцях на Городенківщині / М. Паньків. – Івано-Франківськ, 2000. – С. 36 ; Покутське весілля (зап. М. Гушул в селі Рожнові Косівського району Івано-Франківської області. 1968) // Весілля : у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн. 2. – С. 453.

¹⁸⁷⁷ Udziela S. Ziemia lemkowska przed półwieczem / S. Udziela. – Lwów, 1934. – S. 79.

молодят. Тут бачимо виразну проекцію яскравості горіння воскової свічки в екзистенціально визначальний момент весілля (посад, пов'язаний з лімінальним становищем молодих, розглядаємо як своєрідне ініціаційне випробування, іспит на готовність до сімейно-шлюбних відносин як у моральному, так і фізичному сенсі) на усю подальшу життєву долю пошлюблених. Коли свічки гарно, яскраво і рівно горять, молода пара буде щасливою у подальшому шлюбному співжитті, а якщо одна зі свічок згасне, хтось з молодих передчасно помре (с. Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Бубнівська Слобідка, Коробівка, Кропивна Золотоніського р-ну Черкаської області, с. Андрієво-Іванівка Миколаївського р-ну Одеської області, с. Рожнів Косівського р-ну Івано-Франківської області). Чия свічка на посаді швидше погасне, той швидше помре (с. Горобіївка Канівського р-ну, с. Антипівка Золотоніського р-ну Черкаської області, с. Гараба Рибницького р-ну Молдови, с. Винники Дрогобицького р-ну, с. Мужилівчичі Яворівського р-ну Львівської області, с. Олнеївка Борзнянського р-ну Чернігівської області). Із молодих довше житиме той, чия свічка, запалена на час посадин, менше згорить, а чия більше, той, відповідно, – менше (с. Яблунів Канівського р-ну, сс. Ковтуни, Кропивна Золотоніського р-ну Черкаської області, смт. Опішня Зіньківського р-ну Полтавської області, с. Любині Яворівського р-ну Львівської області, с. Глибокояр Татарбунарського р-ну Одеської області). Якщо полум'я сильне і свічка швидко горить, то життя її власника буде недовгим (с. Дравівці Золотоніського р-ну Черкаської області, сс. Андрієво-Іванівка, Каховка Миколаївського р-ну Одеської області). Якщо полум'я було рівномірним і свічки горіли однаково, це віщувало довгу і щасливу спільну долю. Бувало, що полум'я однієї зі свічок поверталось в протилежний бік, тоді вважалося, що один з подружжя відвернеться від своєї пари (с. Андрієво-Іванівка Миколаївського р-ну Одеської області)¹⁸⁷⁸. В основі цієї

¹⁸⁷⁸ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С. 65 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 5, 22, 43, 50, 82, 91 ; Спр. 559. – Арк. 21, 30 ; Щербань О. Весільний етап опішнянського весілля XIX – початку XX століть / О. Щербань, А. Щербань // Берегиня. – Київ, 2011. – № 1. – С. 31 ; Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова,

мантики лежить архаїчне ототожнення душі і життя з вогнем, а свічка як його носій виступає аналогом, мірилом людського буття, визначником його тривалості.

Апріорі наявність яскраво виражених магічних та доленосних властивостей весільних свічок зайвий раз підтверджує народне уявлення про необхідність їх берегти, тримати подалі від сторонніх й тим паче недобррозичливих очей, нікому не віддавати, навіть на короткий час. Так, у с. Жолудівка Овруцького р-ну Житомирської області розповідали: *“Весільні свічки – то вони не понімают нічого. А ця каже: “Дай я трошки подержу”. А воно бере і говорить там шо, щоб не жили вони, чи помирали вони. А то в одной руце должно быть і нікому не давать, щоб не приговорили ні до той свечкі нічого. І так робили. Одніє женились, хлопець і дівчина. Узяли у тої дівчини свечку баби і щось сказали, вона через мале врем'я померла. Були такіє, що таке щось говорили, приговарували до свічок. Це ще було после войны, оце де я була”*¹⁸⁷⁹. Весільні свічки подружжя зазвичай зберігало в божнику під рушником як оберіг, запалюючи в домівці в час лиха.

Не завжди молодята одружувались з любові, тому під час обряду посадин, дружки співали сумну весільну пісню для молодої, яку батьки примусили вийти заміж за нелюба: *“Засвіти, мати, свічку / Чи ясно горить / Нехай же я подивлюся, чи пара мені / З ким любилаєь, розлучилаєь / Горечко мені / Засвітила мати свічку / Неясно горить / З ким любилаєь, розлучилаєь /*

В. М. Поломарьов. – Одеса, 2010. – С. 60, 102 ; Петрова Н. О. Традиційне весілля у селі Гараба / Н. О. Петрова // Українці Придністров'я (матеріали етнографічних досліджень). – Одеса, 2005. – Вип. 1. – С. 89 ; Tomaszewska M. Obrzędy weselne ludu ruskiego we wsi Winnikach powiatu Drohobuskiego / M. Tomaszewska // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1888. – Т.12. – S. 73 ; Покутське весілля (зап. М. Гушул в селі Рожнові Косівського району Івано-Франківської області. 1968) // Весілля : у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн. 2. – С. 453 ; Вовчак А. Весілля села Оленівки Борзнянського району Чернігівської області / А. Вовчак // Народознавчі Зошити. – Львів, 2006. – № 3/4. – С. 384 ; Сікиринський О. Українське весілля (с. Глибокояр Тираспольської округи) / О. Сікиринський // Вісник Одеської комісії краєзнавства при ВУАН. – Київ, 1925. – Чис. 2/3. – С. 213.

¹⁸⁷⁹ Матеріали науково-дослідних робіт за 1999 р. з теми “Народне харчування”. Матеріали зібрала і опрацювала Н. Боренько. – Львів, 2000. // Архів ІН НАНУ.– Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 88. – Арк. 346.

Серденько болить” (с. Мельники Канівського р-ну Черкаської області); *“Ой, поставила мати свічку / Вона все горить / З ким хотіла, з тим не сіла / Серденько болить”* (с. Беркозівка Канівського р-ну Черкаської області)¹⁸⁸⁰; *“Ой, засвіти, ньенько, свічку / Постав на столі / Нехай же я подивлюся / Чи пара мені / Засвітила ньенька свічку / Не ясно горить / З ким любила – розлучилась / Серденько болить / З ким не зналась – повінчалась / Треба в світі жити”* (с. Сухини Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області, с. Дівички Переяслав-Хмельницького р-ну Київської області, с. Великі Будища, смт. Опішня Зіньківського р-ну Полтавської області, с. Кам’янка Ізюмського р-ну Харківської області); *“Та ой засвіти, мати, свічку, / Постав на столі, / Нехай люди подивляться, / Чи пара мені / Та чого свіча восковая / Не ясно горить, / З ким любила – розлучилась, / Серденько болить. / З ким любила – розлучилась, / Серденько болить, / З ким не зналась – повінчалась, / Треба в світі жити”* (с. Волошнівка Роменського р-ну Сумської області); *“Ой, засвіти, мати, свічку / Постав на столі / Нехай же я подивлюся / Чи пара мені / Засвітила мати свічку / Не ясно горить / З ким хотіла, з тим не сіла / Серденько болить / З ким не зналась – повінчалась / Важко в світі жити”* (с. Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області, с. Маньківка Бершадського р-ну Вінницької області, с. Шимкове Ананьївського р-ну Одеської області); *“Ой, засвіти, мати, свічку / Та й постав на столі / Нехай же подивлюся / Чи пара мені / Засвітила мати свічку / Не ясно горить / З ким любила – розлучилась / У парі не жити / З ким не зналась – повінчалась / Тре довіку жити”* (с. Сахнівка Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Руська Поляна Черкаського р-ну Черкаської області)¹⁸⁸¹, *“Та засвіти, мати, свічку / Постав на столі / Та ввійди, мати,*

¹⁸⁸⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 57, 87.

¹⁸⁸¹ Райкова О. Весілля Корсунщини / О. Райкова, Л. Іваненко // Корсунський часопис. – Корсунь-Шевченківський, 2006. – Чис. 15. – С. 78 ; Стадник О. Калинові передзвони / О. Стадник. – Черкаси, 2007. – С. 132 ; Говірки Південної Київщини : зб. діалектних текстів. – Черкаси, 2008. – С. 34 ; Щербань О. Весільний обряд у с. Великі Будища (Полтавщина, Україна) / О. Щербань // Берегиня. – Київ, 2009. – № 2. – С. 21 ; Щербань О. Весільний етап опішнянського весілля XIX – початку XX століть / О. Щербань, А. Щербань // Берегиня. – Київ, 2011. – № 1. – С. 33 ; Поклад Н. Маньківське весілля. Запис весільного обряду села

подивися / Чи пара мені / Засвітила мати свічку / Не ясно горить / З ким гуляла, розлучилась / Серденько болить / З ким гуляла, розлучилась / Треба в світі жити” (с. Золотоношка Драбівського р-ну Черкаської області) ¹⁸⁸², *“Та ой засвіти, ненько, свічку, / Постав на столі. / А я буду дивитися, / Чи пара мені. / Та чого воскова свічка / Не ясно горить ? / З ким любила – розлучилась, / Серденько й болить. / Та з ким любила – розлучилась, / Стоїть за двором. / З ким не знала – повінчалась, / Сидить за столом. / З ким любила – розлучилась, / Серденько болить, / З ким не знала – повінчалась, / Треба в світі жити”* (с. Вереміївка Чернобаївського р-ну Черкаської області) ¹⁸⁸³; *“Та ой, засвіти, та мати, свічку, постав на столі. / А я стану ой подивлюся, чи пара й мені. / Ой засвітила та мати свічку – не ясно горить, / Та з ким любила та й розлучилась, серденько й болить. / З ким любила – розлучилась, стоїть за двором, / З ким не знала – побралася, сидить за столом”* (с. Васютинці Чернобаївського р-ну Черкаської області) ¹⁸⁸⁴; *“Ой, засвіти, мати, свічку, постав на столі. / А я сяду подивлюся, чи пара мені. / Засвітила мати свічку – не ясно горить, / З ким любила, розлучилась, серденько болить. / Ой, кого я не любила, сидить за столом, / Ой, кого я вірно любила, стоїть за вікном”* (с. Волиця Славутського р-ну Хмельницької області) ¹⁸⁸⁵; *“Ой, засвіти, мати, свічку, постав на столі / Нехай же я подивлюся, чи пара мені. / Засвітила мати свічку – неясно горить / Не з тим сіла, що хотіла – серденько болить”* (с. Чапаєвка Таращанського р-ну

Маньківки – пісні та ритуали Подільського краю / Н. Поклад. – Київ, 2011. – С. 19 ; Народні пісні. Записи Л. Єфремової. – Київ, 2006. – С. 201 ; Пісні однієї родини. Українські народні пісні села Волошнівка на Сумщині. – Київ, 1988.

¹⁸⁸² Лисенко І. Весілля у селі Золотоношка Драбівського району на Черкащині / І. Лисенко // Українська родина. Родинний і громадський побут / упоряд. Л. Орел. – Київ, 2000. – С. 169.

¹⁸⁸³ Барамба І. Польові дослідження народної пісенності затопленого села Вереміївки / І. Барамба // Міфологія і фольклор. – Львів, 2014. – №3/4. – С. 109.

¹⁸⁸⁴ Регіонально-жанрова антологія українського музичного фольклору / упоряд. А. Іваницького. – Київ, 2016. – Т. 1: Обрядовий музичний фольклор Середньої Наддніпрянщини. – С. 224.

¹⁸⁸⁵ З голосу мами : фольклорний світ села Волиці / уклад. Н. Гуйванюк. – Чернівці, 2013. – С. 190.

Київської області); *“Засвіти, мати, свічку, постав на столі, / А я стану подивлюся, чи пара мені. / Засвітила мати свічку, неясно горить, / А я стала, подивилася – аж серце болить”* (с.~Крячківка Пирятинського району Полтавської області)¹⁸⁸⁶; *“Ой засвіти, мати, свічку, постав на столі, / Нехай же я придивлюся, чи пара мені. / Та засвітила мати свічку, та неясно горить: / З ким хотіла, з тим не сіла – серденько болить”* (с. Михайлівка-Льовщина Кіровоградської області)¹⁸⁸⁷; *“Світи, мати, свічку. / Та й став на столі, / А я подивлюся, / Чи пара мені”* (сміт. Дворічне Харківської області)¹⁸⁸⁸; *“Ой, засвети, мати, свечку, постав на столі! / А я стану, подивлюся – чи пара мені. / Засветила мати свечку – неясно горить / З ким любилась-розлучилася, серденько болить. / І не знала до вечора, ще з ким буду жити!”* (с. Пашини Коростенського р-ну Житомирської області)¹⁸⁸⁹; *“Засвети, мати, свечу, / Постав на столі. / Нехай люде подивеця, чи пара мине. / Засветила мати свечу, / Неясно горит. / З ким любила, розлучила, / Серденько болить”* (с. Бехи Коростенського р-ну Житомирської області)¹⁸⁹⁰; *“Ой засвіти мамо свічку / Та най ясно горить / Най я виджу з ким я стою / Бо м’я серце болить / Мати свічку запалила / Свічка ясно горить / Доля ж моя нещаслива / З ким же я маю жити”* (с. Гаї Нижні Дрогобицького р-ну Львівської області)¹⁸⁹¹; *“Засвіти над дружбою свічку / Не ймо ясно горить, / Най я виджу, з ким я сиджу, / Бо мі серце болить”* (с. Любині

¹⁸⁸⁶ Народні пісні Полтавщини (з колекцій збирачів фольклору) / упоряд. та вст. стаття Л.О.Єфремової. – Київ, 2016. – С. 157.

¹⁸⁸⁷ Регіонально-жанрова антологія українського музичного фольклору / упоряд. А. Іваницького. – Київ, 2016. – Т. 1: Обрядовий музичний фольклор Середньої Наддніпрянщини. – С. 104, 314-315.

¹⁸⁸⁸ Традиційна народна культура Дворічанського району Харківської області / упоряд. М. О. Семенова. – Харків, 2001. – С. 50.

¹⁸⁸⁹ Брицун-Ходак М. Літописна земля древлян. Археологія. Історія. Етнографія / М. Брицун-Ходак. – Коростень, 2002. – С. 94-95.

¹⁸⁹⁰ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 548.

¹⁸⁹¹ Народні пісні сіл Гаї Верхні та Гаї Нижні на Дрогобиччині / упоряд. Л. Федоронько. – Дрогобич, 2008. – С. 327.

Яворівського р-ну Львівської області)¹⁸⁹²; “Засвіти, мати, свічку, / Постав на столі, / Нехай же я подивлюся, / Чи пара мені. / Засвітила мати свічку, / Поставила на столі, / А я гляжу: не пара мені, / Аж серце болить” (с. Молога Білгород-Дністровського р-ну Одеської області)¹⁸⁹³; “Засвіти-но, мати, свічку / Та й постав на столі. / Най я виджу, з ким я сиджу, / Чи подобний мені. / Засвітила мати свічку, / А свічка згоріла. / Не виділа і не буду, / З ким же я сиділа. Засвіти-но, мати, свічку / Та й постав, та й постав. / Най я виджу, з ким я сиджу, / Чи до серця пристав” (с. Підлисса Золочівського р-ну Львівської області)¹⁸⁹⁴.

Коли одружувались з любові, тоді співали цю ж пісню з веселою кінцівкою: “Засвіти, мати, свічку, / Постав на столі / Нехай люди подивляться / Чи пара мені. / Свічечка яскраво горить / Кого полюбила, / Зі мною сидить” (с. Коробівка Золотоніського р-ну Черкаської області)¹⁸⁹⁵; “Засвіти, мати, свечку, / Постав на столі, / Нехай жеж я подивлюся, / Чи паронька мне. / Засвітила мати свечку, / Да й ясно горить; / З кім хотіла, / То з тим села – весело сидить” (с. Немовичі Сарненського р-ну Рівненської області)¹⁸⁹⁶. Ступінь яскравості горіння воскової свічки (яскраво чи тьмяно) показує, хто сидить на посаді біля нареченої – коханий чи нелюб, а отже й проектується на її подальшу життєву долю у щасливому чи нещасливому шлюбі.

За участю свічки відразу після розподілу короваю в деяких етнографічних районах України (Середня Наддніпрянина, Поділля, Південь) відбувалися “дружчини” – обрядове дійство провадження додому старшої дружки, де її мати частувала весільників. У с. Стеблів Корсунь-Шевченківського

¹⁸⁹² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 18.

¹⁸⁹³ Народні пісні. Записи Л. Єфремової. – Київ, 2006. – С. 200, 202.

¹⁸⁹⁴ Пісні села Підлисса / записи О. Ошуркевича. – Луцьк, 2011. – С. 46.

¹⁸⁹⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 43.

¹⁸⁹⁶ Dworakowski S. Obrzędy weselne w Niemowiczach (powiat Sarneński) / S. Dworakowski // Rocznik Wołyński. – Równe, 1939. – Т. 8. – S. 299.

р-ну Черкаської області бояри і дружки відпровадивши її, біля хати співали: *“Вийди, дружчина мати, з хати / Засвіти свічку ясную воскову / Привели тобі дружечку – твою дочечку молодую”*. З хати виходила мати старшої дружки зі свічкою і запрошувала всіх на гостину ¹⁸⁹⁷. Подібно співали на “дружчинах” і у с. Попівці, що на Звенигородщині: *“Вийди, дружчина мати, з хати / Засвіти свічку воскову / Засвіти свічку воскову / Привели дружку молодую”* ¹⁸⁹⁸. З хати виходила мати зі свічкою і запрошувала всіх додому. Аналогічне дійство зі співами відбувалося в минулому й на Поділлі (Кам’янець-Подільський р-н Хмельницької області) та етнографічній межі Поділля з Півднем (с. Камінна Криниця – тепер с. Кам’яна Криниця Ульяновського р-ну Кіровоградської області) ¹⁸⁹⁹.

Посад молодих завершувався обрядодією скривання молодої, що символізувала її перехід у статево-вікову групу заміжніх жінок. Свічка використовувалась й на етапі покривання молодої хусткою. Зокрема, у с. Моринці Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області обряд “скривання” відбувався наступним чином: дві свашки брали хустку, якою молода перев’язувала молодого при сватанні, тримали її разом зі свічками за два протилежні кінці, помахували нею і співали: *“Ой приступи, свашечко до мене / Є свічечка в тебе, і в мене / Та злітимо їх до купи / Щоб не було молодятам розлуки”* ¹⁹⁰⁰. На Вінницькому Поділлі пізно ввечері молоді разом зі свахами й сватами приходили до хати молодого. Свахи перед дверима співали: *Ой вийди,*

¹⁸⁹⁷ Дей О. Весілля, записане 1845 р. батьком І. Нечуя-Левицького. Описание свадьбы и свадебных обрядов украинских малороссиян (в Богуславщине) (сост. св. с. Стеблева С. Левицким, 1845) / О. Дей // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1972. – № 2. – С. 96.

¹⁸⁹⁸ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 121.

¹⁸⁹⁹ Народні пісні в записах С. Руданського. – Київ, 1972. – С. 53 ; Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1/3. – С. 174.

¹⁹⁰⁰ Райкова О. Весілля Корсунщини / О. Райкова, Л. Іваненко // Корсунський часопис. – Корсунь-Шевченківський, 2006. – Чис. 16. – С. 57.

вийди / Іванкова мати з хати. / Засвіти свічку / Ясну, воскову ¹⁹⁰¹. У Ольгопільському повіті світилка під час покривання голови молодої рантухом мала за обов'язок стояти на лавці з восковою свічкою в руці і світити ¹⁹⁰². Покривання молодої у подолян закінчувалась вечерею. Коли всі сідали за стіл, старша світилка світила свічку, обгорнуту зіллям (васильки, барвінок, калина) і стояла з нею за столом до кінця вечері ¹⁹⁰³. За участю свічки відбувались почепини молодої у лемків: молодий саджав дружину на коліна, а вона тримала в руках миску з пшеницею, у якій горіла свічка; свашки знімали вінець, одягали на голову чепець й повязували хусткою ¹⁹⁰⁴.

Приїзд молодої до молодого. У деяких українських етнографічних районах запалена свічка фігурувала під час обрядових дій, виконуваних у батьків молодого. Так, на Поділлі батько молодого очікував молодих на порозі хати з хлібом та запаленою свічкою в руках (с. Піддубці Славутського р-ну Хмельницької області). Коли на Житомирському Поліссі весільний поїзд прибував до домівки молодого, старший друшко садовив на покуть світилку зі спарованою свічкою (с. Лугини Лугинського р-ну) ¹⁹⁰⁵. Подібно на Берестейщині, як молоді прибули до молодого, то у його світлиці палили свічки, ставлячи їх коло образів ¹⁹⁰⁶.

¹⁹⁰¹ Весілля в селі Мізаківські Хутори Вінницького р-ну Вінницької області. Запис М. Шубравської. 1967 // Весілля : у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн. 2. – С. 408.

¹⁹⁰² Дучинский Н. Свадебные обряды в Ольгопольском уезде Подольской губернии / Н. Дучинский // Живая Старина. – Москва, 1896. – Вып. 3/4. – С. 512.

¹⁹⁰³ Весілля в селі Михайлівка Бершадського району на Вінниччині (зап. у 30-х рр. Р. А. Скалецький) // Весілля : у 2-х кн. – Київ, 1970. – Кн. 1. – С. 331.

¹⁹⁰⁴ Торонський О. Весільні пісні (весільны співанкы) (1878) / О. Торонський // Лемківське весілля у записах ХІХ – початку ХХ століття. – Горлиці, 2007. – С. 69-70.

¹⁹⁰⁵ Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1/3. – С. 174.

¹⁹⁰⁶ Климчук В. Традиційне весілля села Симоновичі / В. Климчук // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 1999. – Вип. 27. – С. 256.

Перша шлюбна ніч. Подекуди на Півдні, Поліссі (с. Пашини Коростенського р-ну Житомирської області)¹⁹⁰⁷ та Середній Наддніпрянщині свічки були обов'язковим атрибутом першої шлюбної ночі. Так, на Одещині молодих на шлюбне ложе супроводжували “нанашки”, старости і дружки. Процесія йшла з весільною свічкою, пильнуючи, щоб її ніхто не викрав, інакше наступного дня свічку необхідно було викуповувати. Ці свічки після закінчення весілля зберігались в молодих¹⁹⁰⁸. У с. Ціпки Гадяцького р-ну Полтавської області дружка та підружій вели молодих спати у комору, а замикали процесію свашки з “мичем” у руках, оскільки світилка, що перебувала у статусі неодруженої дівчини, передавала естафету супроводу молодих свашкам як одруженим жінкам, що могли перебувати в коморі¹⁹⁰⁹. Свічки фігурували під час церемонії ритуального укладання молодих на Лемківщині: після недовгого спільного перебування на шлюбній постелі до молодят заходили свашки із запаленою восковою свічкою у мисці з пшеницею¹⁹¹⁰. Ця ритуальна практика набула тут неабиякого поширення, що засвідчує весільна співанка із с. Смільник Гуменського округу (Словаччина) з сильним еротичним акцентом: “*Запальте, запальте, / Тоту білу свічку, / Няй молодий поглядать, / Мариїну п....*”¹⁹¹¹.

Студіювання обрядової ролі воскової свічки у тексті українського весільного ритуалу виявило її поліфункціональне семантичне навантаження, що концентрує в собі багатоаспектні знакові контексти різних його компонентів. У ході проведення коровайницького ритуалу творення світу знайшли втілення

¹⁹⁰⁷ Брицун-Ходак М. Літописна земля древлян. Археологія. Історія. Етнографія / М. Брицун-Ходак. – Коростень, 2002. – С. 109.

¹⁹⁰⁸ Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова, В. М. Поломарьов. – Одеса, 2010. – С.64.

¹⁹⁰⁹ Як робиться у малоросів (мужиків) на свадьби. Записав О. Гриша у селі Ціпках Гадяцького повіту Полтавської губернії // ВР ЛННБУ ім. В.Стефаника. – Ф. 151 (М. Дикарева). – Спр. 57. – Арк. 38.

¹⁹¹⁰ Торонський О. Весільні пісні (весільны співанкы) (1878) / О. Торонський // Лемківське весілля у записках ХІХ – початку ХХ століття. – Горлиці, 2007. – С. 69.

¹⁹¹¹ Вархол Н. Еротичні мотиви в пареміях русинів-українців Чехо-Словаччини / Н. Вархол // Науковий збірник МУК у Свиднику. – Пряшів, 1990. – Т. 16. – С. 288.

парна семантика свічок як відповідника жіночого єства, кодове призначення свічки як медіатора між Чоловічим та Жіночим, символу людського буття, ритуального еквіваленту самої людини, її земного існування, тривалість горіння якої проектується на тривання життя молодят, поєднання їх доль в одне ціле, каталізатора еротичної енергії, знаку універсальної ідеї достатку, прокреації, магічного захисту виконавців обрядодій, пожертву давнім божествам – охоронцям шлюбних взаємин. Світоглядною підставою весільних ворожінь є поширене в народі уявлення, що душа людини – прямий корелят вогню запаленої вінчальної свічки, а тому вона виступає в ролі основного провісника людської долі. У супроводі весільного “поїзда” на перший план виходить апотропеїчна функція свічки в складі світилчиного букету, що слугував для його учасників на чолі з молодим магічним оберегом від можливих підступів зловорожих людських й надлюдських сил, що чатували на них у сфері Чужого. Кульмінацією семантичної мультифункціональності воску є обряд злучення свічок, спрямований на санкціонування шлюбного договору, об’єднання молодих як донедавна представників різних родів у спільне родинне вогнище на порозі хати як межі світів, свого і чужого, вододілу між двох родів як репрезентантів різних частин сільського соціуму, громади (“мирів”), який долався у процесі проведення ритуалу. Запалені воскові свічки як втілення сакрального вогню, символи життя уособлювали магічну силу ритуальної злуки молодят, їх випробування вогнем. Вогонь-носій запліднюючої сили Сонця у вогні свічки втілював ідею фертильності, а в обрядовому контексті був пов’язаний з культом фалічних божеств і символізував тілесну злуку молодят і ствердження їх репродуктивної потуги як шлюбної доміанти. В ході проведення ритуалу актуалізувалася архаїчна оберегова, люстраційна функція стихії вогню, магія ритуального очищення, покликаною захистити молодих від зазіхань недоброзичливців на їх подружнє життя, спровокувавши розлуку, зраду чи смерть когось з подружжя. В екзистенціально визначальний момент весілля – сидіння молодих як лімінальних осіб на посаді, що символізував своєрідне ініціативне випробування, іспит на фізичну, моральну та соціальну зрілість, полум’я весільних свічок як аналога

буття, відповідника людської душі, репрезентанта молодих відігравало доленосну роль в сенсі проекції яскравості їх горіння на усю подальшу життєву долю пошлюблених.

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНІ ОБРЯДИ.

Похоронний текст як цілісний соціокультурний комплекс уявлень про життя і смерть, долю, предків, взаємини нині сущих і тих, що вже відійшли в інший світ, реальності та потойбіччя займає одне з ключових місць в ритуально-міфологічній семіосфері українців. Наш когнітивний інтерес у цьому плані артикульований набагато компактніше, його стимулюватиме перш за все прагнення простудіювати й чітко окреслити ритуальну функціональність воскової свічки, що активно реалізовувалась в українській похоронно-поминальній обрядовості, супроводжуючи людину від моменту агонії аж до завершення поховальної церемонії та протягом виконання усіх поминальних обрядів вдома, в церкві, на цвинтарі.

Агонія й настання смерті. Запалення свічки під час агонії, у момент *“розлуки душі з тілом”*, було, за народним переконанням українців, одним із обов’язкових елементів ритуального оформлення біологічної смерті людини; воно у широкому розумінні пов’язано з концептом зору представників світу живих та світу мертвих, а у вузькому – з поширеним серед загалу уявленням про темряву царства мертвих, куди потрапляє умираючий. Тому-то, повсюдно в Україні присутність у хаті важкохворого вимагала, аби домашні стерегли, щоб не помер без свічки, бо, за гуцульським висловом, *“в чім смерть кне и в скій делії хто умре, то в такім має устати убраню и на страшним суді. А хто умре без свічки, то водно там сидит на тім світі у пільмі”*. Ритуальна практика давати до рук умираючому запалену свічку набула широкого розповсюдження на теренах Покуття, Гуцульщини, Лемківщини, Буковини, Закарпаття, Бойківщини, Бойківського Підгір’я, бойківсько-гуцульського етнографічного суміжжя ¹⁹¹².

¹⁹¹² Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX ст.) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 129 ; Кайндль Р. Ф. Гуцули : їх життя, звичаї та народні перекази / Р. Ф. Кайндль. – Чернівці, 2000. – С. 168 ; Грендиш Я. Д. Звіт про відрядження в Івано-Франківську та Закарпатську області за період 1976-1977 рр. / Я. Д. Грендиш // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 242 а. – Арк. 5, 14, 24 ; Гузій Р. З народної танатології : карпатознавчі розсліди / Р. Гузій. – Львів, 2007. – С. 233-236 ; Шекерик-

В якості “смертельної” свічки могла застосовуватись звичайна воскова свічка, але перевага все ж надавалась свічкам, що були посвячені в церкві на великі рокові свята для участі у проведенні календарних обрядів, а отже володіли особливою магічною силою – громничним (стрітенським), страсним, йорданським трійцям. Так, лемки під час настання смерті світили свічку з бджолиного воску, посвячену в церкві на Стрітення (“громницю”, “грівницю”); на Горличчині її вкладали до рук лише тому, хто важко помирав, аби *“скорше помер і не мучився”* ¹⁹¹³. Подібно й гуцули мали за обов’язок допильнувати, аби їх близький не спочив без стрітенської свічки в руках; вони так тлумачили (а подекуди роблять це донині) необхідність запалювати свічку в момент смерті: *“Аби по смерті душа его не сиділа у потемку, бо, як ми живі любимо світло, так любить світло і душа”* ¹⁹¹⁴; *“як умре без свічки, то на “тім світі” не буде мати світлоти (раю)”*; *“як умре без свічки, то на “тім світі” буде му темно”* ¹⁹¹⁵; *“як уже дух виходи, дають у праву руку свічку, аби зі світлом умер”* ¹⁹¹⁶; *“в руках зажегають свічку, ек вже конає, шоби було єму витко на тім світі, бо душы має ити через темряву, и котра вмре без свічки, то на тім світі сиди в*

Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – С. 158, 161 ; Жалковська О. Дещо про похоронні звичаї в селі Барбівцях Вашківського повіту на Буковині / О. Жалковська // ЗНТШ. – Львів, 1915. – Т. СХХІІ. – С. 153 ; Василечко Л. Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір’я / Л. Василечко. – Львів, 2012. – С. 153 ; Грушак А. Волоща – отча земля : історико-етнографічний нарис / А. Грушак. – Дрогобич, 2001. – С. 322 ; Галайчук В. З духовної культури Богородчанщини : звичаї, вірування та повір’я, пов’язані зі світоглядними уявленнями про смерть і померлих / В. Галайчук // Міфологія і фольклор. – Львів, 2010. – № 3/4. – С. 30 ; Тиводар М. Етнографія Закарпаття. Історико-етнографічний нарис / М. Тиводар. – Ужгород, 2011. – С. 298 та ін.

¹⁹¹³ Яворський О. Похоронні звичаї й обряди в Ясельській повіті / О. Яворський // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 209 ; Перейма Т. Похоронні звичаї й обряди в селі Ропиці Руській Горлицького повіта / Т. Перейма // Там само. – С. 204.

¹⁹¹⁴ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1902. – Т. 5. – С. 241.

¹⁹¹⁵ Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Зелениці Надвірнянського повіта / А. Онищук // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 233.

¹⁹¹⁶ Кузьмак М. Похоронні звичаї й обряди в селі Жаб’ю-Магурі Косівського повіта / М. Кузьмак // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 290.

пiтьми”¹⁹¹⁷; “коли вже хтось має вмирати, то тоді треба дати в руки воскову свячену великодню свiчку, аби душа видiла, куди має виходити з тiла”¹⁹¹⁸; “кажуть, щоб свiтла дорога була на тот свiт”¹⁹¹⁹. Аналогiчна думка була поширена й на Покутті: “Хто тут умер без свiчки, то там не увиди свiтла”¹⁹²⁰, Буковині: “Конаючому дають запалену свiчку в руки, бо вiрять, що коли сконає без свiчки, то душа його блукає в темряві”¹⁹²¹ та Закарпатті: “По виході з тiл iде душа до своїх рiдних i знайомих, якi перед нею померли. Мiсце це не означене точно, але дорога до нього темна, бо вмираючому дають горючу свiчку до рук, щоб мiг собі в темряві, якою буде йти, посвiтити”¹⁹²². В останні хвилини земного життя бойки намагалися вкласти у руки помираючому стрiтенську свiчку, вважаючи, що “людині буде легше йти на той свiт”¹⁹²³. Подекуди на Покутті (Снятинщина) тим, хто вiдходив за вiчний пруг, давали до рук засвiчену трiйцю¹⁹²⁴. Запалена свiчка супроводжувала вiдхiд людини з цього свiту i в українцiв Добруджі: “Як помре у нас, як помираiть людина – держуть свiчку. Як уже вона пустилася геть помирать – держуть свiчку, палють свiчку i держать

¹⁹¹⁷ Шекерик-Доникiв П. Рiк у вiруваннях гуцулiв / П. Шекерик-Доникiв. – Верховина, 2009. – С. 157.

¹⁹¹⁸ Геник-Березовський Р. Похоронні вiрування та звичаї в Березовi Нижнiм Коломийського повіту / Р. Геник-Березовський, М. Стефаник // Наша Батькiвщина. – Львiв, 1937. – № 12. – С. 275.

¹⁹¹⁹ Коваль-Фучило І. Похоронний обряд на Косiвщині : семантика i номiнація / І. Коваль-Фучило // Народна творчiсть та етнологія. – Киiв, 2013. – № 6. – С. 76.

¹⁹²⁰ Михайлецький О. Похоронні звичаї й обряди в селі Тростянці Снятинського повіта / О. Михайлецький // Етнографічний збiрник. – Львiв, 1912. – Т. 31/32. – С. 305.

¹⁹²¹ Михальчукiвна Є. Похоронні звичаї i обряди в Глиницi Вашкiвського повіту / Є. Михальчукiвна // Записки НТШ. – Львiв, 1915. – Т. СХХІІ. – С. 147.

¹⁹²² Потушняк Ф. Душа в народнiм повір'ю села Осiй / Ф. Потушняк // Науковий збiрник т-ва “Просвiта” в Ужгороді. – Ужгород, 1937/1938. – С. 35.

¹⁹²³ Василечко Л. Шуткова недiля. Народні звичаї, обряди та повір'я / Л. Василечко. – Львiв, 2012. – С. 153, 169.

¹⁹²⁴ Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Карловi Снятинського повіта / А. Онищук // Етнографічний збiрник. – Львiв, 1912. – Т. 31/32. – С. 320 ; Архiв IН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 434. – Арк. 17, 19, 64.

їй свічку. *І та свічка горить, поки вона не кончиця. Даси їй у руку ту свічку, тому мартвицові, щоб він держав свічку, пока він не помре. Як кончився, що помер уже, тоді тушим свічку*"¹⁹²⁵. Аналогічні обрядові дії характерні й для Поділля: тут, коли з помираючим прощалася рідня, вкладали йому до рук запалену воскову свічку (громницю, а іноді трійцю) й молилися про безболісну кончину. Смерть без свічки вважалася великим нещастям для душі померлого й соромом для його рідні; у такому разі родина намагалася при першій нагоді послати свічку на "той" світ, тобто придбати і запалити в церкві свічку "за його душу"¹⁹²⁶. Перед смертю давали до рук засвічену воскову "свечку" і на Поліссі: як хтось умирав, до хати кликали близьких сусідів, купували у церкві свічку і вкладали до рук умираючому, "щоб душі було видно виходити з тіла"¹⁹²⁷; "бо протів душі вмерлого виходять назустріч всі вмерші душі зо свічками"¹⁹²⁸, "щоб освітлювала дорогу в рай"¹⁹²⁹. Подекуди на Житомирському Поліссі давали у руки страсну: "юму буде легше вмирать – воно с світлом" (с. Ласки

¹⁹²⁵ Павлюк М. Українські говори Румунії. Діалектні тексти / М. Павлюк, І. Робчук. – Едмонтон ; Львів ; Нью-Йорк ; Торонто, 2003. – С. 613.

¹⁹²⁶ Ziemia J. S. Zwyczaje pogrzebowe w okolicach Uszycy, na Podolu rosyjskiem / J. S. Ziemia // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1888. – Т. 12. – С. 227 ; Bayger J. Powiat Trembowelski. Szkic geograficzno-historyczny i etnograficzny. – Lwów, 1899. – С. 75 ; АНФРФ ІМФЕ. – Ф. 1/6. – Спр. 12. – Арк. 17 ; Колтатів С. Смерть та похорон у Вільхівці / С. Колтатів // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 і. – Т. 10. – Арк. 86 ; Колтатів С. Сільськогосподарсько-релігійний календар вільховеччан або ж рік у обрядах, звичаях, обичаях, ворожіннях, віруваннях, роботах та розвагах / С. Колтатів // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 к. – Т. 11. – Арк. 71.

¹⁹²⁷ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 698 ; Moszyński K. Polesie wschodnie / K. Moszyński. – Warszawa, 1928. – С. 208 ; Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. Матеріали зібрала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 3, 134, 138, 139, 141; Босик З. Поховально-поминальна обрядовість : на польових матеріалах Сарненського і Дубровицького районів Рівненської області / З. Босик // Сучасний стан та перспективи розвитку народознавчої науки в Україні : зб. матеріалів. – Київ, 2008. – С. 58.

¹⁹²⁸ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 324.

¹⁹²⁹ Наукова експедиція на Полісся у 1983 р. Звіт З. Росінської // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 304. – Арк. 86.

Народицького р-ну); *“щоб душі було видно дорогу до раю”* (с. Мелені Коростенського р-ну) або стрітенську (*“стрічану”, “стречену”, громничну*) свічку (сс. Базар, Вишевичі, Недашки Народицького р-ну) ¹⁹³⁰. Серед поліщуків жило стійке переконання, що свічки, які горіли на Страсті й під час освячення паски відчутно полегшують смертні муки людини (*“ті свічки помішні; дають у руки хто вмирає, то легше вмере”*). Волиняни перед смертю також давали *“громничку”* з наступною мотивацією: *“Це – для душі освітлення, щоб бачила, куди йти. Як тяжко вмирає, то засвітять свічку, слабій побачить перед собою всі свої гріхи; тоді він мусить покаятися в них”* ¹⁹³¹. На Волині ще досі зрідка людині, що лежить при смерті, намагаються дати до рук громничну свічку: *“То старіші люди ще казали, як вмерлий буде тримати в руках іменно таку свічку, то його душі легше буде виходити в туй світ”* (с. Нова Вижва); *“громнична свічка полегшує пиридсмертні муки, очищає людину од сподіяних гріхів”* (с. Смоляри – обидва Старовижівського р-ну Волинської області) ¹⁹³². Задля полегшення скону й у сам момент смерті запалювали *“громницю”* і на Підляшші, бо вважали, що перед її настанням втрачається зір: *“Із цього боку життя світло вже згасло, на інший бік життя людина ще не перейшла, світла не побачила і перебуває у мороку. Тільки громниця освітлює час великого смутку”* ¹⁹³³; *“громниця символізує ясність, а ясність – це життя. Умираючий повинен*

¹⁹³⁰ Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1/3. – С. 175 ; Васянович О. Традиційна поховальна обрядовість поліського села (за матеріалами с. Мелені Коростенського р-ну Житомирської обл.) / О. Васянович // Берегиня. – Київ, 2009. – С. 4. – С. 40 ; Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. Матеріали збрала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998 // Архів ІН НАНУ. – ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. - Арк. 134, 136, 143.

¹⁹³¹ Кравченко В. Етнографічний нарис (про Волинь) / В. Кравченко // Древляни : зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 275.

¹⁹³² Коваль О. Символ вогню у традиційній та календарній обрядовості Старовижівщини / О. Коваль // Нариси культури давньої Волині. – Луцьк, 2006. – С. 544.

¹⁹³³ Фроляк Л. Інскрипції некрополій польсько-українського пограниччя : надмогильні написи на цвинтарі села Ганна Володавського повіту на Люблінщині / Л. Фроляк, Е. Назарук // Діалектологічні студії. 7. Традиції і модерн. – Львів, 2008. – Вип. 7. – С. 107.

тримати ясність і з цією ясністю вмирати”¹⁹³⁴. Воскова свічка (іноді посвячена на Стрітєння) традиційно супроводжувала (і ще подекуди супроводжує й нині) настання смерті на Надсянні: *“Мерлому в руку дають з воску свічку, як вмирає, хто має віск свій, таку свічку на смерть дають вмерлому в руку”* (с. Старичі); *“добре тої свічки дати як вмере хто, дати кавалок тої свіченої свічки, яку святили в церкві багато років підряд, до рук як вмере, до труни і поховати з тим. Для душі добре”* (с. Залужжя); *“померлому давали до рук свічку з воску”* (с. Старий Яр, х. Батоги); *“ще й мерлому дають, як вмер, зо Стрітєння свічку, дають в руку, тую стрітенну дають в руку, невелику”* (с. Поруби – усі Яворівського р-ну Львівської області)¹⁹³⁵. У руки помираючого вкладали запалену страсну (“страшну”) свічку й мешканці Слобожанщини¹⁹³⁶. За народною традицією українців Середньої Наддніпрянщини, коли людина помирала, обов’язково запалювали й давали їй до рук воскову (страсну) свічку, а на груди (варіант – між пальці) клали восковий хрестик¹⁹³⁷. Сучасні польові дослідження, проведені нами у Черкаській області, засвідчують неухильне дотримання цієї традиції наступними поколіннями з певною акціональною редукацією: упродовж першої половини ХХ ст. тим, хто навік відходив у засвіти, продовжували давати до рук маленьку воскову свічку, але вже незапалену, з

¹⁹³⁴ Ігнатюк І. Поховальні звичаї та обряди на Південному Підляшші / І. Ігнатюк // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2008. – Вип. 11. – С. 85-86.

¹⁹³⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 38, 45, 58, 65.

¹⁹³⁶ Иванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии / П. Иванов // Сборник ХИФО. – Харьков, 1907. – Т. 17. – С. 89 ; Сушко В. Життя нескінченне. Поховальна обрядовість українців Слобожанщини ХІХ – початку ХХІ ст. / В. Сушко. – Харків, 2012. – С. 65.

¹⁹³⁷ Арандаренко Н. И. Записки о Полтавской губернии, составленные в 1846 г. в 3 ч. / Н. И. Арандаренко. – Полтава, 1849. – Ч. 2. – С. 223 ; Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 698 ; Брояковський П. Похоронні звичаї й обряди в м. Павлоччі Сквирського повіта Київської губернії / П. Брояковський // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 389 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 91 ; Максимович М. Дні та місяці українського селянина. – Київ, 2002. – С. 162; Говірки західної Полтавщини: зб. діалектних текстів / упоряд. Г. Мартинова. – Черками, 2012. – С. 44.

якою їх ховали. Опитані респонденти стверджують, що подекуди на Канівщині та Золотоніщині (сс. Келеберда, Попівка, Горобіївка, Мельники, Полствин, Беркозівка, Ковалі, Михайлівка, Дрaбівці, Маркизівка, Бубнів, Ковтуни, Плешкані) разом зі свічкою давали у руки помираючому восковий хрестик, а у сс. Озерище і Скориківка – замість свічки¹⁹³⁸. Ця ритуальна практика, сповнена конгломератом оберегового (восковий хрестик призначений для того, аби запобігти нерегламентованим відвідинам живих мерцем після своєї смерті) та знакового (запалена свічка мала забезпечити повноцінне “бачення” померлого в потойбічному існуванні) змісту, на нашу думку, безпосередньо корелює (чи навіть виказує прямий генетичний зв’язок) зі звичаєм давати померлій дитині у ліву руку восковий хрестик і свічку (бо правою буде хреститися на Страшному суді), який наприкінці ХІХ ст. зафіксував у Канівському повіті П. Чубинський¹⁹³⁹. Повсюдно на Середній Наддніпрянщині задля полегшення агонії практикувалося вкладання до рук конаючого засвіченої “громниці” (страсної, богоявленської чи стрітенської свічки); у значно вужчому ареальному і ритуальному контексті воно почасти фіксується на Черкащині і нині: *“Свічку ставили, як важко помирав. Кажуть, свічка помагає душі виходить. То в мене була стрітенська”*¹⁹⁴⁰ (с. Набутів Корсунь-Шевченківського р-ну). Подібно на Півдні, ще як людина лежала при смерті, їй до рук обов’язково давали (варіант – тримали їй) запалену свічку, що мала прискорити й полегшити смерть – *“щоб душа могла вирватися з тіла”*¹⁹⁴¹. Це вважалося дуже важливим, тому якщо

¹⁹³⁸ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С. 66 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 6, 23, 25, 49, 78.

¹⁹³⁹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 698.

¹⁹⁴⁰ Горошко Л. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області (польові матеріали 2008 р.) / Л. Горошко // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 587. – Арк. 10.

¹⁹⁴¹ Калита VI (Від колиски до могили). – Дніпропетровськ, 2008. – С. 90 ; Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова, В. М. Поломарьов. – Одеса, 2010. – С. 175, 177, 188, 209, 294, 343.

людина помирала без неї, звичайно говорили: *“Нещасний помер без свічки, нікому було й свічки подержать”*¹⁹⁴². Традиційну вимогу вкладати до рук покійника запалену свічку зайвий раз доводить місцева похоронна пісня, яку увечері під час панахиди за участю священика виконувала *“півча”*:

*Ой, дітоньки, дітоньки,
Ви мої соколята,
Засвітіть свічечку,
Дайте в руки мені.*

Народна традиція диктувала в момент смерті обов’язково запалювати свічку, хоча сьогодні здебільшого спостерігається практика вкладати до рук покійного її незапаленою (с. Піщанка Новомосковського р-ну, с. Юр’ївка Царичанського р-ну Дніпропетровської області, Херсонщина, Запоріжжя)¹⁹⁴³. Загалом, свічка в руках вважалася прикметою спокійної і достойної добропорядного християнина смерті. Висловлене в запалі сварки гнівне побажання *“щобись сконав без свічки”* було в українців тяжким прокльоном.

Горючу стрітенську або страсну свічку вкладали до рук агонізуючому по всій Україні, а також в Білорусі (*“каб анелы, убачыушы яе, прыйшли на дапамогу; каб агонь асвятляу паміраючаму дарогу у іншы свет аж да моменту смерці”*)¹⁹⁴⁴, Польщі (*“аби душа знайшла дорогу до неба”*, *“щоб йому засвітити*

¹⁹⁴² Осадчий Т. И. Щербановская волость Елисаветградского уезда Херсонской губернии. Историко-этнографическое и хозяйственно-статистическое описание / Т. И. Осадчий. – Херсон, 1891. – С. 32.

¹⁹⁴³ Калита VI (Від колиски до могили). – Дніпропетровськ, 2008. – С. 83, 80, 81 ; Кокошинський О. Родильні, весільні та поховальні традиції у домашній обрядовості українців Півдня (на матеріалах Дніпропетровської, Запорізької та Херсонської областей) / О. Кокошинський. – Запоріжжя, 2007. – С. 59.

¹⁹⁴⁴ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин. – Москва, 1991. – С. 346 ; Васілевіч У. Грамнічная свечка / У. Васілевіч // Беларуская міфалогія : энцыклапедычны слоўнік. – Мінск, 2004. – С. 125.

на вічні часи”), Болгарії, Сербії, Хорватії (запалювали “*благословенну Маріїнську свічку*”, яка повинна бути в руках вмираючого, доки він “*не відійде*”). Болгарські капанці виготовляли спеціальну свічу на зріст вмираючого й запалювали так, щоб останній її не бачив; вірили, що коли свічка догорить до кінця, настане смерть. У сербів смерть без свічки вважалася великим лихом, бо померлий блукатиме у пільмі, не бачачи інших покійників, й навіть може перетворитися на вампіра; вони мали за обов’язок палити поминальні вогнища на могилах тих, які померли без свічки, хто був позбавлений світла при відході з цього світу. Аналогічно розцінювали смерть без свічки й болгари – про таку людину говорили: “*Упустили го без свец*”, маючи це за великий сором та гріх для рідних небіжчика ¹⁹⁴⁵.

У ритуальній практиці вкладання воскової свічки до рук помираючого актуалізувалась мультифункціональна семантика воску, подекуди адекватно усвідомлювана й самими носіями традиції: полум’я свічки як аналогу людського життя, відповідника душі, що перебуває у тілі, а по смерті покидає його (“*щоб душі видно було виходити з тіла*”, “*аби душа виділа, куди має виходити з тіла*”, “*для душі освітлення, щоб бачила, куди йти*”, “*щоб душа могла вирватися з тіла*”); медіатора між земним та небесним, з потойбіччям й душами предків, каталізатора процесів переходу в момент проходження людиною відповідних ступенів посмертного буття, світоча й провідника душ померлих до місць їх вічного спочинку, який полегшить смертні муки людини, а душі останньої – вихід з тіла, після чого не дасть заблукати у непроглядному мороці ночі й як провідна зірка освітить шлях “на той світ” – до царства мертвих, позбавленого звуків життя, тепла та світла, а також дорогу до раю, який осмислювався в

¹⁹⁴⁵ Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego / A. Fischer. – Lwów, 1921. – S. 188 ; Gaj-Piotrowski W. Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa / W. Gaj-Piotrowski. – Wrocław, 1967. – S. 249-250 ; Kwaśniewicz K. Zwyczaje i obrzędy doroczne / K. Kwaśniewicz // Etnografia polska. – Warszawa, 1984. – Т. 28. – Zesz. 1. – S. 174 ; Терновская О. А. Агония / О. А. Терновская, С. М. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 1995. – Т. 1. – С. 91 ; Микитенко О. Сербські голосіння : поетичний та історико-географічний аналіз / О. Микитенко. – Київ, 1992. – С. 30 ; Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т. А. Агапкина. – Москва, 2002. – С. 271.

народній традиції як світле місце (а іноді ототожнювався зі світлом) (*“щоб не сидів на тім світі у пільмі, бо душа йде через темряву”*, *“щоб душі було видно дорогу до раю”*, *“хто умре без свічки, то водно там сидит на тім світі у пільмі”*, *“як умре без свічки, то на “тім світі” буде му темно”*, *“шоби було єму витко на тім світі, бо душа має ити через темряву, и котра вмре без свічки, то на тім світі сиди в пільмі”*, *“як умре без свічки, то на “тім світі” не буде мати світлости (раю)”*, *щоб освітлювала дорогу в рай*); символу світла, світлоносного начала, що в момент смерті (відходу) як початку глобальної зміни статусу людини, багатоступінчастого переходу зі світу живих у світ мертвих, шлях до якого буде довгим, нелегким і сповненим чималих випробувань, під час виходу померлого за межі людського існування задля продовження “життя” у новій якості, забезпечує його повноцінний зір в “іншому” світі на противагу сліпоті як лімінальній характеристиці мерця загалом (*“із цього боку життя світло вже згасло, на інший бік життя людина ще не перейшла, світла не побачила і перебуває у мороку”*, *“громниця символізує ясність”*). У цій практиці, заснованій на розповсюженому уявленні, що полум’я свічки, освітлюючи простір навколо умираючого, створює захисну межу між світами, як апотропей стримує й відганяє нечисту силу під час агонії, також сконцентрувалася народна віра в охоронну й катартичну міць вогню, спроможного проливати світло на вчинені за життя гріхи й допомогати очищенню та звільненню душі від їхнього тягара (*“зі світлом легше вмирати”*, *“юго душі легше буде виходити в туй світ”*, *“полегшує пиридсмертні муки”*, *“очищає людину од сподіяних гріхів”*, *“слабий побачить перед собою всі свої гріхи; тоді він мусить покаятися в них”*).

Палаюча під час смерті людини свічка не лише не дозволяла їй зануритись у темряву і в пільмі допомагала відшукувати дорогу, полегшуючи важкий процес переходу; її допомога була тим більш важливою для вмираючого, оскільки в момент смерті з зором людини відбуваються явні зміни, наступає зміна “бачення”, вона втрачає здатність бачити як за життя ¹⁹⁴⁶. Власне тому у

¹⁹⁴⁶ Никитина А. В. Свеча в обрядах переходу / А. В. Никитина. – СПб., 2008. – С. 16.

цьому ритуальному контексті набуває доволі вірогідних рис припущення С. Лашенко, яка вважає, що наші предки вірили: як і наскільки відкриється внутрішній зір померлого, як і коли прокинеться у покійника необхідна у потойбічному світі здатність до внутрішнього про-зирання, значною мірою залежить від зусиль живих. Без їх допомоги він не тільки не зможе прозирати свій шлях в інший світ, але й перебувати там. Змушений повернутися до живих, померлий буде мстити тим, хто не допоміг йому, караючи з жорстокістю безпристрасного фатуму і перетворюючись у той фантом, що, вторгаючись у світ живих, несе з собою смерть. Вважалось, що свічка не лише освічувала померлому майбутній шлях, але й “розпалювала” його “внутрішній зір”, позбавляючи від помилок і важких блукань в світі п'їтьми ¹⁹⁴⁷.

Перебування мерця вдома. Прощання. Нічні чування. На значній території українського етнографічного обширу присутність запалених воскових свічок була обов'язковою не лише під час агонії, а й відразу після появи мерця в домівці та згодом, по опорядженні його тіла, що опосередковано засвідчують рядки гуцульської “умерлої” коляди: *“При першій свічці тіло вмирало, / При другій свічці душку спускало, / При третій свічці тіло вбирали”* ¹⁹⁴⁸. Так, на Черкащині (Середня Наддніпрянщина) свічку засвічували й одразу, як тільки-но людина померла, й після миття й вдягання покійного. Поблизу (або в головах) небіжчика на столі ставили хлібину і товсту, завдовжки до 25 см запалену свічку (часто страсну), уткнуту в миску з зерном (пшеницею чи житом), яка горіла впродовж двох-трьох днів, аж до моменту виносу тіла з хати. Свічку гасили лише після закінчення похоронної відправи ¹⁹⁴⁹. Звичай ставити свічку у посудину з зерном поблизу померлого побутував в минулому й на Переяславщині та

¹⁹⁴⁷ Лашенко С. “Закрытие смехом”. Опыт истолкования языческих ритуальных традиций восточных славян / С. Лашенко. – Москва, 2006. – С. 237.

¹⁹⁴⁸ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1904. – Т. 7. – С. 171-172.

¹⁹⁴⁹ Мовна У. Продукти бджільництва в родинно-побутовій практиці українців Черкащини / У. Мовна // Народознавчі зошити. – Львів, 2010. – № 5/6. – С. 607-608 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – Арк. 6, 20, 26, 28, 44, 49, 56, 63, 70, 78, 82, 91-92.

Сумщині ¹⁹⁵⁰. До речі, цю свічку старші люди вважали (й досі вважають) за обов'язок придбати ще за життя і “тримати на смерть”. У с. Попівка (Канівщина) в узголів'ї покійника ставили 3 свічки – дві по боках і одну над головою; вони світили до тих пір, поки його не провели з хати.

Покутяни, оприявнюючи громаді села появу новопреставленого, ставили на вікно “подавник” (колач та свічку) або миску з пшеницею, куди встромляли запалену свічку, яка горіла впродовж трьох днів, аж до моменту виносу тіла ¹⁹⁵¹. Подібно й на Лемківщині ознакою присутності померлого в хаті була виставлена на вікно свічка. Буковинці після “скону” прибивали до стін у кутку над домовиною рушник, а до нього клали булку і свічку ¹⁹⁵². Гуцули по упорядженні тіла давали частину “витиці” (сплетеної свічки) мертвому в праву руку, а в його узголів'ї спочатку ставили “посвіт” (невелику свічку), який горів аж до прибуття з церкви ліхтарів з великими свічками (“світла”), а лемки намагалися відразу принести “світло” з храму, хоча подекуди (с. Дальова Сяноцького повіту) на столі біля мерця ставили трираменну воскову свічку ¹⁹⁵³. На Покутті в головах померлого, очікуючи принесення “світла” з церкви, тимчасово запалювали трійці. Принісши його, з чотирьох сторін біля покійника ставили підсвічники (“поставники”) і запалювали свічки, що горіли аж до виносу

¹⁹⁵⁰ Ткаченко Г. Поховальний обряд на Переяславщині в кінці XIX – на початку XX ст. / Г. Ткаченко // *Переяславica* : наук. записки Національного історико-етнографічного заповідника “Переяслав”. – Переяслав-Хмельницький, 2009. – Вип. 3. – С. 263 ; ; Зап. Т. Пацай на прохання автора 7 серпня 2013 р. від Кондратенко Євдокії Григорівни, 1935 р. н., уродженки с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області.

¹⁹⁵¹ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 130.

¹⁹⁵² Бордейний І. Похоронні звичаї й обряди в селі Молодієві (Молодії) Чернівецького повіту / І. Бордейний // *Етнографічний збірник*. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 352.

¹⁹⁵³ Козарищук В. Із буковинських карпатських гір / В. Козарищук // *Наука*. – Відень, 1889. – № 6. – С. 357 ; Fischer A. *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego* / A. Fischer. – Lwów, 1921. – S. 190 ; Домашевський М. Історія Гуцульщини / М. Домашевський. – Чикаго ; Львів, 1995. – Т. 1. – С. 205 ; Ossadnik H. *Zwyczaje pogrzebowe doliny Oslawy, Oslawicy i Kalniczki* / H. Ossadnik // *Materjaly Muzeum budownictwa ludowego w Sanoku*. – Sanok, 2001. – № 35. – S. 117 ; Коковський Ф. Вибрані статті та оповідання / Ф. Коковський. – Тернопіль, 2010. – С. 113.

тіла з хати ¹⁹⁵⁴. Свічки з церкви приносили у хату небіжчика і на Бойківщині: “Як ся зазвонит, то приходит челядник з хрестом з церкви і кладе на груди хрест, а ставит свічки і світит” (Закарпатська Бойківщина; с. Лавочне Сколівського р-ну Львівської області); їх несли запаленими під час похорону ¹⁹⁵⁵. На Буковині в кінці голови померлого, поки він лежав вдома, три дні горіла воскова свічка ¹⁹⁵⁶. Свічки ставили коло померлого й на території Надсяння ¹⁹⁵⁷. Аналогічно біля обмитого і одягнутого небіжчика ставили й запалювали свічку українці Румунії (Мараморощ) ¹⁹⁵⁸. На Богородчанщині до рук покійнику, якого клали на столі, давали стрітенську свічку, бо вірили, “що людина переходить з того світу в той світ через великий темний коридор і та свічечка помагає видіти йому світло” ¹⁹⁵⁹. Подоляни шматок воскової свічки вкладали до рук одягнутому і обмитому небіжчику, а при наряджанні останнього насипали у глечик зерно, встромляли туди свічку і ставили в головах ¹⁹⁶⁰. На Підгаєччині з церкви приносили 4

¹⁹⁵⁴ Волошинський І. Похоронні звичаї і голосіння в Городенщині / І. Волошинський // Матеріали до української етнології. – Львів, 1919. – Т. 19/20. – С. 196 ; Fischer A. Zwyczajе pogrzebowe ludu polskiego / A. Fischer. – Lwów, 1921. – S. 190 ; Паньків М. “Мамко моя, зозуленько моя...” (Похоронно-поминальні звичаї і обряди на Покутті) / М. Паньків // Берегиня. – Київ, 2002. – № 1. – С. 44 ; Мохорук Д. Село моє Топорівці: історико-краєзнавчий та етнографічний збірник / Д. Мохорук. – Косів, 2008. – Т. 5 : Мої співочі Топорівці (фольклорний образ села). – С. 79.

¹⁹⁵⁵ Дем’ян Л. Похоронні обряди і віровання из Веренчанського округу / Л. Дем’ян // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1926. – Чис. 7/8. – С. 172 ; Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 130.

¹⁹⁵⁶ Купчанко Г. Народные обычаи, обряды и песни в Буковине русского народа / Г. Купчанко // Чтения в обществе истории и древностей российских при Московском университете. – Москва, 1876. – Кн. 1. – С. 541.

¹⁹⁵⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 49, 55, 58, 65.

¹⁹⁵⁸ Павлюк М. Українські говори Румунії. Діалектні тексти / М. Павлюк, І. Робчук. – Едмонтон ; Львів ; Нью-Йорк ; Торонто, 2003. – С. 158.

¹⁹⁵⁹ Галайчук В. З духовної культури Богородчанщини : звичаї, вірування та повір’я, пов’язані зі світоглядними уявленнями про смерть і померлих / В. Галайчук // Міфологія і фольклор. – Львів, 2010. – № 3/4. – С. 31.

¹⁹⁶⁰ Ziemia J. S. Zwyczajе pogrzebowe w okolicach Uszycy, na Podolu rosyjskiem / J. S. Ziemia // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1888. – Т. 12. – S. 227 ; Борисенко В.

свічники зі свічками, які ставили по обох боках біля померлого, а на Борщівщині з обох боків його голови розміщували поставники, на яких горіли свічки. Світло побіля вмерлого мало горіти аж до похорону ¹⁹⁶¹. Засвічену свічку ставили в головах одягнутого покійника й українці Слобожанщини ¹⁹⁶². У минулому на Поліссі біля покійника безперервно, одну за другою, палили свічки й почасти продовжують це робити до сьогодні: *“Як мертвий у хаті лежить, свічка горить і горить, та догорить, другу становлять. І так два дні”* ¹⁹⁶³. На Житомирщині після обмивання та обрядження тіла небіжчика на груди йому клали восковий хрестик, а в руки – свічку; на стіл виставляли паляницю й горщик з пшеницею, куди встромляли воскову свічку або встромляли свічки просто у хліб на столі ¹⁹⁶⁴. Аналогічно на Чернігівському Поліссі у головах покійника запалювали свічку, встромлену в гладішку з зерном ¹⁹⁶⁵. На Рівненщині свічку, яка перебувала поблизу померлого й горіла цілу ніч (або поки небіжчика не винесуть з хати), встромляли у хлібину (варіант – горнятко з зерном) ¹⁹⁶⁶. На Волинському

Поховальні звичаї та обряди / В. Борисенко // Поділля : історико-етнографічне дослідження. – Київ, 1994. – С. 229.

¹⁹⁶¹ Папіж В. Деякі релігійні обряди і звичаї Підгаєччини / В. Папіж // Підгаєцька земля : історично-мемуарний збірник. – Детройт, 1980. – С. 102 ; Колтатів С. Смерть та похорон у Вільхівці / С. Колтатів // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 і. – Т. 10. – Арк. 87.

¹⁹⁶² Иванов И. Очерк воззрений крестьянского населения Купянского уезда на душу и загробную жизнь / И. Иванов. – Харьков, 1909. – С. 6.

¹⁹⁶³ Moszyński K. Polesie wschodnie / K. Moszyński. – Warszawa, 1928. – S. 209 ; Говірка села Машеве Чорнобильського району. – Київ, 2003. – Ч. 2 : Тексти. – С. 471.

¹⁹⁶⁴ Кравченко В. З побуту й обрядів північно-західньої України / В. Кравченко // Збірник Волинського науково-дослідного музею. – Житомир, 1928. – Т. 1. – С. 94 ; Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1/3. – С. 175 ; Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 324.

¹⁹⁶⁵ Коломийченко М. Похоронні звичаї й обряди в селі Прохорах Борзненського повіта Чернігівської губернії / М. Коломийченко // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 394.

¹⁹⁶⁶ Боряк О. Родильні та поховальні обряди / О. Боряк // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 235 ; Босик З. Поховально-поминальна обрядовість: на польових матеріалах Сарненського і Дубровицького районів Рівненської області / З. Босик // Сучасний стан та перспективи розвитку народознавчої науки в Україні : зб. матеріалів. – Київ, 2008. – С. 58-59.

Поліссі у руки небіжчику давали свічку, а у труну клали запасні, “щоб на тому світі міг собі засвітити” (с. Самари Ратнівського р-ну Волинської області) ¹⁹⁶⁷. На Півдні України (Дніпропетровщина) після появи мерця у хаті на вікно ставили свічку в зерно. Горіла вона весь час, аж поки його забирали з хати. Коли покійника вже було обмито, вдягнуто і покладено на лаві під образами, на столі ставили й запалювали товсту свічку (або кілька свічок). У с. Першотравенка Магдалинівського р-ну поблизу померлого ставили склянку з зерном, в яку ставили свічку ¹⁹⁶⁸. В українців Одещини коло покійника, що за звичаєм, одну ніч неодмінно мав “переночувати” вдома, ставили в мисочці чи тарілці, а сьогодні у баночці, зерно (пшеницю), а в ньому – свічку ¹⁹⁶⁹. Свічка горіла у головах померлого і на Слобожанщині; у випадку смерті заможного господаря біля його тіла розміщували ставник з кількома (іноді трьома) свічками ¹⁹⁷⁰.

На більшій території Буковини (Кіцманський, Сторожинецький, Глибоцький, Новоселицький, Хотинський р-ни) й частково на Гуцульщині (Вижницький р-н Чернівецької області), Покутті та Поділлі воскова свічка в обрядовому контексті похорон фігурувала не лише у звичному вигляді, а й у вигляді “сточка”. Лексема “сточок” на позначення ритуальної свічки обіймає 5 стійких семантичних конотації з певними функціональними відмінностями: “спіралью скручена саморобна воскова свічка, завдовжки з померлого, яку

¹⁹⁶⁷ Матеріали наукової етнографічної експедиції на Полісся. 1981 р. Звіт Л. Худаш // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 280 а. – Арк. 119.

¹⁹⁶⁸ Калита VI (Від колиски до могили). – Дніпропетровськ, 2008. – С. 112, 77, 93, 102, 108.

¹⁹⁶⁹ Захарченко Г. Уявлення про душу, смерть та потойбічний світ в світогляді слов'ян (за матеріалами експедицій на Одещині) / Г. Захарченко // Етнічна історія народів Європи. – Київ, 1999. – Вип. 2. – С. 42 ; Максим В. Хліб у поховальному обряді села Старокозаче Білгород-Дністровського району Одеської області / В. Максим // Народознавчі студії пам'яті В. Скуратівського : зб. матеріалів. – Київ, 2009. – С. 111 ; Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова, В. М. Поломарьов. – Одеса, 2010. – С. 188, 239, 294, 330.

¹⁹⁷⁰ Тарасевський П. Похоронні звичаї й обряди в селі Шебекині Білгородського повіта Курської губернії / П. Тарасевський // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 411 ; Тарасевський П. Обряд похорон. Стаття / П. Тарасевський // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 151 (М. Дикарева). – Спр. 38. – Арк. 2.

кладуть йому на груди”; “скручена колачем воскова свічка, що розміром дорівнює довжині тіла покійного, яку після похорону запалюють для душі померлого”; “спіралью скручена воскова свічка домашнього виробу, завдовжки з мерця, яку кладуть йому на груди, і горить упродовж трьох ночей, які померлий лежить вдома”; “свічка на грудях покійника”; “свічка, яку ставлять біля спеціального горщика з ситою, до якого має прилетіти душа покійника у першу ніч після похорону”¹⁹⁷¹. На згаданих теренах, опорядивши тіло, на груди померлого (варіант – в головах) клали “сточок” – його зросту саморобну воскову свічку, спіралью скручену в кільце (“кочільце”) так, що один її кінець залишався вільним і міг горіти¹⁹⁷². Покутяни, довідавшись про смерть односельця, ввечері “*йшли до сточка*”. Вони поперемінно змінювали один одного біля покійника протягом усіх трьох ночей, які горів “сточок” (с. Бабин Заставнівського р-ну Чернівецької області, сс. Вікно, Серафінці Городенківського р-ну, с. Завій Калуського р-ну Івано-Франківської області)¹⁹⁷³. Типологічно близьким та функціонально співставним з українським “сточком” є його румунський відповідник – “тоягул” (свічка, закручена у формі спіралі на зріст тіла покійника), що безперестанку горів упродовж часу його перебування вдома, у церкві та трьох днів після похорону¹⁹⁷⁴. Володіючи аналогічними біометричними параметрами, “сточок” виявляв риси ритуального двійника померлого й своїм горінням мав за призначення “спалювати” його гріхи, а також символізував

¹⁹⁷¹ Мовна У. Традиційне бджільництво українців : словник етнографічних термінів / У. Мовна. – Львів, 2015. – С. 263-264.

¹⁹⁷² Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX ст.) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 130 ; Несторовский П. Бессарабские русины : историко-этнографический очерк / П. Несторовский. – Варшава, 1905. – С. 118 ; Словник буковинських говірок / за ред. Н. Гуйванюк. – Чернівці, 2005. – С. 525 ; Рогальська І. Поховальний обряд у с. Трибусівка Піщанського району Вінницької області / І. Рогальська // Народна культура Поділля в контексті національного виховання. – Вінниця, 2004. – С. 150.

¹⁹⁷³ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 436. – Арк. 53, 58, 64, 68.

¹⁹⁷⁴ Мойсей А. Аграрні звичаї та обряди у народному календарі східнороманського населення Буковини / А. Мойсей. – Чернівці, 2010. – С. 84.

завершення життєвого шляху, спливання визначеного Творцем терміну земного перебування конкретної людини.

Упродовж усього часу, поки мрець лежав у хаті – і вдень, і вночі біля нього безперестанку горіли свічки. Проте у різних місцевостях навіть одного етнографічного району їх кількість помітно варіювалася. Так, на Долинщині (Бойківщина) запалювали 2 великі свічки (“поставники”), а на Турківщині коло мерця ставили 6 свічок. Поруч дитини встановлювали лише 4 свічки¹⁹⁷⁵. Подібно і на Самбірщині та Старосамбірщині по боках від небіжчика світили 4 або 6 воскових свічок; біля дитини звичайно ставили лише 2¹⁹⁷⁶. У с. Лецівка Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області по боках померлого ставили 2 великі воскові церковні свічки, що весь час горіли¹⁹⁷⁷. Покутяни світили біля померлого 6 свічок – вдень запалювали тільки 2, а вночі усі. Дві свічки світили в узголів’ї мерця і лемки. Гуцули також засвічували в головах небіжчика 2 маленькі воскові свічки, тут же стояла миска з зерном, куди кожен відвідувач, принісши свічку, встромляв її і запалював. Ці свічки, що безперервно палали до моменту винесення тіла з хати, мали згоріти повністю “за душу покійного”¹⁹⁷⁸. У гуцулів Косівщини прийнято встановлювати на катафалку коло покійника 6

¹⁹⁷⁵ Кузеля З. Посижінє і забави при мерци в українськiм похороннiм обрядi / З. Кузеля // Записки НТШ. – Львiв, 1915. – Т. 122. – С. 135 ; Кмит Ю. Похороннi звичаї i вiрування у бойкiв / Ю. Кмит // ЗНТШ. – Львiв, 1915. – Т. СХХІІ. – С. 162.

¹⁹⁷⁶ Бандрiвськiй Д. Децо з похоронних звичаїв та вiрувань у Самбiрщинi / Д. Бандрiвськiй // Життя i Знання. – Львiв, 1938. – Чис. 5. – С. 134 ; Зубрицькiй М. Похороннi звичаї й обряди в Мишанцi i сусiднiх селах Старосамбiрського i Турчанського повiта / М. Зубрицькiй // Етнографiчний збiрник. – Львiв, 1912. – Т. 31/32. – С. 214.

¹⁹⁷⁷ Кочержук О. Моє рiдне село Лецівка / О. Кочержук. – Львiв, 2003. – С. 49.

¹⁹⁷⁸ Кузеля З. Посижінє і забави при мерци в українськiм похороннiм обрядi / З. Кузеля // Записки НТШ. – Львiв, 1915. – Т. 122. – С. 136, 138 ; Домашевськiй М. Історiя Гуцульщини / М. Домашевськiй. – Т. 1. – С. 206 ; Сявавко Є. Сiмейна обрядовiсть / Є. Сявавко // Гуцульщина : історико-етнографiчне дослідження. – Київ, 1987. – С. 314 ; Буковинськi говiрки : хрестоматiя дiалектних текстiв. – Чернiвцi, 2006. – С. 244 ; Зап. У. Мовна 17 серпня 2013 р. вiд Тутуруша Володимира Васильовича, 1928 р. н., уродженця м. Косiв Івано-Франкiвськoi областi ; Ossadnik H. Zwyczajе pogrzebowe doliny Oslawy, Oslawicy i Kalniczki / H. Ossadnik // Materjalу Muzeum budownictwa ludowego w Sanoku. – Sanok, 2001. – № 35. – S. 120 ; Мадзелян С. Лемкiвщина у творчостi Василя Мадзеляна. Гравюри / С. Мадзелян. – Львiв, 1993. – С. 71.

свічок – по три з кожного боку ¹⁹⁷⁹. На межі Гуцульщини і Бойківщини в узголів'ї мерця світили 4 чи 6 свічок. Перша ніч чування при покійному * була наповнена іграми, якими розважалися присутні; вони намагалися не заснути і випльнувати запалені свічки, аби не погасли, що вважалося лихою прикметою (сс. Пороги, Гута Богородчанського р-ну Івано-Франківської області) ¹⁹⁸⁰. “Тихий” варіант нічних посиденьок побутував на Дніпропетровщині, де всю ніч біля покійника сиділи односельці, які згадували його добрим словом, молилися, співали псалми. За звичаєм, коли померлий “ночував” у хаті, мали горіти свічки; зазвичай одночасно засвічували 6 чи 12 свічок (с. Капулівка Нікопольського р-ну, с. Зелений Гай Томаківського р-ну) ¹⁹⁸¹. На Одещині на столі поблизу покійного встановлювали 2 запалені свічечки ¹⁹⁸². На теренах Яворівщини після вмивання мерця хтось з чоловіків йшов по “світло”, яке творили від 2 до 12 свічок й стільки ж “поставників”-свічників; а у м. Яворові традиційно *“як вмер, то стояло коло мерлого 6 свічок, три з того боку і три з того, весь час мерлому мають світитися свічки аж до похорону. Як будут забивати, тоді свічки гасет і тії свічки до церкви дают”* ¹⁹⁸³. На Опіллі “світло” (свічки) коло покійного

¹⁹⁷⁹ Зап. У. Мовна 17 серпня 2013 р. від Тутуруша Володимира Васильовича, 1928 р. н., уродженця м. Косів Івано-Франківської області.

* У той час як мертвий “спить”, живі повинні чувати (протиставлення смерті-сну ритуальним чуванням), а чування при покійнику інколи виливається у демонстрацію життя у присутності смерті. Див. : Байбурин А. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. Байбурин. – СПб., 1993. – С. 110 ; Седакова О. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян / О. Седакова. – Москва, 2004. – С. 57.

¹⁹⁸⁰ Галайчук В. З духовної культури Богородчанщини : звичаї, вірування та повір'я, пов'язані зі світоглядними уявленнями про смерть і померлих / В. Галайчук // Міфологія і фольклор. – Львів, 2010. – № 3-4. – С. 31-32.

¹⁹⁸¹ Калита VI (Від коліски до могили). – Дніпропетровськ, 2008. – С. 92, 102.

¹⁹⁸² Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова, В. М. Поломарьов. – Одеса, 2010. – С. 259.

¹⁹⁸³ Мусянович А. Похоронні звичаї й обряди в селі Віжомля, Яворівського повіта / А. Мусянович // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 381 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 55.

горіло і вдень, і вночі, поки він лежав у хаті. Прийнято було засвічувати по 2 свічки в головах і ногах (с. Красів Миколаївського р-ну) або по 3 свічки в ліхтарнях, розташованих з обох боків голови (с. Водники Пустомитівського р-ну – обоє Львівської області): 4 або 6 воскових свіч разом творили необхідну парну їх кількість¹⁹⁸⁴. Поліщуки в головах небіжчика ставили дві воскові свічки для того, щоб *“вони були свідками перед Богом у його смерті”*¹⁹⁸⁵. У деяких підляських селах (сс. Ганна, Дубогроди повіту Володава) при домовині встановлювали по 2 свічки, а у заможніших господарів – по 4, що горіли цілу ніч¹⁹⁸⁶. Парну кількість свічок – 2 чи 4 ставили біля померлого і волиняни¹⁹⁸⁷. Біля померлого здебільшого поміщали лише парну кількість свічок, непарне їх число зумовлювало появу нового небіжчика. У цьому випадку процес мислення отримував чітке розмежування в рамках бінарної опозиції *“парний” // “непарний”*. Усе, пов’язане з семантикою смерті, маркувалося парними числами. За свідченням С. Толстої, для *“контекстів смерті”* у слов’янській традиції характерно переважання парності над непарністю в контексті ритуальної інверсії, протилежні стандартним позитивні оцінки парності є закономірним наслідком сприйняття всієї області смерті як протилежної по відношенні до життя¹⁹⁸⁸.

В українців жило переконання в необхідності відвідати і вшанувати увагою якнайбільше померлих, адже хто скільки свічок відніс протягом життя мерцям, стільки світла запалиться після смерті на *“тому”* світі назустріч його

¹⁹⁸⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 18 ; Керницький І. Смерть / Керницький І. Твори : мала проза ; упоряд. Т. Шах. – Львів, 2013. – С. 223.

¹⁹⁸⁵ Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1/3. – С. 175.

¹⁹⁸⁶ Ігнатюк І. Поховальні звичаї та обряди на Південному Підляшші / І. Ігнатюк // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2008. – Вип. 11. – С. 90.

¹⁹⁸⁷ Laguna S. Obrzędy ludowe. Medycyna podaniowa. Choroby zwierząt. Wróżby / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4435. – С. 657 ; Зап. У. Мовна 1 вересня 2004 р. у м. Львові від Сидоровського Ярослава Андрійовича, 1934 р. н., уродженця с. Сокіл (колись – Желдець) Кам’яно-Бузького р-ну Львівської області.

¹⁹⁸⁸ Толстая С. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике / С. Толстая. – Москва, 2010. – С. 222, 238.

душі. Так, у гуцулів ті, що вперше прийшли до “умерлого” й залишались на нічне “посижіне”, традиційно приносили й запалювали біля нього одну свічку, яку притуляли до “деревища” (труни) ¹⁹⁸⁹. Поширена практика приходити до померлого зі своєю свічкою і класти її в домовину зберігалася в гуцулів тривалий час, а подекуди (сс. Бабин, Прокурава, Яблунів Косівського р-ну) протривала донині ¹⁹⁹⁰. Аналогічно на Буковині загальноприйнятим було приходити до померлого зі своєю свічкою, що мала догоріти до кінця; з цього приводу навіть існувала приповідка: “Скільки свічок принесе тобі громада, стільки світла ти і в Господа заробив”. Запалену від “тройка” (трійного церковного підсвічника) свічку тулили до руки покійного і клали її у посудину з пшеницею, яка у цьому обрядовому контексті символізувала життя, але вже не земне, а вічне, свічка ж – світло людської душі, жалю, всепрощення, покаєння, молитви, перехід в інший вимір ¹⁹⁹¹. Тіло небіжчика традиційно лежало в оточенні великої кількості свічок; ця ритуальна практика буковинців була скасована урядовими та церковними розпорядженнями лише на початку ХХ ст. ¹⁹⁹². Покутяни як “йшли до тіла”, то брали свічку; тому такі відвідини називали “іти з свічков”. Увійшовши до хати, хрестили покійника свічкою, світили її і клали коло нього або приліплювали до

¹⁹⁸⁹ Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – С. 164, 166 ; Кузьмак М. Похоронні звичаї й обряди в селі Жаб’ю-Магурі Косівського повіта / М. Кузьмак // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 291 ; Генік-Березовський Р. Похоронні вірування та звичаї в Березові Нижнім Коломийського повіту / Р. Генік-Березовський, М. Стефанік // Наша Батьківщина. – Львів, 1937. – № 12. – С. 276.

¹⁹⁹⁰ Коваль-Фучило І. Похоронний обряд на Косівщині : семантика і номінація / І. Коваль-Фучило // Народна творчість та етнологія. – Київ, 2013. – № 6. – С. 73.

¹⁹⁹¹ Михальчуківна Є. Похоронні звичаї і обряди в Глиниці Вашківського повіту / Є. Михальчуківна // Записки НТШ. – Львів, 1915. – Т. СХХІІ. – С. 148 ; Кузеля З. Похоронні звичаї й обряди в селі Самушині Заставнецького повіта / З. Кузеля // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 363 ; Павлюк М. Українські говори Румунії. Діалектні тексти / М. Павлюк, І. Робчук. – Едмонтон ; Львів ; Нью-Йорк ; Торонто, 2003. – С. 503 ; Маковій Г. Очі згори : народознавчі новели / Г. Маковій. – Київ, 1996. – С. 466 ; Маковій Г. “Прошу прийняти...” / Г. Маковій. – Чернівці, 2010. – С. 367-368.

¹⁹⁹² Чучко М. И взят Бога на помощь... Соціально-релігійний чинник в житті православного населення північних волостей Молдавського воєводства та Австрійської Буковини / М. Чучко. – Чернівці, 2008. – С. 168.

столу¹⁹⁹³. Дві свічки звичайно брали з собою відвідувачі на Західному Поділлі, коли давніше “*йшли до мерця*”¹⁹⁹⁴. На Підляшші повсюдно вважалося, що коли людина помре, її вийдуть зустрічати із свічками в руці ті душі, яким вона на похорон принесла свічку¹⁹⁹⁵. Мешканці Середньої Наддніпрянщини, приносячи і засвічуючи свічку померлому, вірили, що вона згодом допоможе зустрітися з ним на тому світі¹⁹⁹⁶. За іншими віруваннями, кожен, хто приносив свічку небіжчику, здійсмав з душі тягар одного гріха. Дослідники схильні розглядати традицію відвідування померлого усім дорослим населенням села в контексті язичницьких громадських зібрань (коли помирав односелець, сходилися до його помешкання з запаленими свічками), в яких простежуються релікти трактування смерті одного з членів колективу як суспільнозначимого явища¹⁹⁹⁷.

Усвідомлення охоронної семантики воску як ритуального символу світла, свічки як уособлення водночас катартичної й спопеляючої міці вогню, покликаною захистити померлого від темних сил Зла й спроможного відігнати нечисту силу, що прагне заволодіти його душею, очистити останню й забезпечити їй благополучний перехід в царство мертвих, а живих – від магічного подиху Смерті, небезпечного смертоносного начала, носієм якого виступає сам мерлець **, проглядається в народних інтерпретаціях кінечності

¹⁹⁹³ Михайлецький О. Похоронні звичаї й обряди в селі Тростянці Снятинського повіта / О. Михайлецький // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 312 ; Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Карлові Снятинського повіта / А. Онищук // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 330.

¹⁹⁹⁴ Колтатів С. Смерть та похорон у Вільхівці / С. Колтатів // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 і. – Т. 10. – Арк. 118.

¹⁹⁹⁵ Ігнатюк І. Поховальні звичаї та обряди на Південному Підляшші / І. Ігнатюк // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2008. – Вип. 11. – С. 97.

¹⁹⁹⁶ Зап. Т. Пацай на прохання автора 7 серпня 2013 р. від Кондратенко Євдокії Григорівни, 1935 р. н., уродженки с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області.

¹⁹⁹⁷ Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Велецкая. – Москва, 1978. – С. 145, 157.

** Одночасно з виходом душі в тіло входить смерть. З цього моменту покійник і смерть є одним цілим: Див. : Байбурин А. Ритуал в традиционной культуре : структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. Байбурин. – СПб., 1993. – С. 105.

засвічувати й підтримувати горіння воскових свічок під час кількадечних чувань над покійником: “Щоб чорт не вкрав душу”, “щоб увесь час був світ, щоб не погасло, бо може прийти нечиста сила”, “щоб не навідувався на землю, людей не тривожив”.

Нічні чування зі свічками при покійному були характерними не лише для українців. Так, поляки запалювали в узголів'ї труни кілька свічок, серед яких було дві громниці, а іноді тіло лежало в хаті, обставлене з усіх боків пламенючими свічками. Румуни світили коло померлого дві великі воскові свічки, які горіли аж до моменту винесення тіла на цвинтар¹⁹⁹⁸. Ставити горючу свічку в головах покійника було прикметою і південнослов'янської традиції (сербської, хорватської, македонської, болгарської). Остання, зокрема, фігурувала на посижінні при мерці у хорватів, народною звичаєвістю яких ставилось за обов'язок трошки посидіти коло померлого, запаливши біля нього свічку – “*tad ne sme u sobi da bude tamnina*”¹⁹⁹⁹.

Похорон та похоронний похід. У низці етнографічних районів України (Середня Наддніпрянина, Південь, Слобожанщина, Полісся) під час відправлення священиком похорону існувала традиція роздавати присутнім, що стояли поблизу гробу тоненькі воскові свічки (“провіднички”), які запалювали й з ними відпроваджували померлого до місця вічного спочинку. Їх присутність у тексті традиційного похоронного обряду Середньої Наддніпрянини другої половини XIX ст. вперше була зафіксована П. Чубинським²⁰⁰⁰, а обрядова функціональність вирізнялась певними локальними рисами. Так, на Чернігівщині

¹⁹⁹⁸ Sielicki F. Wierzenia i obyczaje na Wilejszczyźnie w okresie międzywojennym / F. Sielicki. – Wrocław, 1994. – S. 170 ; Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego / A. Fischer. – Lwów, 1921. – S. 188-190.

¹⁹⁹⁹ Белова О. В. Огонь / О. В. Белова, Е. С. Узенева // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 2004. – Т. 3. – С. 517 ; Микитенко О. Оповідна традиція в поховальному обряді (українські, хорватські та сербські паралелі) / О. Микитенко // Слов'янський світ. – Київ, 2006. – Вип. 4. – С. 49.

²⁰⁰⁰ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 707-708.

свічки запалювались господарем і мали передаватись із рук в руки тими, хто прийшов попроситись з покійним, після чого вкладались у домовину. Господар мав за обов'язок простежити, щоб не пропало жодної свічки, оскільки це вщувало б смерть когось із рідні померлого (с. Власівка Ічнянського р-ну)²⁰⁰¹. На Переяславщині під час відспівування померлого його родичі і знайомі стояли із запаленими свічками на знак того, що людське життя як палаюча свічка згасне, найчастіше не догорівши до кінця²⁰⁰². На Полтавщині, поки півча правила у хаті, людям роздавали тоненькі воскові свічки – “провіднички”, які відпроваджували покійного на “той” світ²⁰⁰³. На Сумщині під час тривання похорону 9 провідничок (десята давалася мерцю) роздавали присутнім, що передавали їх з рук в руки, а після його завершення клали до гробу²⁰⁰⁴. На Черкащині звичай обрядового використання свічок у незмінному вигляді лише подекуди зберігся до середини ХХ ст., побутуючи, наприклад, у с. Хильки Корсунь-Шевченківського р-ну ще в довоєнний період, де упродовж відспівування померлого священиком діти тримали запалені свічки і з ними супроводжували його на цвинтар. У с. Сахнівка Корсунь-Шевченківського р-ну в минулому свічки, що горіли на похороні, притуляли по усіх кутках хати й запалювали під час поминального “обіду”. Подекуди (сс. Кірове, Бровахи Корсунь-Шевченківського р-ну) останнє відспівування відбувалося в церкві, куди учасники похоронної процесії несли запалені “провіднички”; після прощальної церемонії їх опускали в труну або приліплювали до її боків. Згодом практика ритуального застосування “провідничок”, чинна і сьогодні, зазнала значної

²⁰⁰¹ Темченко А. Моделювальні властивості обряду в системі архаїчного світосприйняття / А. Темченко // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2004. – № 4. – С. 104.

²⁰⁰² Ткаченко Г. Поховальний обряд на Переяславщині в кінці ХІХ – на початку ХХ ст. / Г. Ткаченко // *Pereslavl'ska* : наук. записки Національного історико-етнографічного заповідника “Переяслав”. – Переяслав-Хмельницький, 2009. – Вип. 3. – С. 264.

²⁰⁰³ Говірки західної Полтавщини: зб. діалектних текстів / упоряд. Г. Мартинова. – Черкаси, 2012. – С. 44-45.

²⁰⁰⁴ Зап. Т. Пацай на прохання автора 7 серпня 2013 р. від Кондратенко Євдокії Григорівни, 1935 р. н., уродженки с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області.

редукції; зазвичай шлях нинішніх “провідних” свічок після похоронної відправи у домівці померлого закінчується в його домовині (сс. Сахнівка, Стеблів, Кірове, Виграїв, Сотники, Завадівка, Карашин Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Озерище, Келеберда, Попівка, Горобіївка, Мельники, Таганча, Яблунів, Полствин, Михайлівка, Лука Канівського р-ну, сс. Маркизівка, Драбівці, Коробівка, Ковтуни, Богуславець, Гельмязів, Плешкані, Антипівка, Кропивна Золотоніського р-ну)²⁰⁰⁵. Свічки, що слугували при похоронній відправі, відомі на території Черкащини головним чином як “провіднички” (“проводнічки”) (сс. Сахнівка, Деренківець, Ситники, Кірове Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Келеберда, Леплява, Горобіївка, Мельники, Яблунів, Лука Канівського р-ну, сс. Драбівці, Маркизівка, Скориківка, Коробівка, Гельмязів, Плешкані, Антипівка, Хвильове-Сорочино Золотоніського р-ну), а також “проводнікі” (с. Кірове), “провідники” (с. Мицалівка), “провідні свічки” (с. Попівка), “пропустнічки” (сс. Виграїв, Сотники), “отправні свічки” (с. Таганча), “свічки” (с. Сахнівка Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Озерище, Полствин, Ковалі, Михайлівка Канівського р-ну, с. Шабельники Золотоніського р-ну); “свічечки” (сс. Сахнівка, Набутів, смт. Стеблів Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Межиріч Канівського р-ну, с. Богуславець Золотоніського р-ну)²⁰⁰⁶. Широке розповсюдження воскових свічок на усіх ключових етапах похоронного ритуалу Середньої Наддніпрянщини, між ними і свічок-провідничок, зайвий раз доводить народна пісня: *“Купи мені, братіку, / Три воскових свічки, / Бо вже не пережду я й нічку. / Одну засвітиш, як буду конати, / Другу, як буду лежати. / А третю, як будуть ховати - / Це ж з проводником, / Як будуть виносити з хати”*²⁰⁰⁷.

²⁰⁰⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 4, 10, 19, 39, 64, 79, 82, 85 ; Спр. 593. – Арк. 12, 34, 36, 53, 57, 63, 71, 78, 94, 107 ; Спр. 600. – Арк. 6, 15, 44, 49, 63, 71, 79, 83, 92.

²⁰⁰⁶ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С. 68 ; Мовна У. Традиційне бджільництво українців : словник етнографічних термінів. – Львів, 2015. – С. 212-213, 214, 183-184, 242-243.

²⁰⁰⁷ Шульгина Л. Бджільництво в с. Старосілля на Чернігівщині / Л. Шульгина // Матеріали до етнології. – Київ, 1931. – Ч. 3. – С. 62.

Подібно як на Середній Наддніпрянщині, на Півдні України до похорону готували тоненькі свічки для рідних, щоб ті тримали їх в руках перед тим, як виноситимуть покійника з хати. Свічки мали бути загорнуті у носовички. У день похорону родичі відстоювали останню молитву з запаленими свічками. Подекуди не лише родичі, а й присутні на похороні односельці запалювали свічки і молилися за душу новопреставленого (с. Піщанка Новомосковського р-ну, с. Славянка Межівського р-ну Дніпропетровської області, с. Каховка Миколаївського р-ну Одеської області)²⁰⁰⁸. У с. Петропавлівка Петропавлівського р-ну Дніпропетровської області під час відправлення похорону, “читака” (читець – людина, яка керувала похоронним обрядом й читала молитви) і “півча” під час молебню запалювали свічки, які мали бути загорнені у хусточки, “щоб їх не держать голими руками”²⁰⁰⁹.

На Поліссі, Буковині та Слобожанщині при відправі похорону всім присутнім (варіант – родичам) давали в руки свічки (подекуди, як у с. Нижньобараниківка Біловодського р-ну Луганської області, у хусточках)²⁰¹⁰. За інформацією П. Тарасевського, у с. Обоянь Воронізької губернії (тепер місто Курської області Росії) під час відслужування “погребенія” у церкві, перед прощання з покійним усім давали до рук по свічці²⁰¹¹. У с. Шебекине, що на Білгородщині, після закінчення похоронної служби священик забирав у всіх

²⁰⁰⁸ Калита VI (Від колиски до могили). – Дніпропетровськ, 2008. – С. 77, 79, 80, 82 ; Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова, В. М. Поломарьов. – Одеса, 2010. – С. 188.

²⁰⁰⁹ Калита VI (Від колиски до могили). – Дніпропетровськ, 2008. – С. 96.

²⁰¹⁰ Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1/3. – С. 175 ; Вакула В. Перлина на Дністром : історичний нарис про село Бернове / В. Вакула, Л. Співак. – Чернівці, 2011. – С. 66 ; Українські східнослобожанські говірки : сучасні діалектні тексти. – Луганськ, 2011. – С. 59.

²⁰¹¹ Тарасевський П. Обряд похорон. Стаття / П. Тарасевський // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаніка. – Ф. 151 (М. Дикарева). – Спр. 38. – Арк. 4.

недогорілі свічки, що їх перед тим роздавали присутнім і запалювали, й вони залишалися у церкві ²⁰¹².

У контексті дослідження ритуальної ролі “провідних” свічок під час проведення похорону слід звернути увагу на їх кількісні параметри. П. Чубинський, описуючи традиційний поховальний ритуал другої половини ХІХ ст., кількість задіяних у ньому “провідничок” не зазначив. Сьогодні у ньому здебільшого не обумовлюється строго визначена чисельність воскових свічок. У деяких селах Черкащини обов’язковою є лише наявність парної їх кількості – 4 чи 6 (сс. Сахнівка, Ситники, Сотники, Карашин Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Келеберда, Мельники Канівського р-ну, с. Плешкані Золотоніського р-ну); 12 за числом апостолів (вплив християнської традиції) з мотивацією “*так заведено*” (с. Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Михайлівка, Келеберда, Полствин, Таганча, Яблунів Канівського р-ну, с. Хвильове-Сорочино Золотоніського р-ну). Обов’язково непарне число (3, 5, 7, 9, 11) фігурує у сс. Попівка, Озерище, Келеберда Канівського р-ну, сс. Драбівці, Коробівка, Ковтуни, Мицалівка Золотоніського р-ну; лише 5 – у с. Бубнів Золотоніського р-ну. У решті населених пунктів кількість свічок однозначно не визначено традицією (або її вже втрачено) – 1-2 (с. Хильки Корсунь-Шевченківського р-ну), 2-3, 5, 9 (с. Горобіївка Канівського р-ну), 3-4 (с. Набутів Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Лука Канівського р-ну), 4-5 (сс. Хильки, Завадівка Корсунь-Шевченківського р-ну), 5-6 (с. Кірове Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Межиріч, Горобіївка Канівського р-ну), 7-8, 9-10 (сс. Лука, Полствин, Михайлівка Канівського р-ну), 10-15 (с. Богуславець Золотоніського р-ну), до десятка (с. Антипівка Золотоніського р-ну). На Чернігівщині кількість “провідничок” традиційно мала бути непарною ²⁰¹³.

²⁰¹² Тарасевський П. Похоронні звичаї й обряди в селі Шебекині Білгородського повіта Курської губернії / П. Тарасевський // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 412.

²⁰¹³ Темченко А. Моделювальні властивості обряду в системі архаїчного світосприйняття / А. Темченко // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2004. – № 4. – С. 104.

Варіюється у сучасному похоронному обряді Черкащини і віковий склад людей-носіїв “провідничок” та ступінь їх родинної спорідненості з небіжчиком:

а) діти-родичі, а при їх відсутності діти, не пов’язані з померлим родинними узами (сс. Сахнівка, Хильки, Кірове Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Келеберда Канівського р-ну, сс. Бубнів, Скориківка Золотоніського р-ну);

б) родичі (діти і дорослі) (с. Завадівка Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Таганча Канівського р-ну, сс. Гельмязів, Кропивна, Хвильове-Сорочино Золотоніського р-ну);

в) дорослі родичі (с. Горобіївка Канівського р-ну);

г) діти і дорослі-односельці (с. Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Келеберда, Яблунів, Ковалі, Межиріч Канівського р-ну, с. Мицалівка Золотоніського р-ну);

д) родичі і односельці (сс. Горобіївка, Полствин, Михайлівка, Лука Канівського р-ну, с. Драбівці Золотоніського р-ну);

е) жінки – не родички, переважно старшого віку (сс. Ситники, Набутів, Сотники Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Попівка, Мельники Канівського р-ну, сс. Бубнів, Богуславець, Антипівка Золотоніського р-ну);

є) присутні на похороні дорослі односельці будь-якої статі (сс. Кірове, Карашин Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Озерище, Лука Канівського р-ну, сс. Драбівці, Маркизівка, Ковтуни, Плешкані Золотоніського р-ну).

Відкритим поки що залишається остаточне встановлення хронологічних меж формування традиції замотувати провідні свічки у носові хусточки, що після похорону залишаються у тих, хто їх тримав, усталеної нині у більшості з обстежених сіл Черкащини, а також у низці населених пунктів Дніпропетровщини. Так, Ніла Кулик із с. Таганча Канівського р-ну на запитання про час її появи, доволі авторитетно відповіла, що у них така практика була традиційною: *“Їх тримають з платочками, то давній звичай, то було даже одрізали кусок полотна, ще як ткали, то із кусочком полотна давали кожному”*. Її твердження підтримують респонденти старшого віку із низки сіл

Золотоніського р-ну: “Платочки, що обмотують провідники, то давня традиція, давно так робили, а колись колінкорові рвали, як платочок і давали” (сс. Дрaбівці, Маркизівка); “скільки я помню, стільки воно й було, раніше з калінкору, хустя чи з чого такі платочки, як носовики” (с. Бубнів); “скільки я знаю, стільки загортали свічки в платочки, калінкор, я все пам’ятаю, що був калінкор” (с. Скориківка); “і раніше так було, голої свічки ніхто не тримав” (с. Коробівка); “крам був, чи тканий раніше, давали свічку держать не голу” (с. Богуславець) ²⁰¹⁴. Їм опонують Марія Гурець з с. Хильки Корсунь-Шевченківського р-ну: “Я знаю, що це зараз стали замотувать в платочки, хустки, а тоді (після війни – У.М.) ніхто нічо не мотав, так прямо свічки держали та й усе” та Григорій Костогриз з с. Мицалівка Золотоніського р-ну: “Раніше тих платочків не було” ²⁰¹⁵. У матеріалах П. Чубинського про це, на жаль, немає жодної згадки. Та все ж, більш вірогідною, на наш погляд, видається інформація тих старожилів, які пам’ятають ще довоєнні обрядові реалії.

Особливо акцентовану, обрядово насичену й різновекторну роль відігравав віск (воскові свічки) у похоронному ритуалі передчасно померлих, тобто померлих неодруженими (неодруженої молоді), який відбувався за розгорнутішою, ніж у дорослих обрядовою схемою, з елементами невідбутого за життя весілля. У ньому в контексті поховальних обрядових дій фрагментарно здійснювались весільні, оскільки похорон та весілля пов’язувались не лише на рівні народних уявлень (загальноміфологічний зв’язок смерті та весілля), але й ритуальних дій, тобто у предметному, акціональному та вербальному плані вияву. У глобальному сенсі включення символічного весільного обряду у структуру похоронного як *rites de passage*, санкціонуючи акт “переходу”, було покликане змінити соціальний статус його основного “персонажа” з неодруженого на одруженого, а, за образним висловом С. Толстої, “визначальна риса перехідності, тобто належність до *rites de passage*, у цьому випадку, так

²⁰¹⁴ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 63 ; Спр. 600. – Арк. 7, 23, 25, 44, 63-64.

²⁰¹⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 27 ; Спр. 600. – Арк. 56.

би мовити, підноситься у квадрат”²⁰¹⁶. Глибинна семантика обряду похорон-весілля, актуалізуючи концепт “початку”, пов’язана із символічним оформленням серединної ланки, яка внаслідок передчасного відходу з життя випала з традиційної тріади: народження – весілля – смерть. Ритуальні особливості похорону незаміжньої дівчини на Середній Наддніпрянщині з інтенсивним обрядовим застосуванням свічок зафіксував в кінці XIX ст. П. Чубинський. На похорон скликали представників весільних чинів – дружок, старост, бояр, сваху, які виконували наперед визначені ритуальні ролі. Роздавали такі ж подарунки, які годилося роздавати під час походу до вінця. Мати померлої підкликала дружок і, подаючи їм “провіднички”, мовила: *“Не привів мене Бог слухати веселі ваші пісні, не дожила моя дочка до весілля. Проведіть же її, дружечки, до темної могили. Нема у нас ні короваю, замість хусток даю вам, дружечки, воскові свічки в рученьки. Запаліть ви їх і проведіть мою донечку”*. Свасі вручали воскову свічку і “меч”, як це робили під час ходу весільної процесії. Дружкам пов’язували на голови чорні стрічки і давали до рук запалені свічки, з якими процесія простувала на цвинтар²⁰¹⁷. У редукованій формі тотожний за символічним наповненням похоронний похід зустрічався й на Півдні ще у середині XX ст.: попереду жінка встеляла дорогу квітами, за нею несли хрест, вінки, далі йшло двоє дівчаток зі свічками – весільні світилки, що освічували покійниці дорогу до Бога (с. Кисличувата Томаківського р-ну Дніпропетровської області)²⁰¹⁸. Подекуди на Поділлі, Покутті (Городенківщина), Бойківщині і Бойківському Підгір’ї (Стрийщина), Надсянні, Волині, рівнинному Закарпатті неodrужених померлих юнаків та дівчат наряджали як молодих: дівчині в руки вкладали свічку з квіткою, поблизу ставили вінчальні свічки, а обом на палець правої руки

²⁰¹⁶ Толстая С. Общие элементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балканославянских традиций) / С. Толстая // Балканские чтения : симпозиум по структуре текста. – Москва, 1990. – С. 99.

²⁰¹⁷ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – С. 707-708.

²⁰¹⁸ Калита VI (Від колиски до могили). – Дніпропетровськ, 2008. – С. 102.

одягали воскову обручку²⁰¹⁹. Залучення атрибутів весільного коду (меча і свічки у руках свахи та світилок, свічки з квіткою, воскових перснів на руці померлого) в похоронну драму, акцент на шлюбній символіці в контексті проведення похоронних обрядових дій, вкраплення елементів весільної обрядовості у сутнісне поле поховального ритуалу були виявом народного погляду на похорон як весілля неодружених, абсолютно необхідне з точки зору тогочасної аксіології: якщо не для реальної, то прийнятної символічної, уже посмертної зміни їх соціального статусу, а воскові свічки на ньому виконували амбівалентну ритуальну роль – і весільного букета з його виразним обереговим та злучувальним призначенням, і “провідних” атрибутів на той світ з їх медіативною, охоронною та катартичною конотацією, а також запобіжних засобів від можливих шкідливих дій з боку передчасно померлих, тобто тих, що не прожили відведеного їм віку, внаслідок цієї обставини особливо небезпечних для живих.

У деяких українських етнографічних районах під час похоронної відправи свічки фігурували не лише у форматі “провідничок”. Так, на Яворівському Надсянні (с. Лісновичі Городоцького р-ну Львівської області) під час похорону на столі, де лежав померлий, ставили воду у кухлику, хліб й запалену свічку. Присутні спостерігали за напрямком руху її диму: коли йшов догори, то *“померлий був щасливий у Бога”*, а як стелився низом, вважалося, що

²⁰¹⁹ Сокольський Б. Похоронні звичаї й обряди в селі Соколі Камінецького повіта Подільської губернії / Б. Сокольський // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 387 ; Волошинський І. Похоронні звичаї... – С. 197 ; Зінич М. Похоронні звичаї в селі Жукотин в Турчанському повіті / М. Зінич // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1935. – Чис. 6. – С. 15 ; Talko-Grynczewicz I. Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi Poludniowej / I. Talko-Grynczewicz. – Kraków, 1893. – S. 421 ; Грушак А. Волоща – отча земля : історико-етнографічний нарис / А. Грушак. – Дрогобич, 2001. – С. 283 ; Kolberg O. Przemyskie. Obraz etnograficzny. – Kraków, 1891. – S. 51-52 ; Ленчевский Л. Похоронные обряды и поверья в Староконстантиновском уезде Волынской губернии / Л. Ленчевский // Киевская старина. – 1899. – Т. 66. – № 7. – С. 74 ; Галайчук В. Демонологія Кременеччини / В. Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2012. – Вип. 47. – С. 202 ; Коцан В. Похоронні обряди та звичаї на Іршавщині кінця ХІХ – початку ХХ ст. / В. Коцан // Історичні студії : збірник наукових праць з проблем давньої і середньовічної історії та етнології. – Ужгород, 2008. – Вип. 2. – С. 99 та ін.

“душа пішла не до Бога”²⁰²⁰. У с. Капулівка Нікопольського р-ну Дніпропетровської області (та й загалом на Дніпропетровщині) у день похорону, перед відспівуванням священиком, по кутках хати навхрест клали по калачу зі свічками²⁰²¹. Аналогічно на Гуцульщині перед похоронною відправою в усі 4 кутки хати навхрест клали по колачу, до якого притуляли по свічці, а також запалювали усі свічки, встановлені біля померлого²⁰²². Кожен учасник похорону приносив “парастас” – зерно у мисці і вткнуту у нього воскову свічку. З появою священика запалювали усі свічки на парастасах і свічки у 4 кутах хати²⁰²³. На Косівщині свічки, які напередодні приносили відвідувачі, під час похорону роздавали присутнім, що несли їх запаленими за домовиною під час руху похоронної процесії, а згодом залишали їх на могилі²⁰²⁴. Буковинці перед виносом тіла з хати з огарків свічок, що їх приносили відвідувачі, сукали одну велику свічку і виносили її запаленою поперед тіла. Параметри свічки (товщина, довжина), що мала горіти всю дорогу, корелювали з мірою пошанівку громади до померлого. Цю свічу, що її називали “відкупною”, бо у ній зливалось усе світло, принесене односельцями, відкуповуючи гріхи душі, вчинені за життя, залишали запаленою на гробі²⁰²⁵. Окрім того, тут був поширений звичай “стелити небіжчику дорогу поманою”, що складалася з кусника полотна, калачика, свічки і

²⁰²⁰ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 36. Подібне вірування притаманне білорусам : коли дим від згаслої громничої свічки, що перебувала в руках покійника, піднімався догори, це означало, що душа покинула тіло і прилучилась до сонму праведників.

²⁰²¹ Калита VI (Від колиски до могили). – Дніпропетровськ, 2008. – С. 92 ; Кокошинський О. Родильні, весільні та поховальні традиції у домашній обрядовості українців Півдня (на матеріалах Дніпропетровської, Запорізької та Херсонської областей) / О. Кокошинський. – Запоріжжя, 2007. – С. 33.

²⁰²² Сявавко Є. Сімейна обрядовість / Є. Сявавко // Гуцульщина : історико-етнографічне дослідження. – Київ, 1987. – С. 315 ; Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – С. 184.

²⁰²³ Кузьмак М. Похоронні звичаї й обряди в селі Жаб'ю-Магурі Косівського повіта / М. Кузьмак // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 297.

²⁰²⁴ Зап. У. Мовна 17 серпня 2013 р. від Тутуруша Володимира Васильовича, 1928 р. н., уродженця м. Косів Івано-Франківської області.

²⁰²⁵ Маковій Г. “Прошу прийняти...” / Г. Маковій. – Чернівці, 2010. – С. 370.

крейцаря. Похоронний похід зупинявся в дорозі 12 разів для прочитання 12 Євангелій, після чого жінка з родини почергово подавала колач і свічку кожному з носильників через труну ²⁰²⁶. На Гуцульщині, коли мали виносити тіло, священник знімав з нього “сточок” і клав зверху на домовину. Учасники похоронної процесії несли в руках запалені довгі свічки, принесені раніше з церкви. 12 свічок поряд з коливом, пшеницею, яблуками, горіхами і колачиками перебували у “хитавній” мисці, яку ніс один з газдів перед труною і хитав нею під час опроводів ²⁰²⁷. Подібно й на Покутті більшість учасників жалобного походу несли свічки, “щоб померлий бачив дорогу на той світ”. “Сточок” горів усю дорогу до церкви, де відбувався парастас. Після внесення домовини до церкви, на престіл разом з коливом ставили і воскову свічку. Після молебну миску з коливом брали в праву руку, а в ліву – свічку й підносили їх догори зі словами: “Вічная пам’ять” ²⁰²⁸. Тут, як бачимо, воскова свічка нарівні з коливом виступала основним поминальним атрибутом. Свічку у “погрібавній” мисці, поставленій на “деревищі” (до якого з усіх 4 боків притуляли свічки), запалювали під час церковного відспівування небіжчика й гуцули ²⁰²⁹. На Бойківщині в час церемонії церковного відспівування померлого горіли усі свічки, а як несли труну на цвинтар, жінки з засвіченими свічками весь час заводили, йдучи ²⁰³⁰. Подібно на Лемківщині, коли виносили домовину з хати і

²⁰²⁶ Ракова О. Похоронні звичаї й обряди в селі Раранчу Чернівецького повіту / О. Ракова // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 343.

²⁰²⁷ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1905. – С. 249.

²⁰²⁸ Паньків М. “Мамко моя, зозуленько моя...” (Похоронно-поминальні звичаї і обряди на Покутті) / М. Паньків // Берегиня. – Київ, 2002. – № 1. – С. 48 ; Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków, 1882. – Т. 1. – S. 217.

²⁰²⁹ Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – С. 188.

²⁰³⁰ Зубрицький М. Похоронні звичаї й обряди в Мшанці і сусідніх селах Старосамбірського і Турчанського повіта / М. Зубрицький // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 214 ; Кочержук О. Моє рідне село Лецівка / О. Кочержук. – Львів, 2003. – С. 49.

священик “прощав” родину, усі присутні тримали в руках горючі свічки ²⁰³¹. Подоляни після відправлення чину похорону гасили офірки, що горіли у церкві по краях труни й недогарки опускали в домовину, щоб “*вмерлець мав на тамтому світі чим світити*”, а також приносили воскові свічки з церкви і роздавали односельцям, аби під час погребального походу світилося світло ²⁰³². У лемків, якщо хтось з молодих раптово відходив з цього світу до весілля, інший з пари, що зостався, ніс під час похоронного походу свічку, але не цілу, а переломану навпіл ²⁰³³. Воскова свічка як сакральний символ з її неабиякими посередницькими властивостями поміж Небом і Землею, живими і мертвими, каталізатор лімінальних процесів в “рамковій” обрядовій ситуації смерті, символічний аналог людського існування у цьому випадку виступає насамперед ритуальним знаком обірваного на злеті молодого життя, нездійснених спільних життєвих планів та сподівань, зруйнованого кохання. На Буковині “сточок” горів усю дорогу від хати до цвинтаря й повертався додому; свічки з хустками і колачами давали як заплату тим, що несли домовину, а самі свічки роздавали присутнім на похороні за “поману”, а на Гуцульщині – тим людям, які мили, одягали й покладали померлого у труну, а також тим, хто робив “деревище” ²⁰³⁴. Поліщуки недогарок свічки, яка перебувала вночі біля небіжчика, вкладали у

²⁰³¹ Добрянська І. Село Команьча – життя, звичаї, повір'я / І. Добрянська // Наше Слово. – Варшава, 1965. – № 26. – С. 5.

²⁰³² Przyczynek do etnografii galicyjskiego Podola. Materyaly zebrane przez W. Luczakowskiego, wydal J. Matijów // Rocznik kółka naukowego Tarnopolskiego za r. 1892. – Tarnopol, 1893. – S. 145 ; Боровський В. Похоронні звичаї і обряди на Галицькій Поділлі в повітах Гусятинським, Чортківським, Борщівським і Мельницьким / В. Боровський // Записки НТШ. – Львів, 1915. – Т. СХХІІ. – С. 146.

²⁰³³ Чижмар І. Народне весілля русинів Выходной Словаків / І. Чижмар. – Свидник, 2006. – С. 77.

²⁰³⁴ Михальчуківна Є. Похоронні звичаї і обряди в Глиниці Вашківського повіту / Є. Михальчуківна // Записки НТШ. – Львів, 1915. – Т. СХХІІ. – С. 150 ; Буковинські говірки : хрестоматія діалектних текстів. – Чернівці, 2006. – С. 242, 243 ; Грендиш Я. Д. Звіт про відрядження в Івано-Франківську та Закарпатську області за період 1976-1977 рр. / Я. Д. Грендиш // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 242 а. – Арк. 6.

домовину або запаленим несли на могилки, де кидали в труну²⁰³⁵. На Кубані у церкві під час відспівування біля труни запалювали 4 свічки: в головах, біля ніг, по боках на рівні грудей так, щоб утворився хрест, свого роду вказівник переходу душі померлого до раю – “царство істинного світла”²⁰³⁶. На Звенигородщині (Середня Наддніпрянина) та Поділлі після винесення з дому небіжчика на столі, де він лежав, або вікні ставили запалену свічку²⁰³⁷. Обрядові дії, здійснювані після захоронення тіла померлого, на яких запалювали свічки, своїм корінням, очевидно, сягають дохристиянських часів й відомі у наших предків під назвою “свічіне”²⁰³⁸.

Поминальний обід. Фінальним акордом похоронного обряду виступав поминальний обід (“поминки”), на якому в якості незамінних ритуальних предметів обов’язково фігурували воскові свічки. Так, у гуцулів, залишивши церкву, похоронна процесія рушала на цвинтар, де відбувався погріб, а “сточок” знімали з домовини й забирали додому; тут влаштовувався поминальний обід (“комашня”). На ньому до кожної миски зі стравою приліплювали по свічці й запалювали її, а відспівавши “Вічная пам’ять”, гасили²⁰³⁹. На Покутті (Снятинщина) жалобний обід звався “задушне” або “поминальне”. Господиня роздавала усім присутнім за столом “подавники” – колачі і свічки, промовивши: *“Прошу за небіжчикову душу і за більше померлої уперед рідні”* (а первісно, очевидно, для самого небіжчика – У.М.). Опісля світили свічки, ставали й

²⁰³⁵ Боряк О. Родильні та поховальні обряди / О. Боряк // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 235.

²⁰³⁶ Куракеева М. Ф. Традиции и инновации в восприятии огня и воды казаками Верхнего Прикубанья / М. Ф. Куракеева // Этнографическое обозрение. – Москва, 2002. – № 3. – С. 59.

²⁰³⁷ Talko-Gryniewicz I. Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi Poludniowej / I. Talko-Gryniewicz. – Kraków, 1893. – S. 422 ; Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии / В. П. Милорадович // Сборник ХИФО. – Харьков, 1897. – Т. 10. – С. 173.

²⁰³⁸ Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Велецкая. – Москва, 1978. – С. 157.

²⁰³⁹ Сявавко Є. Сімейна обрядовість / Є. Сявавко // Гуцульщина : історико-етнографічне дослідження. – Київ, 1987. – С. 316.

молилися кожен за упокій тієї душі, за котру отримав “подавник”²⁰⁴⁰. Аналогічно у буковинців після завершення похорону було прийняти справляти “обід” (“празник”). Його учасники, повернувшись з цвинтаря, заставали на краях стола булки зі свічками, які домашні роздавали присутнім через стіл як “поману”. Після обдаровування гості запалювали свічки і молились, після чого гасили їх й починали частуватися²⁰⁴¹. На “комашні” у бойків на стіл, крім трьох палениць, ставили горнята зі свічкою²⁰⁴². Свічку, що стояла запаленою у мисці з пшеницею під час перебування мерця вдома (або нову, якщо попередня згоріла) світили також на післяпохоронному поминальному “обіді”, що подекуди звався “канун”, мешканці Середньої Наддніпрянщини (сс. Хильки, Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Попівка, Яблунів, Полствин, Ковалі, Лука Канівського р-ну, с. Плешкані Золотоніського р-ну Черкаської області, с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області)²⁰⁴³. Подоляни на поминках одному з учасників вручали ритуальний калач з запаленою свічкою (“поману”), яку потім ставили посередині столу, де вона залишалася до наступного поминального обіду (на 9 днів). Решті присутніх роздавали свічки, які вони запалювали й впихали кожен у свій калач, що стояв на столі. Запаливши свічки, стоячи, всі молилися за упокій душі, після чого сідали за стіл. Під час поминального обіду свічки в колачах горіли весь час. Якщо свічки – тоненькі і могли догоріти швидше, їх гасили після другої молитви, а перед виходом з-за столу, запалювали знову. Із запаленими свічками, “поманою” і калачами люди виходили за ворота “*проводжати душу*”; при цьому

²⁰⁴⁰ Бажанський М. Краса Снятинщини : гаслова енциклопедія / М. Бажанський. – Детройт, 1982. – С. 227.

²⁰⁴¹ Бордейний І. Похоронні звичаї й обряди в селі Молодієві (Молодії) Чернівецького повіту / І. Бордейний // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 352.

²⁰⁴² Кобальчинська Р. Страви і пов’язані з ними звичаї та обряди в селі Річка Міжгірського району Закарпатської області / Р. Кобальчинська // Джерела до української етнології. Матеріали польових досліджень. – Київ, 2011. – Вип.. 1. – С. 70.

²⁰⁴³ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 27, 64 ; Спр. 593. – Арк. 36, 72, 75, 92, 105, 107 ; Спр. 600. – Арк. 78 ; Зап. Т. Пацай на прохання автора 7 серпня 2013 р. від Кондратенко Євдокії Григорівни, 1935 р. н., уродженки с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області.

свічки спеціально не гасили, вони мали згаснути самі (с. Стіна Томашпільського р-ну Вінницької області) ²⁰⁴⁴. Поліщуки під час “обіду” ставили для душі свічку (разом з коливом і рушником) ²⁰⁴⁵. На Півдні перед поминальним обідом, коли батюшка заходив у хату, то читав молитву при запалених свічках ²⁰⁴⁶.

Післяпохоронні ритуальні дії. Увечері після похорону в Карпатах і Прикарпатті “сточок” разом з колачем і медом клали на те місце, де лежав померлий і періодично запалювали, щоб освітити дорогу душі, яка перед мандрівкою у світ предків приходила додому підкріпитися приготовленими для неї наїдками. “Сточок”, біля якого присутні родичі та сусіди вартували душу (“сокотили сточок”), горів з перервами три дні, його потрохи розкручували до тих пір, доки не згорів увесь або недогорілий віддавали за “поману” (за душу померлого). Подекуди на Покутті (Городенківщина, Снятинщина), Гуцульщині (Печеніжин, Березів Нижній), Лемківщині, Бойківщині (Самбірщина, Старосамбірщина, Закарпаття), Прикарпатті, Буковині свічку після похорону світили лише одну ніч ^{***}, а у лемківському селі Прелуках родина небіжчика освітлювала запаленою свічкою усі кути хати, щоб пересвідчитись “чи немає десь смерті” ²⁰⁴⁷. У деяких покутських та буковинських селах у першу

²⁰⁴⁴ Творун С. Українські обрядові хліби : на матеріалах Поділля / С. Творун. – Вінниця, 2006. – С. 63.

²⁰⁴⁵ Наукова експедиція на Полісся у 1983 р. Звіт 3. Росінської // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 304. – Арк. 87.

²⁰⁴⁶ Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова, В. М. Поломарьов. – Одеса, 2010. – С. 240.

^{***} А у с. Карликів Сяноцького повіту свічки світили у кімнаті цілий тиждень після похорону. Див. : Коковський Ф. Вибрані статті та оповідання / Ф. Коковський. – Тернопіль, 2010. – С. 125.

²⁰⁴⁷ Волошинський І. Похоронні звичаї і голосіння в Городенщині / І. Волошинський // Матеріали до української етнології. – Львів, 1919. – Т. 19/20. – С. 190 ; Михайлецький О. Похоронні звичаї й обряди в селі Тростянці Снятинського повіта / О. Михайлецький // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 314 ; Генік-Березовський Р. Похоронні вірування та звичаї в Березові Нижнім Коломийського повіту / Р. Генік-Березовський, М. Стефанік // Наша Батьківщина. – Львів, 1937. – № 12. – С. 277 ; Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П. Г. Богатырев // Вопросы теории народного искусства / П. Г. Богатырев. – Москва, 1971. – С. 272 ; Biegeleisen H. Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego / H. Biegeleisen. – Warszawa, b. r. – S. 264 ;

післяпохоронну ніч на підвіконник ставили свічку у мисці з пшеницею або на горняті з ситою, водою або колачику (с. Прикмище Городенківського р-ну, с. Джурів Снятинського р-ну Івано-Франківської області, с. Новосілка Кіцманського р-ну Чернівецької області)²⁰⁴⁸. На Яворівському Надсянні та Опіллі свічка після похорону світилася цілу ніч, щоб душа померлого могла бачити, як прийде додому підкріпитися залишеними для неї стравами²⁰⁴⁹. Подібно і мешканці Поділля та Слобожанщини в очікуванні відвідин небіжчика упродовж трьох ночей після погребу засвічували в оселі свічки²⁰⁵⁰. В українців Одещини у тій хаті, де був покійник, теж залишали горіти свічечку²⁰⁵¹. На Рівненському Поліссі й Східному Поділлі протягом трьох днів, “*поки ще дух ходить*”, не гасили свічку вдома²⁰⁵². Підгіряни після похорону обкладали могилу

Ossadnik H. Zwyczaję pogrzebowe... – S. 130 ; Бандрівський Д. Дещо з похоронних звичаїв та вірувань у Самбірщині / Д. Бандрівський // Життя і Знання. – Львів, 1938. – Чис. 5. – С. 135 ; Зубрицький М. Похоронні звичаї й обряди в Мшанци і сусідніх селах Старосамбірського і Турчанського повіта / М. Зубрицький // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 217 ; Дем’ян Л. Похоронні обряди і віровання из Веренчанського округу / Л. Дем’ян // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1927. – Чис. 5. – С. 123 ; Купчанко Г. Народные обычаи, обряды и песни в Буковине русского народа / Г. Купчанко // Чтения в обществе истории и древностей российских при Московском университете. – Москва, 1876. – Кн. 1. – С. 542.

²⁰⁴⁸ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 133 ; Словник буковинських говірок / за ред. Н. Гуїванюк. – Чернівці, 2005. – С. 525.

²⁰⁴⁹ Мусянович А. Похоронні звичаї й обряди в селі Віжомля, Яворівського повіта / А. Мусянович // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 381 ; Пастернак Я. Звичаї та вірування в с. Зіболках Жовківського повіту / Я. Пастернак // Матеріали до етнології й антропології. – Львів, 1929. – Т. 21-22. – Ч. 1. – С. 323.

²⁰⁵⁰ Biegeleisen H. Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego / H. Biegeleisen. – Warszawa, b. r. – S. 264 ; Тарасевський П. Похоронні звичаї й обряди в селі Шебекині Білгородського повіта Курської губернії / П. Тарасевський // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 421.

²⁰⁵¹ Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова, В. М. Поломарьов. – Одеса, 2010. – С. 189.

²⁰⁵² Боряк О. Родильні та поховальні обряди / О. Боряк // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 235 ; Ziemia J. S. Zwyczaję pogrzebowe w okolicach Uszycy, na Podolu rosyjskiem / J. S. Ziemia // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1888. – Т. 12. – С. 229.

вінками і квітами, запалювали свічки – “щоб душа покійника очищалася”²⁰⁵³. Подекуди на Середній Наддніпрянщині (с. Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Межиріч Канівського р-ну, сс. Ковтуни, Богуславець, Плешкані, Кропивна Золотоніського р-ну Черкаської області) представниці старшого покоління ще сьогодні пригадують, що запалювали свічку, коли в минулому в ніч після похорону “стерegli душу” померлого²⁰⁵⁴, аби за допомогою її світла полегшити душі останнього успішний перехід в світ предків й захистити себе та свою родину від шкідливого (смертоносного) впливу мерця. Звичай запалювати свічки в домівці померлого упродовж однієї або кількох ночей після похорону на акціональному обрядовому рівні поряд з іншим (виконанням функцій магичної охорони та освячення житлового простору з метою профілактики можливих шкідливих дій з боку небіжчика як носія Смерті та його освітлення для душі, яка відвідувала рідну оселю) артикулював також концепт посмертного переходу душі в потойбічний світ, який уявлявся загалові як світ непроглядної пітьми або крізь коридор темряви.

Поминальні обряди: індивідуальні. Воскові свічки фігурували як неодмінний атрибут індивідуальних поминальних обрядів, спрямованих насамперед на поминання окремо взятої померлої людини. Так, на Одещині на другий день після похорону родичі померлого несли до церкви “поману” (поминальну паску з хрестом), коливо і сухарі; поминальні страви зі встромленими у них трьома запаленими тоненькими свічками ставили на спеціальний стіл, де священник відправляв над ними панахиду²⁰⁵⁵. На

²⁰⁵³ Грушак А. Волоща – отча земля : історико-етнографічний нарис / А. Грушак. – Дрогобич, 2001. – С. 328.

²⁰⁵⁴ Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – С. 67.

²⁰⁵⁵ Максим В. Хліб у поховальному обряді села Старокозаче Білгород-Дністровського району Одеської області / В. Максим // Народознавчі студії пам’яті В. Скуратівського : зб. матеріалів. – Київ, 2009. – С. 116.

Дніпропетровщині зранку на другий день після похорону рідні відвідували могилу покійного, де запалювали свічку (с. Могилів Царичанського р-ну)²⁰⁵⁶.

У гуцулів на третій день після похорону – у “третини” годилося віднести до церкви поряд з іншими поминальними атрибутами і 2 свічки, а у першу неділю по похороні – т. зв. “горечу миску”, яка складалася з однієї “миски”, наповненої зерном із встромленою у нього свічкою-“служебницею” або хлібом чи 5 колачиками, бринзою, сливами, яблуками, горіхами з однією свічкою-“одиницею” та “перестасу” (пшениці в мисках зі свічками-“трійниками” і хліба)²⁰⁵⁷. Третього дня свічку разом з калачем та медом, що їх після похорону клали на стіл, на якому лежав померлий, роздавали за “поману” (душу мерця) на Буковині²⁰⁵⁸, а в 3 дні, 6 тижнів, півроку, рік і 7 років після похорону влаштовували обіди за участю запалених свічок²⁰⁵⁹.

Гуцули на 9-й день після поховання померлого несли до церкви 9 свічок, 9 булок і миску зерна, а у третю, шосту й дванадцяту неділю “від умертя” складали у церкві “до опроводу за душу умерлого” від 2 до 5 “мисок” і “перестас”²⁰⁶⁰. Поліщуки до обіду на 9 днів ставили на вікно свічку й воду для мерців, “що приходять в гості”. На ніч сходилися до оселі сусіди, на столі обов’язково запалювали свічку²⁰⁶¹. Мешканці Поділля з “поманою”, калачами і запаленими

²⁰⁵⁶ Калита VI (Від колиски до могили). – Дніпропетровськ, 2008. – С. 100.

²⁰⁵⁷ Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в с. Зелениця Надвірнянського повіту / А. Онищук // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 326 ; Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – С. 189.

²⁰⁵⁸ Кузеля З. Посижіне і забави при мерці в українськiм похороннiм обрядi / З. Кузеля // Записки НТШ. – Львів, 1915. – Т. 122. – С. 159.

²⁰⁵⁹ Бордейний І. Похоронні звичаї й обряди в селі Молодієві (Молодії) Чернівецького повіту / І. Бордейний // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 352.

²⁰⁶⁰ Грендиш Я. Д. Звіт про відрядження в Івано-Франківську та Закарпатську області за період 1976-1977 рр. / Я. Д. Грендиш // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 242 а. – Арк. 6 ; Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – С. 189.

²⁰⁶¹ Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. Матеріали збрала і опрацювала І. Несен. – Львів, 1998 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 138.

свічками після кожного поминального обіду – на 9, 40 днів та рік “*проводжали душу*”. А на 40 днів цей ритуал здійснювався двічі: після обіду напередодні і на світанку на 40-й день ²⁰⁶². Наддніпрянці велику свічку, що світилася на столі біля покійника, залишали на попередньому місці до 40-го дня (“*свічка після похорону стояла од поминок до поминок*”), запалюючи у поминальні дні (9-й та 40-й) на “обіді”, на який збиралася уся рідня (сс. Озерище, Леплява, Келеберда, Горобіївка, Мельники, Яблунів, Полствин, Ковалі, Лука Канівського р-ну Черкаської області, с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області) ²⁰⁶³. Українці Одещини на поминальний обід на 40 днів у хаті померлого пекли 40 колачів, у кожен з яких встромляли по свічечці, придбаній в церкві на гроші, що їх люди клали на стіл у день похорону. Всі присутні ставали біля столу, запалювали свічечки і читали “Отче наш” (с. Старокозаче Білгород-Дністровського р-ну), а подекуди (с. Петрівка Миколаївського р-ну) засвічували свічку і у церкві ²⁰⁶⁴. Дніпропетровці під час індивідуальних поминань небіжчика на 9, 40 день, “півгоду”, “год” запалювали свічку. На 9-й день відвідували могилу і “*підпалювали души*” свічку, читали молитву та обідали, після чого свічку гасили (с. Ляшківка Царичанського р-ну) ²⁰⁶⁵. На річний обід на Черкащині також палили свічку, але не ту, що була присутня на минулих поминальних обідах, а нову, оскільки попередня на той час здебільшого вже згоріла. Підляшуки в

²⁰⁶² Творун С. Українські обрядові хліби : на матеріалах Поділля / С. Творун. – Вінниця, 2006. – С. 63.

²⁰⁶³ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 13, 29, 34, 46, 53, 58, 71, 75, 92, 107 ; ПМА-2013. – С. 3.

²⁰⁶⁴ Максим В. Хліб у поховальному обряді села Старокозаче Білгород-Дністровського району Одеської області / В. Максим // Народознавчі студії пам’яті В.Скуратівського : зб. матеріалів. – Київ, 2009. – С. 117 ; Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова, В. М. Поломарьов. – Одеса, 2010. – С. 282.

²⁰⁶⁵ Калита VI (Від колиски до могили). – Дніпропетровськ, 2008. – С. 90.

річницю смерті після панахиди йшли на могилу, де палили свічки, поминаючи померлого²⁰⁶⁶.

Обрядові дії, здійснювані після захоронення тіла покійника, під час яких запалювали свічки, вкорінені у далекому минулому й сягають часів ще до прийняття християнства нашими предками; їх світили на поминальних трапезах, коли біля домівки покійника на стіл клали хліб і запалені свічки²⁰⁶⁷.

Поминальні обряди: календарні. Не обходилося без участі воскових свічок поминання усіх померлих (“предків”), здійснюване в поминальні дні народного календаря. Так, у с. Яблунів Канівського р-ну Черкаської області свічки разом з панахидою відносили у церкву в поминальні суботи²⁰⁶⁸. Три хліби чи калачі на “мисочки”, келішки з пшеницею й медом та свічки несли до церкви на “сорокоусти” (тут – відправи за померлих) на Поділлі. Свічка, заштрикнута у хліб, горіла весь час тривання поминальної служби (парастасу)²⁰⁶⁹. 2 свічки запалювали у церкві лемки в “задушні” п’ятниці народного календаря²⁰⁷⁰. У п’ятницю перед Зеленими святами буковинці несли свічки на цвинтар, де їх запалювали й приліплювали до хрестів. З кожної хати несли стільки свічок, скільки у ній налічувалось померлих родичів²⁰⁷¹. Мисочку пшениці і горща меду з однією свічкою-сточком (“сорокоуст”) приносили до церкви на Буковинській Гуцульщині в усі седмиці – тижні Великого посту, по середах і п’ятницях, де над

²⁰⁶⁶ Ігнатюк І. Поховальні звичаї та обряди на Південному Підляшші / І. Ігнатюк // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2008. – Вип. 11. – С. 100.

²⁰⁶⁷ Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Велецкая. – Москва, 1978. – С. 157.

²⁰⁶⁸ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 71.

²⁰⁶⁹ Колтатів С. Сільськогосподарсько-релігійний календар вільховеччан або ж рік у обрядах, звичаях, обичаях, ворожіннях, віруваннях, роботах та розвагах / С. Колтатів // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 к. – Т. 11. – Арк. 11 ; Колтатів С. Релігійне життя вільховеччан / С. Колтатів // Там само. – Спр. 239 г. – Т. 5. – Арк. 22.

²⁰⁷⁰ Ossadnik H. Zwyczaje pogrzebowe doliny Oslawy, Oslawicy i Kalniczki / H. Ossadnik // Materjaly Muzeum budownictwa ludowego w Sanoku. – Sanok, 2001. – № 35. – S. 132.

²⁰⁷¹ Михальчуківна Є. Похоронні звичаї і обряди в Глиниці Вашківського повіту / Є. Михальчуківна // Записки НТШ. – Львів, 1915. – Т. СХХІІ. – С. 151.

ними відправлявся парастас з поминанням померлих. Сорокоусти стояли в храмі впродовж 6 тижнів й під час кожного молебня в пам'ять померлих засвічували свічки ²⁰⁷². Подібно на Волині (Острозький повіт) в суботу першого тижня Великого посту жінки приносили в церкву хліб, коливо і мед у великих посудинах зі свічками й просили священника відспівати над ними дві великі панахиди ²⁰⁷³. Перша субота Великого посту у поліському с. Чоповичі Народицького р-ну Житомирської області звалася “прощальною”. У церкву несли кухлик меду і велику свічку, щоб її вистачило поминати померлих увесь піст ²⁰⁷⁴.

У поминальні дні народного календаря, відомі в народі як “Проводи”, що в сс. Лука, Межиріч, Михайлівка Канівського р-ну Черкаської області припадають на суботу-неділю та понеділок після Паски, а також на Зелені святки, родичі померлих запалювали на цвинтарі тоненькі свічки, які горіли всю церковну відправу ²⁰⁷⁵. Свічки встановлювали на спільному столі. Кожен брав кількість свічок відповідну до кількості могил його родичів на цвинтарі. Свічки запалювали спочатку на столі, а потім запаленими відносили на могили. “Проводами” звався тиждень після Великодня і на Дніпропетровщині – це були поминальні дні, під час яких відбувалися колективні обіди на цвинтарі, роздавання їжі дітям і старцям. На могилах запалювали свічки й розкладали великодні страви, поминаючи померлих ²⁰⁷⁶. Приходячи на “Проводи” на кладовище поминати рідних, запалювали свічку на могилі й українці

²⁰⁷² Козарищук В. Из буковинських карпатських гір / В. Козарищук // Наука. – Відень, 1890. – № 6. – С. 327.

²⁰⁷³ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т. 3. – С. 12.

²⁰⁷⁴ Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. з теми “Родинна обрядовість та народне харчування”. Матеріали зібрала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 149.

²⁰⁷⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – Арк. 95, 102, 105, 107.

²⁰⁷⁶ Калита VI (Від колиски до могили). – Дніпропетровськ, 2008. – С. 25.

Білгородщини (Слобожанщина) ²⁰⁷⁷. “Проводи” широко відзначалися на Поліссі; так у с. Борове Рокитнівського р-ну Рівненської області “*проводи у нас после Паски усегда у неделю. На кладбища ідуть да там обедають, моляца, светяць свечки. Уходяць, оставляють поснедать умершим*” ²⁰⁷⁸. Буковинці ще донині вшановують померлих родичів під час “Проводів”, приносячи на гроби пасочки, крашанки і свічки, роздаючи поману, до складу якої (поряд з паскою, крашанкою та посудиною, наповненою медівником, яблуками, цукерками) входить і свічка, а відходячи, залишають на могилі запалену свічку ²⁰⁷⁹. Третій день Великодніх свят (вівторок) був поминальним днем на Бойківщині та Бойківському Підгір’ї. Після відправи у церкві процесія йшла на цвинтар, де на могилах засвічували свічки, згадуючи тих, що вже відійшли (с. Цінев Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області, с. Волоща Дрогобицького р-ну Львівської області) ²⁰⁸⁰. У різних місцевостях Богородчанщини (гуцульсько-бойківське пограниччя) поминали померлих або у страсну суботу, коли ввечері запалювали свічки на гробках, або на сам Великдень після обіду, коли йшли на гроби зі свяченим, запалювали на могилах свічки, обідали біля могил й відправляли парастаси ²⁰⁸¹.

Присутність воскових свічок була обов’язковою й під час відзначення поминальних днів поліського народного календаря – “дідів”. Наприклад, на Східному Поліссі задушні дні (“деди”) справляли 4 рази в рік, а саме: перед св.

²⁰⁷⁷ Сушко В. Життя нескінченне. Поховальна обрядовість українців Слобожанщини ХІХ – початку ХХІ ст. / В. Сушко. – Харків, 2012. – С. 180.

²⁰⁷⁸ Толстая С. Полесский народный календарь / С. Толстая. – Москва, 2005. – С. 197.

²⁰⁷⁹ Календарна обрядовість. Проводи // Інтернет-сторінка села Слобода. – [Ел. ресурс]. Режим доступу : [http : // novoselitsa.cv.ua/sloboda/vesilya.htm](http://novoselitsa.cv.ua/sloboda/vesilya.htm).

²⁰⁸⁰ Василечко Л. Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір’я / Л. Василечко. – Львів, 2012. – С. 59 ; Грушак А. Волоща – отча земля : історико-етнографічний нарис / А. Грушак. – Дрогобич, 2001. – С. 283.

²⁰⁸¹ Бойко В. Село Глибівка / В. Бойко // Альманах Станиславівської землі: зб. матеріалів до історії Станислава і Станиславщини. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1985. – Т. 2. – С. 542 ; Галайчук В. З духовної культури Богородчанщини : звичаї, вірування та повір’я, пов’язані зі світоглядними уявленнями про смерть і померлих / В. Галайчук // Міфологія і фольклор. – Львів, 2010. – № 3/4. – С. 45.

Михайлом, перед Великим постом (перед поминальним тижнем в м'ясоїд), після Великодня (“радовніца”) і перед Зеленими святами (“троєчніє”). Після приготування поминальної вечері уся рідня запалювала свічку перед образами і молилася за померлих ²⁰⁸². Мешканці с. Россуха Чернігівської губернії на “родичі” (поминальна субота через три тижні після Покрови) вдома поминали рідних, запалюючи воскову свічку й молячись за упокій душі “радителиу”, а тоді споживали коливо ²⁰⁸³. Воскові свічки, що їх неодмінно запалювали перед молитвою й поминальною вечерею, згадував в описі осінніх “дідів” з території Центрального Полісся середини ХІХ ст. М. Пйотровський ²⁰⁸⁴. На Житомирському Поліссі спостерігалися локальні відмінності у часових рамках святкування поминальних календарних днів. Так, у с. Обиходи Коростенського р-ну “діди” справляли в п’ятницю перед Трійцею. Перед тим як сідати до вечері, вставляли і молилися при засвіченій свічці. У с. Великі Міньки Народицького р-ну справляли “Михайловіє”, “поминальніє” і “троєшніє” діди. В п’ятницю готували пісну вечерю, на стіл ставили свічку. У с. Вишевичі цього ж району поминальні “діди” влаштовували перед свв. Дмитром і Михайлом. В суботу до церкви несли булку, горнятко меду та свічку ²⁰⁸⁵. Свічки неодмінно фігурували під час справляння поминальних “дідів” на Київському Поліссі. Так, у с. Омелянівка Поліського р-ну Київської області “деди” справляли перед Колядою, в піст перед Паскою і в п’ятницю перед Трійцею. Біля мисочки з поминальною ситою під час вечері мала обов’язково горіти свічечка. У с. Залішани цього ж району на “Михайловіє” діди, що відзначали у п’ятницю, на

²⁰⁸² Moszyński K. Polesie wschodnie / K. Moszyński. – Warszawa, 1928. – S. 212.

²⁰⁸³ Косич М.Н. Литвины-белорусы Черниговской губернии, их быт и песни / М. Н. Косич // Живая Старина. – Москва, 1901. – Вып. 3/4. – С. 37.

²⁰⁸⁴ Возняк М. Народний календар з Овруччини 50-х років ХІХ століття у записі Михайла Пйотровського / М. Возняк // Древляни : зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 326.

²⁰⁸⁵ Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. з теми “Родинна обрядовість та народне харчування”. Матеріали зібрала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – Арк. 2, 136, 137.

столі на цілу ніч залишали горючу свічку²⁰⁸⁶. На Томин (поминальний) понеділок поліщуки Чернігівщини до вечірні несли окрім “панахиди” (хліб та мед) й воскову свічку²⁰⁸⁷. Засвічену воскову свічку встановлювали у миску з коливом на цвинтарі, відзначаючи проводи у понеділок Томиного тижня мешканці Півдня України²⁰⁸⁸.

Гуцули на Дмитрову (“дідову”) суботу клали на гробах хліби, до яких притулювали засвічені свічки, а після відправи священиком і прочитання парастасу, роздавали їх як “поману” за померлі душі та “за простибіг”²⁰⁸⁹. На Буковині в осінні поминальні суботи свічки ставили перед іконами святих, а також давали “з рук” за душу померлого²⁰⁹⁰. Закарпатські віряни у день святого “Митря” йшли на цвинтарі, де прибирали могили рідних і запалювали на них свічки “за душі померлих”²⁰⁹¹. Подоляни із св. Дмитра (26 жовтня) відзначали “дідівські” суботи. Щовечора для душ померлих родичів ставили на столі тарілку зі стравою та воду, а перед тим як лягати спати, запалювали свічку, аби “*душам було видно у хаті*”. Напередодні Дмитра (як і в перший день Великоднього посту) тут до церкви несли баночку з цукром, у яку встановлювали свічку²⁰⁹². На Дмитрову суботу відносили до церкви коливо і “поману”, ставили його на

²⁰⁸⁶ Борисенко В. Така житка... Культура повсякдення українців Чорнобильського Полісся (за матеріалами етнографічної експедиції 1994 р.) / В. Борисенко. – Київ, 2011. – С. 180, 202.

²⁰⁸⁷ Базилевич Г. Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого узда / Г. Базилевич // Этнографический сборник РГО. – СПб., 1853. – Вып. 1. – С. 324.

²⁰⁸⁸ Чернявская С. А. Обряды и песни с. Белозерки Херсонской губернии // Сборник ХИФО. – Харьков, 1893. – Т. 5. – Вып. 1. – С. 95-96.

²⁰⁸⁹ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1905. – С. 267.

²⁰⁹⁰ Михальчуківна Є. Похоронні звичаї і обряди в Глиниці Вашківського повіту / Є. Михальчуківна // Записки НТШ. – Львів, 1915. – Т. СХХІІ. – С. 151.

²⁰⁹¹ Тиводар М. Етнографія Закарпаття. Історико-етнографічний нарис / М. Тиводар. – Ужгород, 2011. – С. 351.

²⁰⁹² Маховська С. Календарні звичаї та обряди села Теперівка Деражнянського району Хмельницької області / С. Маховська // Берегиня. – Київ, 2010. – № 2. – С. 32.

поминальний стіл і запалювали 3 свічечки українці південних теренів ²⁰⁹³. Аналогічно й на Богородчанщині у “покійну” Дмитрівську суботу до церкви несли панахиду й світили у ній свічки ²⁰⁹⁴. У с. Лецівка Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області (Бойківщина) родичі померлих приходили відвідати могили лише один раз в рік – на Святий вечір; тоді ж на гробах запалювали свічки ²⁰⁹⁵, які виконували функцію ритуальної люстрації (очищення) душ померлих від скоєних упродовж життя гріхів.

Запалювання свічок в індивідуальні поминальні терміни та спеціально визначені традицією поминальні дні живими родичами померлих, розвиднюючи їх душам шлях, служило дороговказом у тривалій та нелегкій мандрівці з потойбічного світу до рідних домівок. У цей час вогонь засвіченої в хаті свічки ставав свого роду знаком, маркером родинного локусу, вказуючи куди саме запрошені на гостину до живих душі покійних предків повинні сходитися. Більше того – за народними уявленнями, свічки мали запалювати не лише живі родичі, освітлюючи померлим шлях до рідних домівок, а й самі померлі, прямуючи до осель. У 1981 р. М.Толстим на Поліссі (у с. Тхорин Овруцького р-ну Житомирської області) було зафіксоване вірування, що в поминальні дні народного календаря (“на діди”) покійні батьки йдуть з запаленими свічечками у рідні хати на частування ²⁰⁹⁶. У таких відвідинах респонденти на бачили нічого надзвичайного, навпаки: це була звична, давно усталена традиція.

Архаїчне протиставлення “світло” // “пітьма” знайшло яскравий світоглядний вияв не лише в поминальній традиції українців, а й інших

²⁰⁹³ Максим В. Хліб у поховальному обряді села Старокозаче Білгород-Дністровського району Одеської області / В. Максим // Народознавчі студії пам’яті В.Скуратівського : зб. матеріалів. – Київ, 2009. – С. 118.

²⁰⁹⁴ Галайчук В. З духовної культури Богородчанщини : звичаї, вірування та повір’я, пов’язані зі світоглядними уявленнями про смерть і померлих / В. Галайчук // Міфологія і фольклор. – Львів, 2010. – № 3/4. – С. 46.

²⁰⁹⁵ Кочержук О. Моє рідне село Лецівка / О. Кочержук. – Львів, 2003. – С. 50.

²⁰⁹⁶ Толстой Н.И. Из славянских этнокультурных древностей (1.Оползание и опоясывание храма) / Н.И.Толстой // Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам. Т. 21 // Ученые записки ТГУ. – Тарту, 1987. – С. 61.

слов'янських народів, зокрема південних (боснійців та герцеговинців), у яких в поминальні дні, що припадали на календарні свята протягом першого року після смерті, на цвинтар до схід сонця сходилися жінки, які поливали могилу вином і водою, запалювали свічки й оплакували небіжчика ²⁰⁹⁷.

Воскова свічка як проекція небесного вогню, сонця та світла, носій його оберегової й очищувальної сили, спроможної проливати світло на вчинені за життя гріхи й допомагати очищенню та звільненню душі від їхнього тягаря, відігравала значну роль у тексті українського похоронного ритуалу, який обрядово оформлював фінальний акт життєвої драми – агонію й настання смерті, перебування померлого вдома, прощання з ним та нічні чування, похоронну церемонію, церковне відспівування, погреб, післяпохоронний “обід”, а також індивідуальні та календарні поминання. У згаданих обрядодіях актуалізувалась мультифункціональна семантика воску: полум'я свічки як аналогу людського життя, відповідника душі, що перебуває у тілі, а по смерті покидає його; медіатора між земним та небесним, з потойбіччям й душами предків, каталізатора процесів переходу в момент проходження людиною послідовних ступенів посмертного буття, світоча й провідника душ померлих до місць їх вічного спочинку, який полегшує смертні муки людини, а душі останньої – вихід з тіла, після чого не дасть заблукати у непроглядному мороці ночі й як провідна зірка освітить довгий, нелегкий і сповнений чималих випробувань шлях “на той світ” – до царства мертвих; символу світла, світлоносного начала, що в момент відходу як початку глобальної зміни статусу людини, під час виходу померлого за межі людського існування (“за поріг”) задля продовження “життя” у новій якості, забезпечує його повноцінний зір на противагу сліпоті як лімінальній характеристиці мерця загалом. Важливим у цьому обрядовому контексті є також усвідомлення охоронної семантики воску як ритуального символу світла, свічки як уособлення водночас катартичної й спопеляючої міці вогню, покликаного захистити померлого від темних сил зла й спроможного відігнати нечисту силу,

²⁰⁹⁷ Микитенко О. Сербські голосіння : поетичний та історико-географічний аналіз / О. Микитенко. – Київ, 1992. – С. 71.

що прагне заволодіти його душею, а живих – від магічного подиху смерті, носієм якої виступає сам мерлець: аби за допомогою її світла полегшити душі останнього успішний перехід в світ предків й захистити себе та свою родину від шкідливого впливу мерця. Усі ці акти ґрунтуються на люстраційній силі вогню, яка настільки велика, що перекриває злу усі канали доступу до людини. Тому запалення світла воскових свічок (у руках покійника, поблизу нього, відвідування мерця зі свічкою, їх присутності в хаті під час і після похорону та на цвинтарі) було ритуальною серцевиною усього масиву народних охоронних магічних засобів, широко застосовуваних у похоронно-поминальній обрядовості українців.

4. ІСТОРИЧНІ КОРЕНІ І ТРАДИЦІЙНА ПРАКТИКА КЕРОМАНТІЇ

Віск та воскові свічки виступали невід’ємним компонентом мантики, зокрема, календарних дівочих ворожінь щодо визначення майбутньої долі – святвечірніх, новорічних, щедровечірніх, купальських, андріївських. Історична тяглість побутування в українців керомантичних практик простежується у відомих нам джерелах принаймні з XVI ст., зокрема у “Листі до Георгія Сабіnum про жертвоприношення та поганство давніх прусів, лівонців та інших сусідніх народів” Яна Малецького вміщено таке красномовне свідоцтво: “Ці народи мають віщунів, які, закликаючи бога, ллють на воду розплавлений віск і за тими знаками або образами, що утворилися під час виливання, віщують про те, що їх запитують”²⁰⁹⁸. Розповсюдженість ворожінь за допомогою воску в Україні XIX ст. та їх збереженість до XX ст. включно фіксує як профільна етнографічна література, так і кращі зразки художньої. Так, поет-романтик Л. Боровиковський в баладі “Маруся” ліричними засобами відтворив таємничу атмосферу новорічних дівочих матримоніальних ворожінь за участю воску:

Звечора під Новий год

Дівчата гадали...

Віск топили на жарку

І з водою в черепку

*Долю виливали...*²⁰⁹⁹

Різдвяно-водохресні свята.

²⁰⁹⁸ Нудьга Г. “De Russorum, Moscovitarum et Tartarorum”... / Г. Нудьга // Жовтень. – Львів, 1976. – № 10. – С. 151.

²⁰⁹⁹ Боровиковський Л. Маруся / Л. Боровиковський // Українські поети-романтики. Поетичні твори. – Київ, 1987. – С. 41.

Святий вечір. Лемкині, задмухавши свічку після завершення Святвечірньої трапези, за напрямом диму визначали з якої сторони чекати нареченого: в якому напрямку піде дим, в той бік дівчина піде заміж ²¹⁰⁰. Юнки з Підляшшя на Багатий вечір ліпили з воску тоненькі й маленькі свічки, які використовували у шлюбній магії. Запаливши і поставивши їх рядком на столі, дивилися чия свічка згорить першою, та дівчина першою й вийде заміж; чия ж свічка згасне, тій дівчині ще довго доведеться чекати омріяного заміжжя ²¹⁰¹. Буковинські гуцулки на Святий вечір практикували наступне ворожіння зі свічками: опівночі роздягнута дівчина запалювали дві свічки, встановлені поруч перед дзеркалом, й розчісуючи волосся, очікувала побачити у ньому сподіваного “князя” ²¹⁰².

Новий рік. Напередодні Нового року лемкині в цебрик з водою опускали дві скіпки із запаленими свічечками. Воду злегка збовтували. Якщо свічки сходилися, це віщувало, що дівчина вийде заміж за свого обранця ²¹⁰³. Аналогічно на “Свічки” (святі вечори, які тривали від Різдва до Водохреща), ворожили дівчата зі свічками і на Поліссі. Так, на Волинському (с. Рокита Старовижівського р-ну, сс. Тур, Здомишль Ратнівського р-ну, околиці Шацька) та подекуди Житомирському Поліссі (с. Гошів Овруцького р-ну) у передноворічний вечір у визначеній наперед хаті дівчата збиралися задля ворожіння зі свічками про майбутню долю, які тут же й виготовляли. Окрім того, сукали одну велику спільну свічку, яку вранці несли до церкви і встановлювали перед образами. Кожна дівчина робила по дві маленькі свічки і закріплювала їх у двох воскових човниках (“чишках”, “чашченках”). У дерев’яні ночовки наливали

²¹⁰⁰ Звіт про роботу наукової експедиції з 13 по 30 червня 1984 р. (Закарпаття). Звіт Ю. Климця // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 317. – Арк. 72 ; Бугера І. Звичаї та вірування Лемківщини / І. Бугера. – Львів, 1939. – С. 21.

²¹⁰¹ Традиційне весілля українців. Унікальні записи кінця ХІХ – 20-40-х років ХХ століття / упоряд. В. Борисенко. – Київ, 2012. – С. 72.

²¹⁰² Козарищук В. Із буковинських карпатських гір / В. Козарищук // Наука. – Відень, 1890. – С. 289.

²¹⁰³ З історії та культури лемків // Наше Слово. – Варшава, 1979. – № 13. – С. 6.

воду, туди опускали свічки у човниках і запалювали. Збовтавши воду, спостерігали, чи зійдуться (“поцілюються”) свічечки: у такому разі молоді поберуться вже цього року. Коли свічки розійдуться – не одружаться цього року або взагалі не будуть у парі ²¹⁰⁴. Проектування як самих свічок, так і їх поведінки на воді на долі конкретних хлопця та дівчини відзначали самі інформанти: “*На Рожиство колотили свічки з воску. Одну дівкою назовуть, другу хлопцем. Як вони зійдуться, як вони підійдуть одна до другої, говорять жениця*” ²¹⁰⁵ (с. Річиця Ратнівського р-ну Волинської області).

Мантичні дії зі свічками здійснювали і дівчата Берестейщини, які перед Новим роком сукали свічки й запаленими пускали їх на воду. Погасивши свічку, за напрямом диму прогнозували розташування місця майбутнього заміжжя ²¹⁰⁶. Українки Херсонщини під Новий рік практикували наступний спосіб керомантії – у тарілку з водою лили розтоплений віск, з якого утворювались чудернацькі фігури, за якими дівчата намагалися розгадати власне майбутнє ²¹⁰⁷.

Щедрий вечір. Як свідчить польський етнограф С. Лагуна, наприкінці XIX ст. мешканки Волині на Щедрий вечір ворожили за допомогою виливання на воду воску (с. Вишеньки – нині Рожищенського р-ну Волинської області) ²¹⁰⁸, але обмежився лише цієї загальною констатацією. На теренах Волинського Полісся цього ж дня був повсюдно поширений звичай “колотити свічки”.

²¹⁰⁴ Наукова експедиція на Полісся 9 липня – 1 черпня 1980 р. Звіт Л. Боцонь // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 257д. – Арк. 28-29 ; Етнографічна експедиція на Полісся у 1980 р. Звіт Л.Боцонь // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 257в. – Арк. 21-22 ; Дмитренко А. Продукти бджільництва в обрядовому житті Волині і Полісся : воскова свічка / А. Дмитренко // Етнічна історія народів Європи: зб. наук. праць. – Київ, 1999. – Вип. 2. – С. 35-36 ; Семенюк Л. Народна обрядова творчість Шацького поозер'я / Л. Семенюк. – Луцьк, 2012. – С. 67 ; Кондратович О. Весілля на Поліссі / О. Кондратович. – Луцьк, 1996. – С. 7.

²¹⁰⁵ Толстая С. Полесский народный календарь / С.Толстая. – Москва, 2005. – С. 209.

²¹⁰⁶ Аркушин Г. Голоси з Берестейщини (Тексти) / Г. Аркушин. – Луцьк, 2012. – С. 153.

²¹⁰⁷ Бессараба И. В. Материалы для этнографии Херсонской губернии / И. В. Бессараба. – Петроград, 1916. – С. 354.

²¹⁰⁸ Laguna S. Kalendarz podaniowy / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаніка. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4437. – С. 81.

Напередодні дівчата, кожна окремо, сукали з воску невеликі свічечки (одну або кілька) і ліпили стільки ж мініатюрних мисочок. На Щедрець усі збирались у хаті однієї з подруг. Наливали воду в дерев'яні коновочки і починали ворожіння. Кожна з учасниць пускала на воду по дві мисочки із запаленими свічками, які символізували її та омріяну пару, і починала пальцями хвилювати воду. Якщо мисочки сходилися (“поцілувалися”), то це означало, що й у житті дівчина і парубок зійдуться до купи, якщо ж ні, то сподіватись на прихильність долі не доводилось ²¹⁰⁹. Воскові качки були оригінальним об'єктом дівочих дивінацій подолянок. Тут напередодні Йордану до посудини з водою виконавиці ворожіння пускали дві воскові качки, які символізували дівчину та її обранця: їх зближення між собою, чи навпаки віддалення, відповідно проектувалося на можливість чи відсутність майбутньої шлюбної перспективи ²¹¹⁰.

Відомий представник української міфологічної школи К. Сосенко, намагаючись виявити земні корені міфу (уособлення і обоження атмосферних явищ, небесних світил), тобто, описати його зміст у термінах солярних та метеорологічних явищ, з приводу різдвяних дівочих ворожінь з воском висловив продуктивне і сьогодні, на нашу думку, дослідницьке міркування: “Містерія виливання гарячого розтопленого воску на зимну воду цікава з точки зору сотворення світа, бо вона дуже нагадує переливання води через полум'я і злуку води з вогнем” ²¹¹¹. Тобто, згідно міфологічної концепції трактування першопочатків життя на Землі, небесний Вогонь служить первісним знаком життєдайної та цілющої енергії Сонця, що разом з Водою народжує Всесвіт (макрокосм), а воскова свічка, якій споконвічно притаманна символіка світла, виступає проекцією вогню. Це трактування семантики вогню виглядає цілком

²¹⁰⁹ Кондратович О. Народний календар Волинського Полісся від свята до свята / О. Кондратович. – Луцьк, 2009. – С. 55.

²¹¹⁰ Laguna S. Obrzędy ludowe. Medycyna podaniowa. Choroby zwierząt. Wróżby / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4435. – С. 573.

²¹¹¹ Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера / К. Сосенко. – Львів, 1994. – С. 55.

прийнятним і з сучасних позицій, оскільки виявлений міфологічною школою солярно-міфологічний пласт символів нині є одним із важливих міфологічних кодів.

Дівочі дівінації з розтопленим воском були відомі не лише українцям, а й їхнім найближчим сусідам – росіянам та полякам. Дівчата-росіянки з Воронізької губернії лили розтоплений віск на воду і з його вигляду дізнавались про власне щасливе чи нещасливе майбутнє: церква, вінок означали весілля, обриси людини – нареченого, стіл – гостинність чи достаток, труна – смерть ²¹¹². У поляків після Вігільної вечері (варіанти – напередодні Нового року чи Трьох королів) дівчата лили віск на воду і з утворених фігурок ворожили про майбутнє. Якщо вилилося щось подібне до старого чоловіка, це означало, що дівчина вийде заміж за вдівця; якщо ж – чоловік з рукою на музичному інструменті, доля поєднає дівчину з музикантом ²¹¹³. На слухну думку сучасних дослідників, лиття воску у Вігільний вечір підкреслювало поминальний (“задушковий”) характер цієї обрядової дії, оскільки в цей час до світу живих “вривався” час *sacrum*, тобто момент відкриття засвітів, з яких могли прибувати небезпечні сили. Але якщо магічна практика була виконана з дотриманням усіх необхідних обрядових вимог, можна було з “того” світу очікувати на прихильність і отримати гарантію успішності докладених зусиль. Умовою успішності дій, що викликають плодючість, завжди був контакт зі смертю й сприяння з боку померлих ²¹¹⁴.

Івана Купала. На свято Івана Купала, що є піком літа, днем літнього сонцестояння, найвищого розквіту життєвих сил природи, припадає активна фаза дівочих матримоніальних ворожінь за участю воскових свічок. Свого часу ще

²¹¹² Laguna S. Obrzędy ludowe. Medycyna podaniowa. Choroby zwierząt. Wróżby / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4435. – С. 568.

²¹¹³ Laguna S. Obrzędy ludowe. Medycyna podaniowa. Choroby zwierząt. Wróżby / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4435. – С. 568 ; Ciszewski S. Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim / S. Ciszewski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1886. – Т. 10. – С. 215.

²¹¹⁴ Łeńska-Bąk K. Obrzędowa funkcja miodu / K. Łeńska-Bąk // Literatura Ludowa. – Wrocław, 2006. – № 4/5. – С. 48.

М. Максимович підкреслював, що стрибання через вогонь і купання у воді – два основні обряди на святі Купала, котрі символізують літнє очищення вогнем і водою. Вогонь і вода – дві стихії, першоелементи світобудови і саме вони зветься Царем-вогнем і Царицею-водою ²¹¹⁵. Тобто, користуючись сучасною науковою мовою, можна висновувати, що вода як один з першоелементів Всесвіту, пов'язана з народженням, як прокреативна та катартична субстанція, за визначенням “жіноча” стихія кореспондувала у купальській обрядовості з очисним вогнем, чоловічим первнем, що фігурував у різних іпостасях, зокрема й у вигляді свічок. Семантика купальського вінка, пущеного із палаючою свічкою на воду, пов'язана перш за все зі сферою любовних (еротичних) відносин, оскільки він виступає прямою метафорою кохання (любов-вогонь, палаюче від пристрасті серця). А гарантією успіху особистого зв'язку, що отримував подальший розвиток та остаточну реалізацію в шлюбній царині (забезпечення фертильності молодят), була лише виконана у правильний спосіб магична практика, в обрядово визначені терміни встановлений контакт з потойбіччям, наслідком яких ставала очікувана прихильність хтонічних сил, дієва допомога агенту ворожіння з боку померлих родичів-предків.

Інтенсивно ритуально забарвлена практика пускання на воду віночків із квітів з прикріпленими до них восковими свічечками була поширеною на Івана Купала по всій Україні. У це свято дівчата за пущеними вінками зі свічками судили про власне майбутнє:

*Ой там дівочки
Пускали віночки.
Усі віночки поплили,
А мій потонув:
Мабуть мій миленький*

²¹¹⁵ Максимович М. Дні та місяці українського селянина / М. Максимович. – Київ, 2002 . – С. 101.

*Мене позабув*²¹¹⁶.

Буковинські дівчата купальської ночі збиралися біля озера чи ставка, плели вінки й пускали їх на воду. На кожному вінку світилося по одній свічечці. Існувала прикмета – чий вінок швидше припливе до берега, та дівчина вийде заміж першою. А якщо свічка згасне – це було недоброю ознакою, віщуванням майбутньої біди або й смерті²¹¹⁷. Подібно й на Одещині на свято Івана Купала дівчата на річці пускали за течією вінки зі свічками: пристане до свого берега – вийде заміж у рідному селі, приб'ється до протилежного – чекай сватів з чужого села²¹¹⁸.

Середня Наддніпрянщина теж була тереном неабиякого поширення дівочих ворожінь за участю запалених свічок на вінках, пущених за водою. Так, на Переяславщині (Київщина) дівчата запалювали свічки й пускали вінки плисти за водою. Існувала наступна ворожба: якщо вінок гарно пливе і свічка горить, то дівчина вийде заміж, а якщо крутиться на місці – чекатиме наступного року. Якщо вінок відпливе далеко й пристане до берега, то в той край дівчина піде заміж²¹¹⁹. Ще П. Чубинський описав типове наддніпрянське купальське ворожіння з вінком та свічкою: сплівши вінок (“вільце”), дівчата брали воскові свічки, йшли з ними до води, де прив'язували до вінка так, щоб вони могли стояти, запалювали їх і пускали вінок на воду. Чия свічка згасне першою, та дівчина помре раніше від інших²¹²⁰. Широке побутування в минулому дівочих купальських дивінацій за допомогою віночків із запаленими на них свічками

²¹¹⁶ Ніч під Івана Купала // Зоря. – Львів, 1892. – № 13. – С. 259.

²¹¹⁷ Буковинські говірки : хрестоматія діалектних текстів. – Чернівці, 2006. – С. 256.

²¹¹⁸ Кушнір В. Г. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр. ХХ ст.) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова. – Одеса, 2008. – С. 74.

²¹¹⁹ Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ, 1991. – Т. 2. – С. 201.

²¹²⁰ Чубинский П. Календарь народных обычаев и обрядов / П. Чубинский. – Київ, 1993. – С. 53.

зафіксовано нами на Черкащині (сс. Хильки, Сотники Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Прохорівка, Леплява, Попівка, Таганча, Яблунів Канівського р-ну, сс. Драбівці, Маркизівка, Бубнівська Слобідка, Бубнів Золотоніського р-ну)²¹²¹. Тут переважно плели лише один вінок (для себе): його або просто пускали на воду зі свічкою, або клали на дощечку, а на ній посередині вінка встановлювали запалену свічку. Про його подальшу долю виконавиці ворожби судили на підставі доволі прозорих мисленневих аналогій: якщо вінок попливе і не втоне, а свічка горітиме, то дівчина вийде заміж; якщо вінок крутиться, отак буде крутити життя його власницею; якщо потоне або загасне свіча, це вважалося лихою прикметою (до смерті чи важкої хвороби); якщо віночки хлопця і дівчини сплинуть до купи, то молоді у житті будуть вкупі; до якого берега пристане вінок, у той край доведеться піти у заміжжя. Локальною особливістю с. Сотники Корсунь-Шевченківського р-ну було встановлення на купальських віночках, що їх пускали за водою, по 4 свічечки. Тривалість горіння свічок символізувала й була прямо пропорційною триванню людського життя: якщо вони довго горіли, то відповідно довгим буде життя дівчини, яка пускала вінок, а коли швидко згасли, то вона довго не житиме, помре²¹²².

Іноді юнки пускали за течією по два віночки із запаленими свічками, які символічно проектувалися на саму виконавицю обрядодії та її коханого. Саме так чинили у ніч на Купала лемківські дівчата, котрі пускали на річку відразу по два віночки зі свічками²¹²³. Мешканки Волинського Полісся ворожили на дранках – тонких дощечках у формі квадрата, на яку клали вінок, а всередині запалювали свічку. Кожна дівчина пускала на воду дві дранки і загадувала одну на себе, а другу – на хлопця. Якщо дощечки зійдуться на воді, дівчина вийде

²¹²¹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 27, 79 ; Спр. 593. – Арк. 30, 38, 66, 73 ; Спр. 600. – Арк. 4, 24 ; Горошко Л. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Канівського р-ну Черкаської області (польові матеріали 2009 р.) / Л. Горошко // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 594. – Арк. 3.

²¹²² Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 79.

²¹²³ Бугера І. Звичаї та вірування Лемківщини / І. Бугера. – Львів, 1939. – С. 21 ; Скуратівський В. Кухоль меду / В. Скуратівський. – Львів, 2000. – С. 157.

заміж за свого обранця; якщо ж свічка погасне, її власник/власниця помре ²¹²⁴. Обрядова дія із запалюванням свічок і пускання їх на дощечках водою, на думку М.Толстого, має праслов'янський і навіть індоєвропейський характер; вона пов'язана з культом померлих предків і є формою спілкування з їх душами. Так чинили напередодні свята Івана Купала росіяни на берегах озера Світлояр (Поволжя), прагнучи побачити невидимий град Кітеж з його величними та святими храмами. Пускання на дощечці водою обрядової їжі разом з запаленою свічкою, щоб вона досягла “того світу”, характерне для структурно складного і насиченого різними ритуальними актами сербського поминального обряду, виконуваного під час других поминок, в першу субботу після похорону ²¹²⁵. У цьому ритуальному контексті рис логічної завершеності набуває твердження, що за допомогою запалювання й пускання на воду як контактну зону з потойбіччям свічок встановлювався зв'язок з померлими родичами-предками; його наслідком ставала або дієва матримоніальна допомога агенту ворожіння або (у випадку згасання свічки) інформація про завершення його земного існування.

Буковинки наступним чином тлумачили поведінку вінків: якщо вони пливли в парі, то поберуться й молоді, а коли врозтіч – їм не судилося бути разом. Коли ж один з вінчків відірвався від іншого і пристав до берега, то шлюб або не буде взагалі, або ж він виявиться нещасливим. Якщо дівчина не мала пари, то пускала на воду один вінок і спостерігала: у який бік він попливе, з того боку виглядатиме омріяного судженого ²¹²⁶. Ворожіння з вінками за участю свічок було відоме й на теренах Надсяння: тут вважалося, коли вінці зйдуться до купи, то молоді будуть разом, а як ні, то не судилося ²¹²⁷. Аналогічно на

²¹²⁴ Наукова експедиція на Полісся у 1983 р. Звіт Ю Климця // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 304. – Арк. 103.

²¹²⁵ Толстой Н.И. Из славянских этнокультурных древностей (1.Оползание и опоясывание храма) / Н.И.Толстой // Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам. Т. 21 // Ученые записки ТГУ. – Тарту, 1987. – С. 60-62.

²¹²⁶ Кожолянюк Г. Свята літнього календарного циклу / Г. Кожолянюк // Березина. – Київ, 2010. – № 2. – С. 52, 58.

²¹²⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 31.

Поділли дівчата плели вінки, збиралися ввечері біля ставка і пускали вінки на воду, прикріпивши до них запалені свічки. Якщо вінок пливе добре і свічка горить, то дівчина цього року вийде заміж. Якщо крутиться на місці, ще дівуватиме. Якщо вінок відпливе далеко і пристане до берега, то з цієї сторони належить очікувати нареченого ²¹²⁸. Купальська ніч була сприятливим моментом для дівочих шлюбних ворожінь за участю свічок і на Слобожанщині. Тут також пускали на воду вінки з запаленими свічками, які мали плисти за водою. Якщо вінок гарно пливе з запаленою свічкою, то дівчина швидко вийде заміж, а якщо крутиться на місці, їй ще доведеться дівувати. Якщо ж вінок відпливе далеко і пристане до берега, то дівчина піде туди заміж. Вогонь купальської свічки володів значними чарівними властивостями, тому несприятливою з матримоніальної (й не лише) точки зору прикметою вважалось, коли свічка погасне, оскільки *“чия свічка довше горить, та швидше заміж вийде”* ²¹²⁹, *“могла померти або мати неудачне сімейне життя”* ²¹³⁰. Психологічним базисом описаних ритуальних дій виступала звичайна асоціація ідей за схожістю, проста аналогія, зовнішня подібність, конвергенція ознак, відповідність місця і часу, які й визначають сутність актів імітативної магії, що видаються її практикам достатньою підставою для ствердження їх результативності.

У деяких етнографічних районах України (Полісся, Волинь, Середня Наддніпрянина, Південь) вінками зі свічками чи самими свічками прибирали купальське дерево. Так, волинське Купайло прикрашали не лише рослинами і цукерками, а й запаленими свічками – символами дівочої долі, яка виявлялась

²¹²⁸ Маховська С. Календарні звичаї та обряди села Теперівка Деражнянського району Хмельницької області / С. Маховська // Берегиня. – Київ, 2010. – № 2. – С. 30.

²¹²⁹ Українські східнослобожанські говірки : сучасні діалектні тексти. – Луганськ, 2011. – С. 256 ; Коваль О. В. Нововодолазькі голосники-2 : фольклорні, етнографічні, історико-краєзнавчі розвідки / О. В. Коваль, Т. П. Коваль. – Харків, 2011. – С. 95.

²¹³⁰ Муравський шлях-97. Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції (по селах Богодухівського, Валківського, Краснокутського та Нововодолазького районів) / упоряд. М. Красиков. – Харків, 1998. – С. 36.

при його пусканні на воду ²¹³¹. На теренах Центрального Полісся (с. Левків Житомирського р-ну, с. Бобриця Ємільчинського р-ну, с. Новопіль Черняхівського р-ну, с. Беги Коростенського р-ну, с. Земля Баранівського р-ну Житомирської області) одягали Купайло з дерева й чіпляли свічки до гілок, а тоді пускали на річку і ворожили – чия свічка найдовше горить, та дівчина найшвидше вийде заміж ²¹³². Подібно чинили й на Середній Наддніпрянщині: задалегідь дівчата плели маленькі віночки, що їх пускатимуть на воду, а потім сукали свічки з воску. Хлопці вирубували купайлицю (“гільце”), дівчата квітчали її, ліпили на неї свічки і вішали маленькі віночки зі свічками. Згодом усі здіймали з купайлиці віночки зі свічками, кожен свого, разом пускали на воду й дивилися на напрям їх руху. Ворожили таке: в який бік поплив вінок, в той край дівчина вийде заміж. Якщо вінок дівчини спливеться з хлоп’ячим, та пара побереться. А чий вінок стоїть чи крутиться на місці, той не одружиться. Найгірше, коли вінок потоне, оскільки його власник помре ²¹³³. Засвіченими восковими свічками прибирали купальське гільце і на Херсонщині, а тоді пускали віночки з ними на воду, передбачаючи, в який бік попливе вінок, туди й дівчина вийде заміж ²¹³⁴.

²¹³¹ Kopernicki I. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wolyniu z materjalów zebranych przez Z. Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim / I. Kopernicki // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1887. – Т. 11. – С. 176 ; Кравченко В. Етнографічний нарис (про Волинь) / В. Кравченко // Древліани : зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 276 ; Толстая С. Полесский народный календарь / С. Толстая. – Москва, 2005. – С. 113.

²¹³² Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1/3. – С. 181 ; Толстая С. Полесский народный календарь / С. Толстая. – Москва, 2005. – С. 433-434 ; Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – С. 356 ; Орел Л. Етнографічні матеріали, зібрані від переселенців Житомирського Полісся у жовтні-грудні 1995 р. / Л. Орел // Джерела до української етнології. Матеріали польових досліджень. – Київ, 2011. – Вип. 1. – С. 149.

²¹³³ Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – Черкаси, 2009. – С. 375, 380 ; Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 27.

²¹³⁴ Осадчий Т. И. Щербановская волость Елисаветградского уезда Херсонской губернии. Историко-этнографическое и хозяйственно-статистическое описание / Т. И. Осадчий. – Херсон, 1891. – С. 39.

св. Андрія. У контексті святоандріївських дівочих ворожінь популярною магичною дією виступало виливання воску, мета якого – встановити термін і місце заміжжя та розчаклувати таємничу особу майбутнього чоловіка. Ворожіння здебільшого виконувалися на вечорницях напередодні Андрія, куди вервечкою сходилися дівчата. На Південній Лемківщині ці вечорниці звалися “вечурки” і проводилися у “кудельній хижі”. Поширеним мантичним методом було лиття розтопленого воску на холодну воду через дірку в ключі. При цьому промовляли:

*Андрію, Андрію,
Вуск на тебе ліву,
Дай ся ми дузнати,
Кого буду мати* ²¹³⁵.

(с. Смільник Гуменської округи Словаччини).

Аналогічною технікою виливання воску крізь дірку в ключі послуговувалися й закарпатські лемкині, щоб дізнатися про місце майбутнього одруження і заможність гіпотетичного обранця ²¹³⁶. Співставлення техніки виконання андріївських дивінацій на Лемківщині з поширеними на Ряшівщині ²¹³⁷, наочно засвідчує їх ідентичність. Ф. Ржегорж, зафіксувавши дівоче ворожіння з Галицької Лемківщини за обрисами застиглого у воді гарячого воску прочитувати майбутнє ²¹³⁸, нічого, на жаль, не повідомив власне про його технологію.

²¹³⁵ Вархол Й. Дівочі ворожіння в часі зимового сонцестояння / Й. Вархол // Науковий збірник МУК у Свиднику. – Пряшів, 1988. – № 15. – Ч. 1. – С. 165.

²¹³⁶ Довгун А. Андрія / А. Довгун // Наш родный край. – Тячево, 1926. – № 4. – С. 74.

²¹³⁷ Плотникова А. А. Воск / А. А. Плотникова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 1995. – Т. 1. – С. 444.

²¹³⁸ Řehoř F. Kalendářik z národního života Lemkův / F. Řehoř // Časopis Českého Musea. – Praha, 1897. – Sv. 4. – S. 368.

Гуцулки надавали перевагу ворожінням за участю горіхових шкаралупок, пущених зі свічками на воду в посудині. Зустріч обох свічок (дівчини і легіня) – запорука щасливого одруження ²¹³⁹. Аналогічного змісту магічна дія занотована П. Чубинським та іншими дослідниками на Волині ²¹⁴⁰. Так само за допомогою розтопленого воску і горіха ворожили на воді дівчата з Одещини. У шкаралупу горіха вставляли вкорочені свічки, запалювали і клали їх в миску з водою, примовляючи: *“Горішок, горішок, ти попливи до того берега, де мій милий живе”*. До якого імені (їх писали на папері і розставляли навколо) горіх пристане, з таким іменем буде майбутній чоловік (с. Стрюкове Миколаївського р-ну) ²¹⁴¹. Аналогічне ворожіння із закріпленням воскових свічок на горіхових шкаралупах, що їх пускали на воду, було відоме українкам Буковини. При цьому дівчата примовляли: *“Вогнику, вогнику, червона ватронька, скажи, вогнику, щире правдоньку: чи мій милий мене любить, чи кохає? Якщо любить, то зійдися, а не любить – розійдися”* ²¹⁴². У дивінаціях цього типу запалена свічка виступала уособленням людського життя, символом дівочої долі, а зустріч двох свічок покликана навіки поєднати два люблячі серця у нерозривне ціле. Тотожна семантика притаманна поширеним на Холмщині та Підляшші обрядодіям, під час яких виливали на холодну воду розплавлений віск з мисочки та палаючої свічки (варіант – пускали на воду дві воскові мисочки із

²¹³⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 435. – Арк. 13 ; Кутельмах К. Календарна обрядовість / К. Кутельмах // Гуцульщина : історико-етнографічне дослідження. – Київ, 1987. – С. 301.

²¹⁴⁰ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т. 3. – С. 259-260 ; Петришин М. Звичаї та обичаї і рокові свята в Угнові / М. Петришин // Угнів та Угнівщина : історично-мемуарний збірник. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1960. – С. 254.

²¹⁴¹ Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова, В. М. Поломарьов. – Одеса, 2010. – С. 30.

²¹⁴² Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини / А. Мойсей. – Чернівці, 2008. – С. 204.

запаленими свічками). Загадавши ім'я дівчини і хлопця, виконавиці спостерігали чи зійдуться до купи два шматочки воску/дві свічки ²¹⁴³.

Андріївські ворожіння за участю воску були поширеними й на Поліссі, де дівчата пускали на воду свічки (с. Вереси Житомирського р-ну Житомирської області) ²¹⁴⁴. Наступний вид поліського ворожіння зі свічками зафіксовано етнографами ще в середині ХІХ ст. З воску виготовляли дві малі свічечки, задумавши собі з них пару – ритуальних відповідників хлопця і дівчини. До цих свічечок доробляли з воску мисочки і уткнувши в них запалені свічечки, пускали в миску з водою й спостерігали, чи вони зійдуться, доки згорять. Якщо так, то задумана пара побереться, а якщо розійдуться і згорять, то з пари не вийде подружжя ²¹⁴⁵. Дівчата практикували мантичні дії й за допомогою хліба і свічки: *“Якось на воду хлібець і свечечка, чи вони сплинуться вместе? То кїдають окредельно, а це дівчина про своє задумає, да воно плаває і спливеться. Навіють човничка, посередині свечку і пустят. Вона пустит на його і себе, а воно тоді як спливаєтья, то вони поженятья, так ворожили”* ²¹⁴⁶. Андріївські вечорниці на Західному Поліссі у вигляді молодіжних гулянь з ворожбою звалились “свічками”. Тиждень наперед дівчата обходили хати пасічників й збирали віск, з якого потім ліпили чашкоподібні човники із вставленими на денці восковими свічками. Посеред хати, де збиралась молодь на “свічки”, ставили ночви з водою, у яких хлопець і дівчина з протилежних кінців пускали свої човники назустріч одне

²¹⁴³ Рижик Є. Календарні обряди українців Холмщини і Підляшшя / Є. Рижик // Холмщина і Підляшшя : історико-етнографічне дослідження. – Київ, 1997. – С. 266 ; Laguna S. Kalendarz podaniowy / S. Laguna // ВР ЛІННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4437. – С. 575.

²¹⁴⁴ Матеріали наукової етнографічної експедиції на Полісся. 1981 р. Звіт Л. Боцонь // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 280а. – Арк. 94.

²¹⁴⁵ Возняк М. Народний календар з Овруччини 50 рр. ХІХ ст. в записі Михайла Пйотровського / М. Возняк // Древляни : зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 328 ; Копержинський К. Календар народної обрядовості новорічного циклу / К. Копержинський // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1929. – Вип. 3. – С. 78.

²¹⁴⁶ Матеріали науково-дослідних робіт за 1999 р. з теми “Народне харчування”. Матеріали збрала і опрацювала Н. Боренько. – Львів, 2000 // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 88. – Арк. 347.

одному. Якщо човники сходилися, це пророкувало їх швидке одруження (сmt. Шацьк Волинської області)²¹⁴⁷. Мешканки Берестейщини старшого покоління ще сьогодні пригадують андріївські ворожіння, на яких виготовляли мисочки з воску і встановлювали на них свічки, які згодом “колотили”²¹⁴⁸. На Рівненщині в ніч на Андрія влаштовувалась ворожба з восковими чашечками, пущеними на воду, з пампушками із встановленими у них восковими свічками, а також із виливанням на воду розтопленого воску, щоб дізнатися рід занять майбутнього чоловіка. Вилита фігурка корабля вказувала на матроса, худоби – на селянина, ножа – на коваля²¹⁴⁹.

Семантична тотожність до поліських виявляється у поширених на Волині дівочих дивінаціях із двома свічками, покладеними на воскові мисочки і пущеними на воду. Ворожіння замислювалось на певного кавалера; якщо свічки поєднуються, то замислений стане чоловіком виконавиці ворожіння²¹⁵⁰. Окрім того волинянки визначали свою майбутню долю і за формою вилитих з воску фігурок: якщо віск набував вигляду вінка, дівчина обов’язково вийде заміж²¹⁵¹.

Подібні до поліських ворожіння, пов’язані із визначенням професії майбутнього чоловіка, що базувалися на виливанні гарячого воску на холодну воду у мисці, були розповсюдженими на Поділлі. Віск застигав, набираючи химерних обрисів, за подобою яких виконавиці намагалися відгадати фах судженого. Якщо віск вилився у формі музичного інструменту, то дівчина побереться з музикою, у вигляді тварини – з селянином, в обрисах будинку – з урядовцем. Мешканки Підгаєччини здійснювали наступні спроби відгадати

²¹⁴⁷ Матеріали етнографічної експедиції на Полісся. 1979 р. Звіт Л. Боцонь // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 251в. – Арк. 21.

²¹⁴⁸ Аркушин Г. Голоси з Берестейщини (Тексти) / Г. Аркушин. – Луцьк, 2012. – С. 419.

²¹⁴⁹ Доманицький В. Народний календар у Ровенському повіті, Волинської губернії / В. Доманицький // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 79-80.

²¹⁵⁰ Laguna S. Kalendarz podaniowy / S. Laguna // ВР ЛННБУ ім. В. Стефаника. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4437. – S.584.

²¹⁵¹ Копержинський К. Календар народної обрядовості новорічного циклу / К. Копержинський // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1929. – Вип. 3. – С. 79.

дівоче щастя: якщо вилитий віск укладався як вінок, дівчина швидко вийде заміж, у подібі коня, наречений приїде з сусіднього села, у вигляді хреста, дівчину чекає близька смерть ²¹⁵². В околицях Тульчина (Вінниччина), коли форма воску, вилитого на воду в мисці, скидалася на батіг, дівчину очікував шлюб з хліборобом, а якщо на молоток – з ковалем ²¹⁵³. На Тернопільщині побутував наступний різновид ворожіння зі свічками та розтопленим воском: запалену свічку прикріплювали до стелі (чи одвірка) полум'ям донизу, а під неї підставляли миску з холодною водою. Полум'я розтоплювало свічку, тому краплини воску спадали на воду, супроводжувані відповідними звуками. Якщо звук падаючої на воду краплини воску подібний до слова “піді”, дівчина вийде заміж, якщо до слова “чекай”, вона змушена буде чекати омріяного заміжжя ще рік ²¹⁵⁴. Різні види мантичних дій з воском продовжують побутовувати у подолян і сьогодні – виливання краплин воску на воду, пускання горіхових шкаралуп зі свічками на воду, підпалення паперових кульок над свічкою ²¹⁵⁵.

На Бойківському Підгір'ї (Дрогобицький р-н Львівської області) на Андріїв вечір кожна дівчина засвічувала свою свічку. Потім дівчата зливали віск у тарілку з холодною водою, який застигав. Дівчина, яка розумілася на ворожінні, за фігурками, що вилилися, тлумачила долю гадальниці. А ще в кімнаті горіла одна свічка, у металевому горняті топився церковний віск. Його виливали на холодну воду, а як остиг, віск прикладали до світла свічки. Тінь на столі визначала дівчині долю. Іноді до сволюка чи стінки прикріплювали свічник, віск скапував у воду, а дівчина примовляла:

²¹⁵² Папіж В. Деякі релігійні обряди і звичаї Підгаєччини / В. Папіж // Підгаєцька земля : історично-мемуарний збірник. – Детройт, 1980. – С. 72.

²¹⁵³ Копержинський К. Календар народної обрядовості новорічного циклу / К. Копержинський // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1929. – Вип. 3. – С. 79.

²¹⁵⁴ Bayger J. Powiat Trembowelski. Szkic geograficzno-historyczny i etnograficzny. – Lwów, 1899. – S. 70 ; Opacki J. Andrzejki podolski / J. Opacki // Znicz Podola. – Tarnopol, 1936. – № 9/10. – S. 137.

²¹⁵⁵ Макаренко С. Динаміка змін традиційних обрядів вечорниць на Тернопільщині / С. Макаренко // Етнічна історія народів Європи : зб. наук. праць. – Київ, 2011. – Вип. 35. – С. 37.

*Прийди, прийди –
Я чекаю
Тої весни,
Бо кохаю...
Не прийдеши – змарнію,
Прийдеши – звеселю.
Тебе залоскочу,
Бо заміж хочу*²¹⁵⁶

Серед мешканок Прикарпаття та Закарпаття розповсюдженим було ворожіння за тінню вилитого з воску зображення, піднесеного до світла, внаслідок чого на стіні з'являвся силует судженого (*“щоб з полум'я взнати, з якого боку сватача чекати”*)²¹⁵⁷. На відміну від лемкинь та бойкинь, місцеві дівчата-відданиці здебільшого не примовляли до вилитого воску, а мовчки чекали присуду долі і сповнення власного майбутнього.

На Покутті дівчата ворожили не лише встановлюючи свічки у мисці з водою й колотячи їх, аби зіткнулися між собою, що означало швидке заміжжя²¹⁵⁸, а й за допомогою розкладених на столі хустки, персня, свічки та “косиці” (квітки). Кожній дівчині почергово зав'язували очі і впускали до кімнати. Вона підходила до столу і брала один з розкладених предметів: як перстень, то вийде заміж, як квітку, то буде далі діувати, а хустку, то “покриється”, як свічку, то помре²¹⁵⁹. У цьому ворожінні за аналогіями насамперед актуалізувалась

²¹⁵⁶ Грущак А. Волоща – отча земля : історико-етнографічний нарис / А. Грущак. – Дрогобич, 2001. – С. 286-287.

²¹⁵⁷ Лепкий Д. На св. Андрія / Д. Лепкий // Зоря. – Львів, 1882. – № 3. – С. 46 ; Рубіш Ф. Великі Лучки : історико-етнографічне дослідження / Ф. Рубіш, В. Чучвар-Рубіш. – Ужгород, 2007. – С. 429.

²¹⁵⁸ Гандзюк Р. Угорники. Нарис з історії села від найдавніших часів до сьогодення / Р. Гандзюк. – Івано-Франківськ, 2007. – С. 273.

²¹⁵⁹ Савчук М. Від Пилипівки до Говіння / М. Савчук. – Коломия, 2003. – С. 9.

семантика свічки як неодмінного похоронного атрибуту, вона виступала в ролі провісника невблаганної смерті.

На теренах Середньої Наддніпрянщини окрім традиційного способу дівочого ворожіння виливати топлений віск на воду, бажаним результатом якого було набуття воском подоби вінка, що вказувало на швидке заміжжя його виконавиці ²¹⁶⁰ локально в Корсунь-Шевченківському р-ні Черкаської області занотовано існування наступного гадання на Андрія – в хаті збиралися дівчата, які на столі перед дзеркалом ставили свічку й запалювали її, щоб побачити у свічаді віддзеркалене обличчя майбутнього чоловіка ²¹⁶¹, оскільки люстро як предмет, здатний відображати не лише видимий світ, а й невидимий, а також майбутнє, наділений особливою надприродною силою.

Матримоніальні андріївські ворожіння зі свічками характерні не лише для української народної традиції. У минулому польки на тарілочках з воску поміщали шматочки “сточка” і запаленими пускали у великій мисці на воду, злегка її збовтуючи. З того, чи свічки, що символізують хлопця та дівчину, зійдуться до купи чи віддаляться одна від одної, ворожили щодо їх майбутнього співжиття. Також лили розтоплений в ложці віск на воду і прогнозували з утворених шматочків воску, що саме зустріне дівчина на своїй життєвій дорозі – лицаря (чоловіка), хрест (монастир), труну (смерть), квітку чи вінок (подальше дівування) ²¹⁶². Магічна практика виливання воску з приводу “андрейкового” вечора ще досі існує у поляків, позбавлена, однак, давніх семантичних значень.

Дівочі різдвяні, купальські та андріївські дивінації за участю воску були в умовах традиційного суспільства і неможливості самотійно реалізуватися в сімейно-шлюбній сфері певною підміною реальних дій щодо

²¹⁶⁰ Чубинський П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині П. Чубинського / П. Чубинський. – Київ, 1995. – Кн. 2. – С. 54.

²¹⁶¹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 18 ; Горошко Л. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області (польові матеріали 2008 р.) / Л. Горошко // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 587. – Арк. 52.

²¹⁶² Gloger Z. Rok polski w życiu, tradycyi i pieśni / Z. Gloger. – Warszawa, 1900. – S. 401.

влаштування майбутнього, віртуальним чинником впливу на свою подальшу долю, яка у представників традиційного типу мислення завжди залежала від прихильності чи ворожості до людини вищих (потойбічних) сил.

“Виливання воску”. Поряд з календарною на теренах України широко практикувалася й оказіональна керомантія. Найуніверсальнішим видом подібних дивінацій було “виливання воску” як різновид лікувальної магії, яке застосовувалося у народній медицині – для встановлення діагнозу та зцілення дітей і дорослих від переляку, туги, сновидності, “вроків”. Переляк, на думку загалу, не належав до важких недуг і успішно піддавався лікуванню. Його найпоширенішими симптомами були порушення сну, крики уві сні, неспокійна, іноді агресивна поведінка. Найкращий лік – зливання “переляку”, аби дошукатися джерела страху і визначити методи лікування. Зливанням займалися ворожки, знахарки і знахарі, переважно жінки старшого віку. Виливання воску у миску з водою над головою дитини як універсальний лік від переляку в українців зафіксував ще Ю. Талько-Гринцевич наприкінці XIX ст.²¹⁶³.

За повідомленням сучасних респондентів з Карпат та Прикарпаття, жінка, яка “вилитала віск”, насамперед тричі читала молитву “Отче наш” (а подекуди й “Богородицю” та “Вірую”), називала ім’я хворого, примовляла, тоді ставила над його головою миску зі свяченою або непочатою водою, набраною до схід сонця, ножем тричі хрестила воду (“бо ножем ся страх перетинє”), лила у воду над головою недужого розтоплений віск (іноді посвячений, а дітям зливали віск зі святвечірньої свічки чи трійці) і колола ножем, оскільки його реальна фізична властивість різати чи колоти проектувалася на спромогу “відтяти” недугу (страх) на магічному рівні. Тильною стороною руки (задіяний тут мотив зворотного мав вплинути на поворот хвороби у зворотний бік, у бік одужання) виконавиця ворожіння вмивала голову, обличчя, під грудьми у ямці, руки, живіт й ноги недужого, а тоді давала йому з трьох сторін миски напитися цієї води “за сонцем” (напрямок, традиційно наділений позитивною семантикою), а деколи

²¹⁶³ Talko-Gryncewicz J. Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi Poludniowej / J. Talko-Gryncewicz. – Kraków, 1893. – S. 141.

давала їй додому²¹⁶⁴. Подекуди на Бойківщині миску з воском клали хворому на голову, плечі, груди, коліна, ноги²¹⁶⁵. Інколи застосовувалося числове замовляння (рахували від 9 до 1 з заперечною часткою не). Магічну процедуру “виливання воску” звичайно повторювали тричі (сакральність числа 3 в християнському віровченні), лише в дуже важких випадках 9 разів (тричі по 3) й проводили її чоловікам у понеділок, вівторок й четвер, а жінкам у середу, п’ятницю та суботу, лише не у свята. Після закінчення процедури віск виймали з води, уважно придивлялися до нього, щоб знайти те місце, де відлився “страх”, а воду виливали туди, де сходилися три потоки, в річку або на дорогу (можливі канали спілкування з “тим” світом). За формою вилитого воску знахарка визначала, кого налякався недужий, бо на воску “*все зло відбивалося*”. Віск розглядався як потужний абсорбент зла, оскільки в народі вважалося, що хвороба чи вроки “виливаються” разом з воском, а зло переходить на віск, який його збирає, поглинає й нейтралізує.

На Підгір’ї та Опіллі також традиційно зливали страх (“переполох”) за допомогою воску, беручи свячений віск з церкви, молилися й вірили, що вилите на воску й побачене ворожкою здійсниться. Так, у сс. Тужанівці та Підгірці Миколаївського р-ну Львівської області віск виливали через зігнутий у кільце березовий прутик, обмотаний льоном. Особам чоловічої статі виливали віск у чоловічі дні (понеділок, вівторок, четвер), жіночої – відповідно у жіночі (середу, п’ятницю, неділю). Форма застиглої воску вказувала на джерело страху. Хворому давали напитися води з миски з чотирьох боків, обмивали йому руки, лице, ноги та під грудьми, а саму воду виливали у місце, на яке ніхто не ступає

²¹⁶⁴ Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – С. 150.

²¹⁶⁵ Болтарович З. Є. Зошит № 2. 1976 / З. Є. Болтарович // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 229. – Арк. 7 ; Грицак Є. Дитина в українських народніх повір’ях і в народньому лічництві (на основі дослідів народнього побуту в селі Могильна повіту Гайсин на Поділлі і в деяких околицях Галичини) / Є. Грицак ; публ. І. Щербак // Неопалима купина. – Київ, 1995. – № 3/4. – С. 92.

²¹⁶⁶. Цікавими деталями характеризується процес виливання воску, записаний автором з уст його безпосередньої виконавиці у с. Городище-І (Королівське) Жидачівського р-ну Львівської області. Ось що розповіла Пелагея Будна, 1930 р. н.: *“Береться свячений віск – стрітенський зі свічки або грудка. Береться миска з водою, змішується зі свяченою, в горнятку топиться віск, тримається миска над головою, розтоплений віск розливається в миску над головою і одночасно читається молитва “Отче наш” і спеціальна молитва “Пресвята Богородице, дякую Тобі за добро і ласку Твою, бережи нас від усього злого, від страху і припадку тяжкого, від наглої несподіваної смерті”.* Тоді ставиться миска на стіл і відвертається віск на долоню і відчитується, той страх має бути відлтий на воску з внутрішньої сторони. Часом видно чого настрашилася людина – собача голова та інше. Як має померти, то видно хрест, але того людині ніколи не говориться. Потім той страх зверху збирається, відщипується, і знову додаєш, що лишилося чистого воску і знову топшиш. Так три рази. Потім через день чи два дні ще три рази топиться. В свята не виливаю. Жінка, що виливає, має бути в хустці. Успадкувала від бабці Анни” ²¹⁶⁷.

Надзвичайно поширеною магічною практикою виливання воску було на теренах Надсяння. Тут розтоплений на вогні віск або віск з запаленої (іноді йорданської трійці чи “стрітенниці”) свічки скапував у миску з холодною водою (подекуди свяченою або непочатою), встановлену над головою хворого. Локальною особливістю вигнання релігійно-магічної скверни було зливання воску на хрестоподібно викладений прутик у мисці, а часом і ніжик. Зливання воску, супроводжуване називанням імені хворого й читанням молитов “Отче наш” і “Богородице Діво”, переважно практикувалося три рази поспіль (декому вистачало і разу), лише у важких випадках його повторювали 9 разів.

²¹⁶⁶ Дашко Г. Історія одного села. Село Станків / Г. Дашко. – Львів, 2005. – С. 61 ; Бондаренко Г. Екологічний аспект традиційного світогляду українців / Г. Бондаренко // Дослідження Дністра : 10 років громадської екологічної експедиції “Дністер”. – Львів ; Київ, 1998. – С. 153-154.

²¹⁶⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – Арк. 19.

Найсприятливішими днями проведення магічної дії опитані респондентки назвали середи і п'ятниці (жіночі дні), натомість у неділю і великі релігійні свята здебільшого не виливали, у чому вбачаємо вплив християнської традиції. Результативнішого ворожіння очікували від його виконавиці, котра народилася у святковий день. Подекуди водою, що залишилася під процедури, згодом обприскували вікна та двері оселі недужого (с. Любині) або виливали її під дерева. Конфігурація воску (“гулі”) на дні (“споді”) миски вказувала на можливе джерело переляку – *“на тім воску має вийти”, “там показується”, “на тому воску виходить”* (сс. Глиниці, Любині, Мужилівичі, Бунів, Старичі, Залужжя, Поруби Яворівського р-ну, с. Ліснівичі Городоцького р-ну, с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської області) ²¹⁶⁸. Закінчивши сеанс керомантії, воду виливали на незахідне (“нечисте”) місце – під паркан, між плоти, оскільки вона володіла шкідливими для людини магічними властивостями.

Спорадично серед надсянців практикувався дещо відмінний різновид лікувальної магії з використанням воскової свічки, надзвичайно помічний від перестрашу – із засвіченою стрітенницею (“громічною свічкою”) необхідно було тричі обійти коло проти руху сонця, під час чого її тричі гасили і знову запалювали. Він засновувався на використанні могутнього апотропейного потенціалу посвяченої на святковій церковній службі воскової свічки, підсиленого здійсненням за її участю колових обходів проти сонця, здавна наділений або ж негативною семантикою звертання до темних сил на протипагу руху за сонцем, як наділений позитивним змістом, або ж значенням магічного “відробляння”, тобто нейтралізації здійсненого напередодні магічного шкідливого впливу на людину.

Західне Поділля й Покуття теж виступали значними ареалами поширення релігійно-магічного “воскового ритуалу”. Бабка-шептуха тримала

²¹⁶⁸ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 16, 18, 20, 21, 22, 27, 29, 30, 36, 38-39, 45, 65-66 ; Коваль-Фучило І. До проблеми : гріх і кара в українській народній традиції в українській народній традиції (на матеріалах фольклорних текстів, записаних у с. Мокряни Мостиського р-ну Львівської області) / І. Коваль-Фучило // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. – Львів, 2003. – С. 210.

миску з холодною водою, набраною з потоку до схід сонця (до якої додавали кілька крапель свяченої води) над головою пацієнта і починала примовляти (молитви “Отче наш” і “Богородице Діво” та замовляння), роблячи знак хреста по воді. Розплавлений віск з освяченої у церкві свічки (пов’язаність свічок з послідовними стадіями життєвого циклу людини – народженням, одруженням і смертю) виливався на воду. Віск швидко застигав, утворюючи вибагливі форми: велика гуля уособлювала “страх” чи “ляк”, пучок звивистих хвостиків – нерви, яма застерігала від смерті, скупчення великої кількості людей вказувало на весілля. Ритуал виконувався тричі (у разі давнього страху 9 разів); після третього виливання восковий млинець набував майже гладкої форми, що сигналізувало про зцілення пацієнта від недуги. По закінченні сеансу хворий ковтав воду з миски або ж вмивав нею обличчя, груди, руки, потилицю, ноги. Воду виконавиця ворожіння виливала в безлюдному місці. Ніхто з виконавців ритуалу не вдавався до його виконання в неділю та релігійні свята; чоловікам рекомендували здійснювати магічну процедуру в четвер, жінкам – в середу і п’ятницю (сс. Угрин, Шипівці Чортківського р-ну, с. Хмелева-І Заліщицького р-ну, с. Горигляди Монастирського р-ну, с. Берем’яни Буцацького р-ну, с. Вільховець Борщівського р-ну Тернопільської області, с. Раковець Городенківського р-ну Івано-Франківської області) ²¹⁶⁹.

На території Середньої Наддніпрянщини в минулому мала неабияке поширення (а спорадично збереглася донині) мантична практика зливання за допомогою воску деяких хвороб (“пристріту”, переляку у дітей та дорослих), відома під назвою “одробляти”. Так, на Полтавщині та Сумщині за допомогою виливання воску визначали причину переляку в дітей: брали віск, топили його над вогнем і виливали у миску з водою. Якої форми набуде віск, те й послужить підставою для витлумачення причини переляку: форма, наприклад, дзвона

²¹⁶⁹ Філіпс С. Воскові форми : бабки-шептухи, їхнє ремесло та роль в українській сільській громаді / С. Філіпс // Культурні грона Дністра. Мультинаціональна культурно-історична спадщина Наддністрянщини / упоряд. В. Стецюк. – Івано-Франківськ, 2001. – С. 55-58 ; Колтатів С. Релігійне життя вільховеччан / С. Колтатів // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 г. – Арк. 91.

служила ознакою того, що переляк був викликаний ударом (звуком) дзвона. Віск вказував на причину переляку, оскільки вода, у яку потрапляє розплавлений віск, отримує цілющу силу і її п'ють як лік від цього переляку (с. Лютенські Будища Зінківського р-ну Полтавської області, с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області)²¹⁷⁰. Жінок, що володіли цим лікувальним вмінням, односельці називали “бабками”, “шептухами”, “відьмами”. Задля досягнення максимальної ефективності виконавиці магічної операції виливання воску здійснювали її здебільшого на повному місяці, повторюючи тричі. Розтоплений віск або віск з горючої свічки не лише лили на холодну воду у мисці, ставлячи її на головою недужого, а й часто ним викачували усе тіло або ж його окремі уражені органи (здебільшого живіт). Виливання воску супроводжувалося читанням молитов, що впливали на віск та воду. Вважалося, що усе зло (“нечисть”) відбивається на воску, який набуває відповідної форми, що вказує на першопричину переляку. Після закінчення процедури віск закопували у безлюдному місці – *“де люди не ходять, де коні не бродять, де сходяться три перетики”* (сс. Сахнівка, Ситники, Хильки, Квітки, Сотники, Карашин Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Леплява, Попівка, Горобіївка, Полствин, Беркозівка, Лука Канівського р-ну, сс. Драбівці, Маркизівка, Бубнівська Слобідка, Скориківка, Ковтуни, Мицалівка, Богуславець, Плешкані, Антипівка, Кропивна Золотоніського р-ну)²¹⁷¹.

Аналогічний спосіб народного цілительства побутував на Поліссі, де болячку також виливали воском: розтоплювали віск у горшку на жару, наливали води в миску, яку ставили на голову хворого і виливали віск на воду, чекаючи поки він остигне. Шептуха виконувала замовляння, а тоді виймала віск з води і на підставі розташування утворених пучків ставила діагноз²¹⁷². За

²¹⁷⁰ В. К. “Ликы” моего села / К. В. // Киевская Старина. – Киев, 1902. – Т. LXXVIII. – № 9. – С. 332 ; Зап. Т. Пацай на прохання автора 7 серпня 2013 р. від Кондратенко Євдокії Григорівни, 1935 р. н., уродженки с. Бобрик Ромнського р-ну Сумської області.

²¹⁷¹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 4, 10, 18, 27, 55-56, 79, 85 ; Спр. 593. – Арк. 29, 37, 53, 78, 88, 108 ; Спр. 600. – Арк. 4, 24, 26, 57, 65, 79, 82, 92-93.

²¹⁷² Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. Етнографічні матеріали, зібрані В. Кравченком. – Житомир, 1920. – С. 77 ; Боцяновский В. Ф. Заговоры против болезней, разные поверья и приметы (с. Писки Житомирского уезда) / В. Ф. Боцяновский // Живая

допомогою воску “виливали переполох” й слобожани: знахарка наливала в миску трохи води, окремо розтоплювала віск і лила його в воду, тримаючи миску над головою хворого ²¹⁷³. Локальною особливістю Херсонщини виступала практика “зливати віск” від переполоху три четверги підряд – послідовно на голові, на животі та спині хворого ²¹⁷⁴. На Холмщині переляк у дітей знімали за допомогою витопленого зі свічки воску, одержаного від ярих бджіл, що скапував у миску з водою над головою маленького пацієнта ²¹⁷⁵.

Магічна процедура виливання воску супроводжувалось промовлянням заклинань. Замовляння як жанр фольклору в силу своєї архаїчної природи, утилітарної функціональності та особливого вербального призначення (діалог Людини з Космосом) належить до того різновиду обрядових текстів, який характеризується живим і найбільш дієвим словом, у якому сповна виявляється його магічність і здатність нав'язати свою волю богам, людям, предметам та явищам навколишнього світу. За своїм глибинним сенсом замовляння як складна цілісна, самобутня, взаємопов'язана, історично обумовлена тісним зв'язком слова і діла текстова структура, на слухне визначення В. Топорова, є дуалістичним феноменом, основними аспектами якого виступають фольклорність та ритуальність з виходом за тісні рамки календарного чи життєвого циклу та запрограмованості колективних ритуалів ²¹⁷⁶. Замовляння як

Старина. – Москва, 1895. – Вып. 3/4. – С. 502 ; Nielubowiczówna M. Lecznictwo ludowe / M. Nielubowiczówna // Polesie i turysta. – Pińsk, 1936. – S. 49.

²¹⁷³ Иванов И. Знахарство, шептанье и заговоры (в Старобельском и Купянском уездах Харьковской губернии) / И. Иванов // Киевская Старина. – Киев, 1885. – Т. 13. – № 12. – С. 737.

²¹⁷⁴ Ястребов В. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии / В. Ястребов. – Одесса, 1894. – С. 53.

²¹⁷⁵ Majewski E. Pszczola (*Apis mellifica* L.) w pojęciach i praktykach ludu naszego / E. Majewski // Wisła. – Warszawa, 1901. – Т. 15. – S. 432.

²¹⁷⁶ Топоров В. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) / В. Топоров // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. – Москва 1993. – С. 3-5.

магічно-заклинальні формули виникають у людини первісного суспільства на ґрунті дифузного мислення з характерною для нього не розчленованістю уявлень і продовжують творитись у середньовічну християнську феодальну епоху, коли в силу вікової тривкості поглядів, стійкості словесних текстів генеруються аналогічні вербальні формули замовлянь. Саме наявність дифузного мислення і дифузних, не розчленованих уявлень про природу явищ, станів, істот, стихій та речей і обумовило виникнення замовлянь з тісним поєднанням у них сакрального і профанного слова. Світоглядна основа замовлянь не становить єдиного концепту, оскільки вони виникали і розвивались упродовж століть й зафіксували як прасвіт людського світовідчуження, так і пізнішу гносеологічну та аксіологічну картину макрокосму.

Нам вдалося зафіксувати низку зразків вербальної магії під час “виливання воску” з Бойківщини, Надсяння, Покуття та Середньої Наддніпряни. У с. Підгородці Сколівського р-ну Львівської області хворобі бажали йти: *“На ліси, на гори, на звірів”*²¹⁷⁷. Певними видозмінами попередньої формули відсилки хвороби характеризуються зразки примовок, записані нами у сс. Віжомля та Поруби Яворівського р-ну Львівської області: *“На ліси, на води, на звірів”*, *“йди десь на вітри, на ліси тая біда”*, а більш розгорнутий об’єкт відсилання фігурує у замовлянні з с. Лісновичі Городоцького р-ну Львівської області: *“Йди, бідо, на гори, на ліси сім доріг шукати, там знайдеш гніздо, будеш спочивати. Йди, бідо, на гори, на ліси сім доріг шукати, ніж маєш людині біль давати”*²¹⁷⁸. Християнські мотиви превалюють у замовляннях-зверненнях до недуги з докладним переліченням можливих локусів її вигнання з тіла людини й подальшої постійної локалізації поза його межами, що побутували у с. Любині Яворівського р-ну Львівської області: *“Матка Боска Чистоковска, Кальварівска помози. Страх від (ім’я) віджени. Иди, страху, на гори, на вострі, де святи*

²¹⁷⁷ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 455. – Арк. 10.

²¹⁷⁸ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 12, 37, 65.

кости, то кости всьо видів, всьо знав, але того би сі не бояв”²¹⁷⁹ та у с. Цінев Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області: “Звертаюсі до Матки Божої, до Сорок світих, до Тройці світої, аби ми були до помочи. Аби ми помогли очистити рабу Божу від страху, від болю поганого. З чого сі той біль, в’їдь, покуса узели – чи з води, чи з їди, чи з гуляня, чи з вітру, чи з сонця, чи з вогню, чи то в голові, чи в очах, чи в грудях, чи в серцю... чи в ногах, чи в руках, то я тебе заклинаю, відсилаю на гори, на пуці, на води, на скали, де сонце не догриває, де вітер не довіває”²¹⁸⁰. У с. Задубрівці Снятинського р-ну Івано-Франківської області, щоб втекла недуга, примовляли: “Від голови до ніг, з кожної жилки, з кожної нірки, на гори, на води”²¹⁸¹. Докладно перелічувались усі органи людського тіла – місця зосередження симптомів хвороби і у замовляннях, записаних С. Філіпс у с. Шипівці Чортківського р-ну Тернопільської області: “...З голови виходи, з мозку, з черепа, з чола, з бровів, з кліпок, з очей, з носа, з писку, з єшнів, з язика, з легенів, з горла, з печінки, з лежинки, з нирок, з серця, з-під серця, з желудка, з поджелудка, з ребрів, з-під ребрів, з пальців, з сугавів, з ліктів, з колін, з пазурів виходи, на гори, на скелі йди, всі страхи, всі нерви, всю хворобу, всі нещастя, все безсоння посилаю...”²¹⁸² та Є. Грицаком у с. Либохора Турківського р-ну Львівської області: “Ти поганий страшище, я тебе глядаю, чи ти в волосою, чи ти під волосям, чи ти в мозку, чи під мозком, чи ти в зубах, чи ти під зубами, чи ти в язиці, чи під язиком, чи ти в губах, чи під губами, я тебе закликаю пятьма пальцями, шестов долонев, семим язиком, восьме своїми губами, девяте Божов зірницею, іди ти там, де вітер не додуват, де сонце не

²¹⁷⁹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – Арк. 21.

²¹⁸⁰ Василечко Л. Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір’я / Л. Василечко. – Львів, 2012. – С. 168.

²¹⁸¹ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 434. – Арк. 46.

²¹⁸² Філіпс С. Воскові форми : бабки-шептухи, їхнє ремесло та роль в українській сільській громаді / С. Філіпс // Культурні грона Дністра. Мультинаціональна культурно-історична спадщина Наддністрянщини / упоряд. В. Стецюк. – Івано-Франківськ, 2001. – С. 68.

догріват, де когут не допіват, де пси не добріхуют”²¹⁸³. Подібні за змістом примовляння зафіксовані на Поліссі (с. Нобель Зарічненського р-ну Рівненської області): *“Виливаю влека мужчинськіє, жоночіє, дитячєє, коровлячіє, собачіє, курячіє з ногей, з костей, з криви, з плечей, з рукей, з очей, з мозгей, іх нервей”*²¹⁸⁴. У с. Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області причиною хвороби вважалась зла воля конкретної людини, “наслання”: *“Чи подумано, чи наслано”*, а виганялась вона *“із 77 жил, із 77 суставів”*²¹⁸⁵. Найбільш композиційно та структурно завершене замовляння-прохання пощастило записати на Покутті, у с. Стриганці Тисменицького р-ну Івано-Франківської області: *“Нечиста болесте, скажи, звідки ти приходиш: чи зі сходу, чи з заходу, чи з півдня, чи з півночі? Ти не даєш їсти, ти не даєш спати, ломии руки, ноги, голову, чоло. Чого причепилася, йди собі на гори, на скали, на ліси. Там твої тато, мама, вся твоя родина, там сій насіння, пускай коріння. А від цієї людини (ім’я) відчепися, від рук, ніг, голови і навіть пальця-мізинця. Ще раз тебе прошу: “Не муч її”, – а якщо не хочеш, я тебе буду палити вогнем і колоти мечем”*²¹⁸⁶. Тотожної структури розлогі замовляння побутували і в покутському с. Раковець Городенківського р-ну Івано-Франківської області: *“Де ти, скусо, взялася, чи ти з вітру, чи ти з поганого сну, чи ти з навчання, чи ти з зависти, чи ти з страху? Тут тобі не бувати, тут тобі не резентувати, тут тобі не в’ялити, тут тобі не сушити. Я тобі, скусо, дам три роботи: одну роботу – воду переливай, другу роботу – камінням гуди, третю роботу – вітрами шуми, я тобі, скусо, дам водицю – вмийся, рушничок – втрися, тростову паличку – підприся – звідси виберися. Іди собі, де пси не гавкають, де кури не співають, де вражі вітри*

²¹⁸³ Грицак Є. Дитина в українських народніх повір’ях і в народньому лічництві (на основі дослідів народнього побуту в селі Могільна повіту Гайсин на Поділлі і в деяких околицях Галичини) / Є. Грицак ; публ. І. Щербак // Неопалима купина. – Київ, 1995. – № 3/4. – С. 92.

²¹⁸⁴ Полесские заговоры (в записях 1970-1990-х гг.) / сост., подгот. текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. – Москва, 2003. – С. 110.

²¹⁸⁵ Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – Арк. 56.

²¹⁸⁶ Зап. У. Мовна 4 жовтня 1997 р. від Кузенко Ганни Михайлівни, 1930 р. н., уродженки с. Стриганці Тисменицького р-ну Івано-Франківської області.

гуляють, (ім'я) здоровеньку, чистеньку лиши, як її мати на світ породила...”²¹⁸⁷, поліському с. Піски Житомирського р-ну Житомирської області: “Хрещеному, молитвеному (ім'я) спалюю бешиху, вітряну, водяну, може з сонця, може з води, може з вітру, може полуднешня, може вечірашня, то я його вимовляю, спалюю, ни своїми руками, тільки я його спалюю святим вогнем, щоб воно тут не стояло, жовтої кости не ломало, синих жил не струждало, червоної крови не смоктало, білого тіла не тирало”²¹⁸⁸ та слобожанському селі Ново-Миколаївка Куп'янського р-ну Харківської області: “Господи, помози мені поворожити, переполох вилити (ім'я) хрещеному, народженому, і найдений, і напитаний, і подуманий, і погаданий, од всякої звірини”²¹⁸⁹. Лаконічні лікувальні примовки при відливанні ляку за допомогою воску зафіксовані у гуцулів (с. Тюдів Косівського р-ну Івано-Франківської області): “Як топиться віск на грані, як сіль на воді, як розходяться хмари на небі, то так ця бола має пропасти від віри хрещеної”²¹⁹⁰ та бойків (с. Верхнячка Сколівського р-ну Львівської області): “Пане страшище, щезни, пропади від дитини рщеної, породженої”²¹⁹¹. Ці приклади наочно ілюструють збереження архаїчних уявлень про хворобу як живу істоту, тілесну і матеріальну, якою вона уявляється в замовляннях чи лікувальних примовках – вокативних формулах народного цілительства, що відрізняються від замовлянь лаконічністю, відсутністю розгорнутого багатопланового наративного елемента й кінцівок-закрепок. Вокативна формула

²¹⁸⁷ Філіпс С. Воскові форми : бабки-шептухи, їхнє ремесло та роль в українській сільській громаді / С. Філіпс // Культурні грона Дністра. Мультинаціональна культурно-історична спадщина Наддністрянщини / упоряд. В. Стецюк. – Івано-Франківськ, 2001. – С. 68.

²¹⁸⁸ Боцяновский В. Ф. Заговоры против болезней, разные поверья и приметы (с. Піски Житомирского уезда) / В. Ф. Боцяновский // Живая Старина. – Москва, 1895. – Вып. 3/4. – С. 502.

²¹⁸⁹ Иванов И. Знахарство, шептанье и заговоры (в Старобельском и Купянском уездах Харьковской губернии) / И. Иванов // Киевская Старина. – Киев, 1885. – Т. 13. – № 12. – С. 737.

²¹⁹⁰ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (Замовляння). – Київ, 1991. – С. 14.

²¹⁹¹ Болтарович З. Є. Зошит № 1. 1976 / З. Є. Болтарович // Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 229. – Арк. 4.

має конкретного адресата – болячку, яка приходила, оволодівала людиною, мучила, “ламала” її, гризла. Якщо людина захворіла – це означало, що недуга увійшла у неї, обрала її своїм місцеперебуванням. Тому абсолютно природним, на думку мовця, було вступити з нею в безпосередній контакт, щоб позбутися недуги. Мета контакту – примусити хворобу покинути тіло хворого, що досягається спочатку проханням, а згодом – погрозою ²¹⁹². В наведених замовляннях і примовках стилістика вокативної формули нейтрально-емоційна – “нечиста болесте”, “боле”, “біль”, “скусо”, “покусо”, “в’їдь”, “пане страшище”, “поганий страшище”, “бідо”, “бешихо”.

Локуси та об’єкти, обрані у замовляннях чи примовках для висилання хвороби – ліси, пущі, гори, скелі, води, вітри, звірі, безлюдні місця з виразною дохристиянською семантикою (“*де сонце не догріває, де вітер не довіває*”, “*де вітер не додуват, де сонце не догріват, де когут не допіват, де пси не добріхуют*”) чітко корелювали з наступними бінарними опозиціями: свій // чужий, близький // далекий, центр // периферія. У віддалені місцини висилалася недуга і в замовлянні, записаному В. Кравченком під час процедури зливання воску на Поліссі: “*Тут тобі, болячко, ни гулять, голови не ламать, чирвоної крові не сушить. Иди собі з хати з димом і з поля з вітром на густі лози, на тринеци*” ²¹⁹³. Під час промовляння сталих лікувальних формул людина вступала в безпосередній вербальний контакт з хворобою, звертаючись до неї як до адресата. Даючи хворому напитися чи вмиватися заговореною водою, неміч прагнули змити з людини. Уявленню, що хвороба – жива істота, відповідає віра в те, що її можна умертвити ²¹⁹⁴ – “*палити вогнем і колоти мечем*”, “*спалити*

²¹⁹² Петров В. Заговоры / В. Петров // Из истории русской фольклористики. – Ленинград, 1963. – С. 97-98 ; Усачева В. В. Вокативные формулы народного врачевания у славян / В. В. Усачева // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – Москва, 1994. – С. 227.

²¹⁹³ Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині : етнографічні матеріали, зібрані В. Кравченком. – Житомир, 1920. – С. 77.

²¹⁹⁴ Петров В. Заговоры / В. Петров // Из истории русской фольклористики. – Ленинград, 1963. – С. 103.

святим вогнем” за допомогою воску, що в поширених серед народу уявленнях виступає носієм сакральної і цілющої сили вогню.

У низці замовлянь актуалізується наступна формула проведення магічної операції – “частина замість цілого”, оскільки парцелярно, а не цілісно виганялася з тіла неміч, яка у смисловому сенсі поділялася на частини, що їх творили окремі симптоми і виганяли її з окремих органів тіла обов’язково докладно перелічивши усю наявну симптоматику – *“від голови до ніг, з кожної жилки, з кожної нірки”, “від рук, ніг, голови, і навіть пальця-мізинця”, “із 77 жил, із 77 сугавів”, “з голови виходи, з мозку, з черепа, з чола, з бровів, з кліпок, з очей, з носа, з писку, з єшнів, з язика, з легенів, з горла, з печінки, з лежинки, з нирок, з серця, з-під серця, з желудка, з поджелудка, з ребрів, з-під ребрів, з пальців, з сугавів, з ліктів, з колін, з пазурів виходи”, “то в голові, чи в очах, чи в грудях, чи в серцю... чи в ногах, чи в руках”, “чи ти в волосу, чи ти під волосям, чи ти в мозку, чи під мозком, чи ти в зубах, чи ти під зубами, чи ти в язиці, чи під язиком, чи ти в губах, чи під губами”*. Це пояснюється як специфікою самої поетики, образності, ритміки заговорних текстів, що характеризується прийомом перелічення, так і узагальненим народним поглядом на спосіб позбутися хвороби, “уроків”, наслання, оскільки перелічення в народній медицині служить одним із ефективних способів лікування, коли об’єктом переліку виступають хвороби та їх прояви. Перерахування окремих симптомів недуги виступає акумуляцією-накопиченням однорідних обрядових дій.

В оцінці походження “воскового” ритуально-магічного дійства можемо погодитися з думкою канадської дослідниці Р. Ганчук, яка вважає, що традиція виливання воску репрезентує синкретичний лікувальний ритуал, котрий поєднує християнську та дохристиянську образність ²¹⁹⁵.

Метод встановлення діагнозу та лікування шляхом “виливання воску” набув поширення не лише серед мешканців материкової України та

²¹⁹⁵ Hanchuk R.-J. The Word and Wax : A Medical Folk Ritual Among Ukrainians in Alberta / R.-J.Hanchuk. – Edmonton ; Toronto, 1999. – P. 75.

українському еміграційному середовищі Канади, а й в багатьох слов'янських і неслов'янських народів, зокрема, білорусів, болгар, сербів, литовців ²¹⁹⁶.

Відомою оказіональною магічною дією у гуцулів було ворожіння за округинами воску, які залишилися після виготовлення воскових кругів. Ця технологічна операція полягала у перетоплюванні вощини та переціджуванні розплавленого воску крізь льняне повісмо на воду. За розташуванням крихт, що випали, судили про майбутнє роїння бджіл ²¹⁹⁷. На жаль, В. Шухевич, констатувавши існування цього виду керомантії, детально не зупинився на техніці виконання й не навів критеріїв оцінки його успішності чи неуспішності.

Яскравий приклад використання воску у шкідливій магії – виготовлення і проколювання вотивів у вигляді антропоморфних фігурок, яке спорадично зустрічалося на Гуцульщині. З воску, житнього хліба чи глини виліплювали фігурку особи, яку прагнули звести зі світу. Терновою чи дубовою шпичкою пробивали її наскрізь, кидали у вогонь й проказували замовляння:

*Я верчу і бю стрілу не в глину,
Лише з під голови в голову,
З під тімйи в тімйи, з під очей в очи,
В ніс з під носа, в лице з під лицьи,
В ухо з під уха, в шию з під шиї,
В гортанку з під гортанки,
В груди з під грудий, в серце з під серцьи,
В калюхи з під калюхів,
В сімдесят сім шуставок і живок,
В руки і ноги і в мочівник.*

²¹⁹⁶ Болтарович З. Українська народна медицина. Історія і практика / З. Болтарович. – Київ, 1994. – С. 32 ; Плотникова А. А Воск / А. А. Плотникова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 1995. – Т. 1. – С. 443 ; Biegeleisen H. U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogiłą / H. Biegeleisen. – Lwów, 1929. – S. 409.

²¹⁹⁷ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 5 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1908. – Т. 7. – С. 235-236.

*Там зіставай, того чоловіка (ім'я) муч, шкінай,
Кости лупай, вік коротай !*

(с. Гринява Косівського р-ну Івано-Франківської області)

Наслідком була важка хвороба, а ненадання допомоги невблаганно наближало смерть. Практикувався й інший спосіб наведення “причини” – воскову людську фігурку набивали в різних місцях, що проектувалися на відповідні органи, цвяшками і голками й потайки закопували під хатній поріг ворога, який внаслідок цих маніпуляцій від сильного болю опухав і помирав ²¹⁹⁸. Використання воскових фігурок-подоб конкретних людей у шкідливій магичній практиці базувалось на поширеному народному уявленні, що, за законами симпатичної магії, можливо нанести тілесну шкоду людині, котру ця фігурка уособлює, тобто є її ритуальним двійником.

У цьому контексті доречно зазначити, що своїми витокami керомантия сягає в глибину тисячоліть. Ще задовго до початку нашої ери в аккадських (халдейських) текстах магичних вербальних формул присутнє наступне замовляння: *“Від того, хто робить зображення з метою зашкодити людині, від лихого ока, від хвороби рота і губ, від шкідливого пиття: “Заступи дух небес! Заступи дух землі!”* Практика вчиняти шкоду ворогові шляхом проколювання голкою чи кидання у вогонь його воскової подобу була відома вже стародавнім єгиптянам, грекам (Платон) й римлянам (Тацит). За часів середньовіччя вона розповсюдилася по всій Європі, а особливого поширення набула у Франції та Англії V-XI ст. В Англії король Генріх I змушений був прийняти спеціальний закон для покарання відливачів воскових фігурок. Дивінації з воском часто фігурували як предмет розгляду у старовинних польських судових анналах, зокрема процесах проти відьом, і ще наприкінці XIX ст. активно

²¹⁹⁸ Гнатюк В. Людські фігурки з воску / В. Гнатюк // Записки НТШ. – Львів, 1919. – Т. 128. – С. 212-213 ; Франко І. Гуцульські примівки / І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 47.

використовувалися у шкідливій магії. На Україну звичай вчиняти шкоду людині за допомогою її воскового двійника потрапив з Польщі ²¹⁹⁹. Під час правління Сигизмунда II у воскобійнях та фабриках воскових свічок виробляли вотивні фігурки з воску (амулету). Навіть у середині ХХ ст. вони застосовувалися в народних ворожіннях мешканців Перемишльщини ²²⁰⁰.

На теренах Західної України дівчата практикували наступну любовну дивінацію з воском – у вогонь кидали заліплену шматком воску нитку з одягу хлопця, якого прагнули причарувати. Ці дії супроводжувалися замовлянням-порівнянням, в якому серце юнака ототожнювалося з розтопленим воском: *“Щоб тебе так за мною пекло, як пече вогонь той віск! Щоб твоє серце за мною так топилось, як топиться той віск, і щоб ти мене тогді покинув, коли найдеш той віск!”* ²²⁰¹. Подібно на Слобожанщині поширення набули магичні дії приворотного змісту з використанням воску. Магію дії (запалення на столі воскової свічки) доповнювала магія слова-замовляння: *“Шоб ото так твоє серце палало за мною, як оцей огонь палає. Як оця свічка тане, так шоб і серце твоє розтануло. І шоб ти мене тоді покинув, як оцей віск найдеш”* (с. Глинське Ізюмського р-ну Харківської області) ²²⁰². Віск у цьому контексті виступає аналогом людського (у даному випадку парубочого) серця, що тане від кохання. Оскільки тануча свіча рівноцінна людському життю, яке тане, а серце еквівалентне “емоційному”, “душевному” життю, то м’який і горючий віск осмислюється як емоційне, “сердечне” буття людини ²²⁰³. У наведеному

²¹⁹⁹ Сумцов Н. Культурные переживания / Н. Сумцов // Киевская Старина. – Киев, 1889. – Т. 24. – С. 589 ; Щурат В. Людські фігурки з воску / В. Щурат // Записки НТШ. – Львів, 1919. – Т. 128. – С. 217-218.

²²⁰⁰ Wolski K. Bartnictwo i pasiecznictwo dorzecza Sanu w XV i XVI wieku / K. Wolski // Annales Uniwersytetu M.Curie-Sklodowskiej. – Lublin, 1955. – Vol. 7. – S. 108.

²²⁰¹ Плотникова А. А Воск / А. А. Плотникова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. – Москва, 1995. – Т. 1. – С. 443-444 ; Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний / П. Ефименко. – Москва, 1874. – С. 1.

²²⁰² Коваль О. В. Нововодолазькі голосники-2 : фольклорні, етнографічні, історико-краєзнавчі розвідки / О. В. Коваль, Т. П. Коваль. – Харків, 2011. – С. 83.

²²⁰³ Новикова М. Коментар / М. Новикова // Українські замовляння. – Київ, 1993. – С. 260.

замовлянні фігурує й образ вогню, оскільки любов – це вогонь, що палає. Порівняння з вогнем у любовних замовляннях пов'язано з існуванням дифузного нерозчленованого уявлення про любов як могутню стихію вогню, гомогенністю кохання і вогню як рівноцінних, рівних за силою одухотворених істот, на які можна вплинути у бажаному для себе напрямку, вступивши з ними в безпосередній вербальний контакт. Подібні любовні ворожіння, результативність яких ґрунтувалась на беззаперечній вірі в силу симпатичної магії, характерні не лише для представниць українського, а й польського етносу²²⁰⁴.

Ритуальна роль воску знайшла яскравий у мантиці, зокрема, календарних любовних дивінаціях (святвечірніх, новорічних, щедровечірніх, купальських, андріївських), лікувальній (“вилиття воску”, яке широко застосовувалося у народній медицині – для встановлення діагнозу та зцілення дітей і дорослих від переляку, туги, сновидності, “вроків”) та шкідливій (ворожіння за окружинами воску та виготовлення й проколювання вотивів у вигляді антропоморфних фігурок у гуцулів) магії. У згаданих обрядодіях актуалізувалися різновекторні символічні функції воску – воскова свічка, якій споконвічно притаманна символіка світла, виступала проекцією вогню як чоловічого первня, пов'язаного перш за все зі сферою еротичних відносин, оскільки він виступає прямою метафорою кохання, а також аналогом, ритуальним еквівалентом людського життя та потужним магичним оберегом. Матримоніальні дивінації за участю воску були в умовах традиційного суспільства і неможливості самотійно реалізуватися в сімейно-шлюбній сфері певною підміною реальних дій щодо влаштування майбутнього, віртуальним чинником впливу на свою подальшу долю, яка у представників традиційного типу мислення завжди залежала від прихильності чи ворожості до людини хтонічних сил, дієвої допомоги агенту ворожіння з боку померлих родичів-предків внаслідок виконаної у правильний спосіб магичної практики, в обрядово

²²⁰⁴ Biegeleisen H. U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogiłą / H. Biegeleisen. – Lwów, 1929. – S. 223.

визначені терміни встановленого контакту з потойбіччям. Витоки керомантії як поширеної магічної практики сягають часу існування стародавніх цивілізацій – халдейської, єгипетської, грецької та римської; вона протривала в багатьох європейських народів усе Середньовіччя й дійшла XIX-XX ст. Історична тяглість побутування керомантичних практик в українців простежується принаймні з XVI ст.

ВИСНОВКИ

Бджільництво як явище національної духовної культури майже до середини XIX століття залишалося як для вітчизняних, так і зарубіжних дослідників практично “terra incognita”, оскільки тривалий час етнографи певним чином дистанціювалися від повноцінних студій традиційних бджолярських уявлень та вірувань. Лише з середини XIX ст. розпочалась поступова і довготривала концентрація на початках фрагментарних, а згодом більш чи менш повних відомостей, що розкривають місце бджільництва в традиційній обрядовості українців. Історіографічний розгляд наукових пошуків та знахідок середини XIX – початку XXI ст. підводить до цілком вмотивованого висновку, що українська пасічницька обрядовість, загалом привернувши до себе увагу багатьох поколінь вітчизняних та зарубіжних етнографів, все ж вивчена на сьогодні далеко недостатньо. І це перш за все стосується якісних показників її студіювання, оскільки емпіричного джерельного матеріалу (звісно, доволі різноманітного за обсягом, повнотою фіксації явищ, інформативною новизною, кутом розгляду), що вимагає систематизації та ретельного аналізу, але, водночас, є цінною фактологічною базою для нинішніх дослідників, накопичено достатньо багато. В українській етнології існує істотна прогалина щодо спеціального комплексного дослідження традиційного бджільництва всієї етнічної території як духовно-світоглядної системи, яке б розкривало національну специфіку традиційних уявлень, вірувань, звичаїв та обрядів бджолярів, візію бджільництва як явища української обрядової культури, його місце у загальній системі української обрядовості, притаманне йому універсальне загальнокультурне значення.

Комплексне дослідження символіко-семантичних аспектів українського бджільництва базується на вичленуванні трьох основних ритуальних “блоків” – своєрідних “кітів” обраної проблематики: українській народній візії бджоли включно зі статусом комахи у світоглядній традиції, історичним процесом формування інституту покровительства та визначенні ролі святих-опікунів в

українському бджільництві; його місця в системі традиційної національної обрядовості, зосібна окреслення колективного портрету пасічника на тлі минувшини, амбівалентності його постаті, сюжетно-змістового виділення та цілісного осмислення пасічницьких мотивів народного календаря (обрядових чинностей весняно-літнього та осінньо-зимового циклу); ролі продуктів бджільництва в обрядовому житті українців (світоглядних уявленнях, календарній та оказіональній обрядовості, ритуалах життєвого циклу людини, в обрядово-магічній практиці).

Бджола здавна вважалася в українців священною комахою, оточеною великою пошаною – “Божою мухою”. Витоки архаїчних уявлень про бджолу як сакральну істоту та її зв’язок з божественним началом сягають епохи неоліту і корелюють з культом богинь плодючості з класу Великих Матерів в уособленні бджоли, а отже мають дохристиянське підґрунтя. Ці уявлення, батьківщиною яких є Мала Азія, в часи індоєвропейської спільності досягли західних (Греція, Балкани) та східних (Кавказ, Індія) країн, а також проникли на територію давньої України, праслов’янське населення якої засвоїло шанобливе ставлення до бджоли, яке згодом перейняли нащадки їх міфологічної традиції – українці. Християнська аксіологія, максимально абсорбувавши міфологічні погляди попередніх епох, радикально змінила спосіб оцінки бджоли – її вартість відтепер визначалася здатністю постачати віск для потреб церкви, а християнський Творець замінив у цих віруваннях стародавні жіночі божества.

Проведений аналіз образу бджоли у народній світоглядній традиції українців кінця XIX – початку XX ст. виявив присутність у ньому як церковно-християнських, так і дохристиянської етіології світоглядних інтерпретацій, сплав яких витворив цілісну релігійно-міфологічну систему, окремі складові якої нашарувались одна на одну (зникаючі прояви аніматичного світорозуміння, хтонічні конотації – міфологічне значення бджоли як символу душі, її провидчий дар, марковані експліцитним впливом християнської ідеології спроможність бджоли підтримувати воском священний племін Господнього вівтаря, божественна природа цієї істоти, креативна роль Бога щодо комахи в етіологічних

легендах, ритуали та замовляння релігійно-магічного змісту, обрядове використання освячених предметів, архаїчного походження високий семіотичний статус комахи, що знайшов відображення у весільній обрядовості). В українській народній аксіології та господарських практиках, пов'язаних з бджолою, відобразилося домінування християнської символіки, яке витлумачуємо особливою, самобутньою нішею бджільництва в синтетичній системі народного світогляду – не лише консервацією віковичних традицій та архаїчних реліктових вірувань, а й винятковою його відкритістю до сприйняття книжної культури, яка творилась під впливом християнської доктрини.

У процесі історично тривалого формування та засвоєння християнських аксіологічних орієнтацій в межах християнського пантеону інституалізувались особливі функції святих та викристалізувалось поле їхньої діяльності – галузева спеціалізація, що знайшла адекватне відображення в народних уявленнях. Виникнення інституту покровителів українського бджільництва серед християнських святих відбулося не раніше XI-XII ст. Ними стали святі Олексій, Зосим та Саватій шляхом накладання на існуючий дохристиянський календар святкування днів пам'яті християнських святих у церковному календарі й отримання ним додаткових конотацій, їх співпадіння з традиційними датами виставки бджіл із зимових схованок, а також контамінації кількох образів святих, день пам'яті яких співпадав календарно.

Народна візія особи пасічника, поширена в рамках доіндустріального суспільства, була виявом амбівалентності традиційного підходу соціуму до оцінки його особи. З одного боку повсюдно спостерігалось шанобливе ставлення до бджолярів, оскільки в народі вважали, що бджільництвом випадає займатися лише наділеним високими моральними якостями особистостям, а спілкування з бджолами облагороджує, схиляє до спокою та розсудливості, полегшує розуміння закономірностей, які лежать в основі функціонування природи і людського світу. Пасічники з діда-прадіда користувалися у селянському середовищі великою повагою як чесні, сумлінні, працелюбні та добропорядні люди, що в кінцевому підсумку й визначило їх традиційно високий статус морального авторитета в

межах сільської громади. З іншого боку, оскільки система народних світоглядних установок поєднує в собі водночас божественне та демонічне, окремих представників цієї досить замкнутої професійної корпорації як ритуальних спеціалістів народна уява ототожнювала з володарями певних езотеричних знань – чаклунами.

Важливим у контексті виділення та всебічного дослідження пасічницьких мотивів українського народного календаря, було розкрити семантику, глибинний сенс, внутрішнє наповнення, призначення та організацію цілого комплексу календарної ритуалістики, який розпадається на два великі календарні періоди – весняно-літній та осінньо-зимовий, що охоплюють собою весь природний та господарський цикл від весняного пробудження до зимового замирання. Основними ритуально місткими подіями пасічницького календаря та його серцевинними структурно-семантичними компонентами, що забезпечують циклічне календарно-обрядове оновлення/відтворення світу, визначено дні відзначення св. Євдокії, Теплою Олексія, преп. Зосима, Вербної неділі, Великодня, св. Юрія (локальні ритуальні дії на Буковині, спрямовані на захист від відьом як демонологічних персонажів, що забирають “ману” у бджіл), Трійця, пр. Іллі – весняно-літній період; Друга Пречиста, зачаття св. Ганни, різдвяно-новорічні свята як ключова точка осінньо-зимового календарного циклу з їх домінантними мотивами контакту зі світом померлих і магією першого дня, щасливого початку, прогнозування пасічницького благополуччя в новому році, Стрітіння – осінньо-зимовий цикл. Усі вони пов’язані з трьома базовими концептами: великого приплоду бджіл, достатку меду, безпеки та здоров’я комах, а отже реалізуються головно у трьох основних семантичних аспектах – продукуючих, апотропеїчних та табуйованих дій. Деякі ритуали представляють собою прямі чи трансформовані залишки дохристиянських вірувань, більшість інших зумовлені впливом християнської традиції, а разом витворили симбіоз церковно-християнських та народнозвичаєвих світоглядних інтерпретацій і уклалися у синкретизовану релігійно-міфологічну систему.

Дослідження системи оказіональної пасічницької обрядовості українців показало, що до неї входить комплекс дій та регламентацій, спрямований на вибір та підготовки місця для майбутньої пасіки, набуття бджіл у власність (шляхом купівлі, отримання в подарунок чи спадок, знахідки або самостійного прильоту комах до оселі, крадіжки), магичні способи успішного ведення пасічницького господарства – засоби, орієнтовані на успішне розведення комах, весняний випуск із вуликів, запобігання втеч роїв у чужі пасіки, захист від наврочень та нападів чужих бджіл, швидке розмноження і принесення щедрого медовзятку, а також ритуальні особливості похорону пасічника, спрямовані на подальше збереження бджіл у господарстві. Магічні способи успішного ведення пасічницького господарства великою мірою ґрунтуються на застосуванні замовлянь, що є найархаїчнішим видом фольклорних текстів, які відображають рівень свідомості людини на ранніх стадіях її розвитку та важливою складовою української світоглядної традиції загалом. Для замовлянь, пов'язаних з забезпеченням успішного функціонування пасічницького господарства, перш за все характерна внутрішня обґрунтованість, цілісність, цілеспрямованість на досягнення конкретного практичного результату, дуалістичне сприйняття комах, що висвічує накладання на світоглядну матрицю двох різночасових пластів – архаїчних народних вірувань, в яких бринять приглушені нотки первісних теротеїстичних уявлень та темпорально пізнішої християнської ціннісної орієнтації.

Як універсальний ритуальний символ головний продукт життєдіяльності бджіл – мед протягом тривалого історичного періоду “вріс” у живу тканину календарної та родинної обрядовості українців. Розгляд символічної функціональності меду виявив високий ступінь його ритуальної “залученості” в контексті календарної звичаєвості українців й наявність у нього стійкого кола полісемантичних значень. У різдвяних святкуваннях мешканців багатьох етнографічних районів України актуалізувалася різновекторна семантика меду, що виступав універсальним символом солодкості та лагідності, медіатором з потойбічним світом, що набував важливого обрядового значення як компонент

поминальної куті – жертви предкам, яких “годували” на Святвечірній трапезі, набував цілющих властивостей і сакрального характеру внаслідок перебування на Святій вечері, а у Карпатах – конотації приворотного засобу. У ситуації розмежування простору під час традиційних обходів господарств на I та II Святвечір мед фігурував як апотропей, культурний символ, що номінував межі “свого”, впорядкованого присутністю людини простору, один із засобів відновлення світового порядку в моменти космологічної неупорядкованості на стику старого й нового року. Приворожувальна функція меду виявлялася і у великодній дівочій мантиці за його участю, заснованій на принципі імітативної магії. Первини меду, які на Великдень, в свято Маковея та Спаса приносили до храмів для освячення, роздавали родичам та сусідам, первісно не призначалися для споживання людей, а вважалися долею богів та інших представників антисвіту, яких прагнули умилостивити піднесенням дарів-символів, сподіваючись від них навзаєм отримати необхідні для повноти життя щедроти. Посередницька роль меду у нав’язуванні стосунків, періодичних контактів з насельниками потойбічного світу яскраво виявилась у практиці щорічного святкування храмових свят у формі громадських частувань за участі основної поминальної страви, що на Середній Наддніпрянщині та Поліссі не випадково отримали назву “медів” й носили виразний поминальний характер.

У родильно-хрестинній обрядовості українців мед виконував низку ключових символічних функцій, що взаємно корелювали між собою – ритуального очищення матері та немовляти після пологів як “нечистого” фізіологічного акту, символічної інкорпорації дитини та реінкорпорації матері до людської спільноти після їх спільного перебування у лімінальній ситуації народження, стані ритуальної смерті; соціалізації новонародженого, сприяючи набуттю ним соціально важливих рис характеру, володіння якими в подальшому мало на меті полегшити його повноцінне влиття в соціум і встановлення стабільних відносин з оточенням; фактора символічної номінації, ідентифікації та маркування біологічної статі, як міфологічного символу, наділеного магичною спромогою позитивно впливати на подальшу долю і весь життєвий сценарій немовляти;

споживанням меду як символом плідності забезпечувалось і подальше збереження фертильності породіллею як жінкою дітородного віку.

У контексті дослідження символічної ролі меду в обрядово-ритуальному комплексі українського весілля вповні розкрилося ціле віяло його обопільно пов'язаних між собою семантичних конотацій: як універсального символу солодкості з вітальною, еротико-фертильною та магічно-примножувальною семантикою; як медіатора між людським й потойбічним світами, що налагоджував обопільні контакти їх представників в обрядово визначені терміни, а також поміж різними соціальними станами й віковими етапами життя людини; як дієвого апотропея, що виявлялися на різних етапах його розгортання, в “тексті” різних структурних та семантичних кодів. Мед у весільному ритуалі, що одночасно був дійством посвяти молоді у доросле життя, брав участь у ритуальній “переробці” наречених, у жертвоприношенні божествам, що “відали” домашнім ладом і забезпечували настання сімейної гармонії, у символічному переході ініційованих крізь смерть та відродженні до нового життя, спілкуванні із предками, що виступали подавцями основних життєвих благ. На різних етапах весільного дійства спільне споживання меду молодятами виступало способом символізації тих ритуальних перетворень, яких вони зазнавали в ході його поступового розгортання. До них належали громадське санкціонування вперше публічно висловленого шлюбного вибору під час заручин, підготовка до емоційного та сексуального єднання молодят під час вінкоплетин та шлюбної церемонії, закріплення пошлюбними з'єднувальними обрядами з участю меду спілки двох осіб, господарської та сексуально-емоційної злуки повінчаних, зустріч молодих батьками та фінальна частина весільних обрядів з завиванням молодої, що, символізуючи набуття нових соціальних ролей та зв'язків, на парадигматичному рівні сприймалися як наділення долею й маніфестували завершення ініційних випробувань та ритуальної “переробки” основних героїв ритуалу, зокрема, переходу молодої у статево-вікову групу заміжніх жінок та створення нової сім'ї як окремої ланки у структурі сільської громади. Під час проведення весільного ритуалу актуалізувалася і символічна функція меду як носія охоронних конотацій,

що захищав внутрішній простір людини від виявів усього зовнішнього як чужого та небезпечного.

Окрім інших, семантичне поле весільного ритуалу включало у свою площину активне функціонування еротичного “медового” фольклорного коду, який “прочитується” на усіх етапах українського весілля (з різною силою вияву та змістом знакового навантаження) – під час проведення заручин, коровайницького дійства, обряду вінкоплетин, церемонії підготовки до шлюбного благословення молодих (розплетини, виряджання до вінця, частування медом після шлюбу), зустрічі молодих як повинчаної пари, весільної гостини у молодої, поїзда молодого по молоду, обряду комори та наступної перезви, покривання молодої. Але якщо на початковій стадії весілля у фольклорних текстах простежуються насамперед еротично забарвлені паралелі, завуальовані натяки, еротичний присмак і підтекст, непрямі алегорії, то у перезв’янських піснях ритуальна насиченість меду як еротико-сексуального маркеру сягає апогею, як і власне вакхічно-еротичний настрій самого весілля, кульмінація якого виявляється у фінальній оргіастичній частині цього драматичного дійства.

Вкорінена у далекому минулому, традиція обрядового вживання меду у похоронно-поминальних чинностях продовжувала підтримуватись українцями у XIX – на початку XX ст., а в редукованому й частково модифікованому вигляді дійшла до сьогодення. Наслідком проведеного дослідження стало виявлення інтенсивної ритуальної насиченості меду в похоронно-поминальній обрядовості українців, для якої характерна поліфонія смислів. По-перше, практика пожертвувань меду померлим у вигляді обрядового “годування” душі (протягом перебування мерця вдома, під час прощальної церемонії в храмі, дорогою до кладовища й на самому кладовищі, на поминальному “обіді”), розвинулася під певним впливом традиційних народних поглядів на бджолу як уособлення людської душі, а отже доцільності вживання меду для її поживи. По-друге, мед виконував у похоронному ритуалі важливу люстраційну функцію, будучи семантично спрямованим на досягнення катарсису його головним “персонажем”, очищаючи і звільняючи душу від вчинених протягом життя гріхів. По-третє, мед

відігравав роль медіатора між Землею та Небом, світом та антисвітом, живими і мертвими – спожите живими “за поминання душі” неодмінно поверталось померлому на “тому” світі. На поминальній трапезі та при випровадженні покійника на цвинтар як символічний локус “того” світу мед виступав символом звершення й констатації зміни його статусу та відродження його до нового посмертного буття. У похоронному обряді як ритуалі переходу виявлялася медіативна семантика меду як продукту, наділеного міццю відновлення життя і виведення його на новий ієрархічний щабель у віковичній тріаді “життя-смерть-життя”. “Годування” душ померлих медом, присутніх, за народними уявленнями, на обрядовому “обіді”, з метою забезпечити здоров’я і благополуччя живих та нейтралізувати можливі прояви недобррозичливості з їх боку, відбувалося й під час проведення індивідуальних та календарних поминань, які своїми витокami сягають дохристиянської доби.

У традиційних віруваннях українців знайшли вияв і важливі міфологічні конотації воску як одного із “першотворінь”. У витоків пошанування воскової свічки лежить давній культ вогню з його амбівалентною природою – повагою та страхом з поклонінням вогню спочатку як Богу, а з часом – як символу божественної сили, знаку світла, світлоносного начала, спроможного подолати темні сили Зла. Архаїчна символіка воску полягала в уособленні ним вищої жертви небу та душам предків, а полум’я воскової свічки первісно було знаком сонця, проекцією сонячного проміння, тому запалена свічка в дохристиянських ритуалах викликала родючість та сезонне оновлення природи. З утвердженням християнства воскова свічка увійшла в усі ритуали церкви. Свічки (різдвяні, стрітенські, великодні, спасові) у християнській ідеології набули значення головного символу, незамінних культових предметів, що уособлювали діалог людини з Богом, святими, ангелами.

Багатовікова слов’янська традиція ритуального використання воску у розгорнутій обрядовій формі збереглася до XIX – початку XX ст. у народній звичаєвості українців – святкуванні календарних урочистостей та обрядів життєвого циклу людини (родильних, весільних, похоронно-поминальних), а у

модифікованому вигляді – донині. Студії ритуального застосування воскових свічок у календарній звичаєвості виявили їх надзвичайно високий статус в обрядовому житті українців, передусім відзначенні Різдва, Йордану, Стрітєння, Чистого четверга, Великодня, Спаса та інших річних календарних святкувань. У різдвяних обрядодіях знайшли вияв ритуальні функції свічки як проєкції сонця, медіатора поміж земним та потойбічним, оскільки насамперед актуалізувалась поминальна семантика свічі на Святій вечері, а також в якості символічного аналога людського існування виступала засобом ворожінь на визначення подальшої долі. Рольові функції йорданських (“трійць”), стрітенських, страсних та меншою мірою спасових свічок з їх значним апотропейним та катартичним потенціалом, високим семіотичним статусом, медіативним спрямуванням – достатньо універсальні (захист від грому, блискавиці, бурі та граду, а також зупинення пожежі, охорона від нечистої сили, вроків, недуг, вкладення до рук умираючих, поминання померлих, участь у чаклуваннях). Дохристиянського походження архаїчне пошанування вогню воскової свічки як живої істоти, часточки сонця в ритуалі її “весілля” здійснювалося на свято Семена у деяких етнографічних районах України (Середня Наддніпрянщина, Буковина).

У контексті родильної ритуалістики яскраво виявляється полісемантична варіативність воску в обрядовому житті українського селянства. Тут і медіативні властивості: забезпечення переходу породіллі до нового життєвого статусу – статусу матері, тобто благополучного протікання пологів з метою полегшити родові муки, прихилення небесного заступництва для майбутньої матері та її немовляти, оскільки семантичне поле воскової свічки як ритуального символу світла, проєкції небесного вогню включає в себе архаїчну оберегову функцію магічної охорони і порятунку; тут і символічне ототожнення воскової свічки водночас з вогнем та світлом – її запалення як еманациї душі, духу в певному сенсі символізує запалення самої “іскри” життя, кладучи початок індивідуальному людському існуванню, а згасання синонімічно смерті; тут і актуалізація семантики духовного світла та небесної благодаті, потужних люстраційних можливостей в обрядовій ситуації очищення (освячення) за допомогою горючої свічки породіллі

після пологів, а також обрядового призначення як жертвенного предмета Богу та вищим небесним покровителям людини.

Студіювання обрядової ролі воскової свічки у тексті українського весільного ритуалу виявило її поліфункціональне семантичне навантаження, що концентрує в собі багатоаспектні знакові контексти різних його компонентів. У ході проведення коровайницького ритуалу творення світу знайшли втілення парна семантика свічок як відповідника жіночого ества, кодове призначення свічки як медіатора між Чоловічим та Жіночим, символу людського буття, ритуального еквіваленту самої людини, її земного існування, поєднання їх доль в одне ціле, катализатора еротичної енергії, знаку універсальної ідеї достатку, прокреації, магічного захисту виконавців обрядодій, пожертву давнім божествам – охоронцям шлюбних взаємин. У супроводі весільного “поїзда” на перший план виходить апотропеїчна функція свічки в складі світилчиного букету, що слугував для його учасників на чолі з молодим магічним оберегом від можливих підступів зловорожих людських й надлюдських сил, що чатували на них у сфері Чужого. Кульмінацією семантичної мультифункціональності воску є обряд злучування свічок як смислова домінанта весілля, що на глибинно-міфемному рівні символізувало злуку двох життів воедино; у весільному церемоніалі воно служило обрядовим підґрунтям для створення подружньої спілки, об’єднувало молодих у спільне родинне вогнище, було формою набуття ними нових ланок родинних зв’язків. Запалені воскові свічки як втілення сакрального вогню, символи життя уособлювали магічну силу ритуальної злуки молодят, їх випробування вогнем. Вогонь-носій запліднюючої сили Сонця у вогні свічки втілював ідею фертильності, а в обрядовому контексті був пов’язаний з культом фалічних божеств і символізував тілесну злуку молодят і ствердження їх репродуктивної потуги як шлюбної домінанти. В ході проведення ритуалу актуалізувалася архаїчна оберегова, люстраційна функція стихії вогню, магія ритуального очищення, покликаною захистити молодих від зазіхань недобррозичливців на їх подружнє життя, спровокувавши розлуку, зраду чи смерть когось з подружжя. В екзистенціально визначальний момент весілля – сидіння молодих як лімінальних

осіб на посаді, що символізував своєрідне ініціативне випробування, іспит на фізичну, моральну та соціальну зрілість, полум'я весільних свічок як аналога буття, відповідника людської душі, репрезентанта молодих відіграло доленосну роль в сенсі проєкції яскравості їх горіння на усю подальшу життєву долю пошлюблених. Світоглядною підставою весільних ворожінь є поширене в народі уявлення, що душа людини – прямий корелят вогню запаленої вінчальної свічки, а тому вона виступає в ролі основного провісника людської долі.

Воскова свічка як проєкція небесного вогню, сонця та світла, носій його оберегової й очищувальної сили, спроможної проливати світло на вчинені за життя гріхи й допомагати очищенню та звільненню душі від їхнього тягаря, відіграла значну роль у тексті українського похоронного ритуалу, який обрядово оформлював фінальний акт життєвої драми – агонію й настання смерті, перебування померлого вдома, прощання з ним та нічні чування, похоронну церемонію, церковне відспівування, погреб, післяпохоронний “обід”, а також індивідуальні та календарні поминання. У згаданих обрядодіях актуалізувалась мультифункціональна семантика воску: полум'я свічки як аналогу людського життя, відповідника душі, що перебуває у тілі, а по смерті покидає його; медіатора між земним та небесним, з потойбіччям й душами предків, каталізатора процесів переходу в момент проходження людиною послідовних ступенів посмертного буття, світоча й провідника душ померлих до місць їх вічного спочинку, який полегшує смертні муки людини, а душі останньої – вихід з тіла, після чого освітить шлях “на той світ” (свічка в руках мерця, світло “провідничок” у чині похорону); символу світла, світлоносного начала, що забезпечує його повноцінний зір на противагу сліпоті як лімінальній характеристиці мерця загалом. Важливим у цьому обрядовому контексті є також усвідомлення охоронної семантики воску як ритуального символу світла, свічки як уособлення водночас катартичної й спопеляючої міці вогню, покликаною захистити померлого від підступів нечистої сили, зокрема у практиці “стерегти” душу із світлом запалених свічок, а живих – від магічного подиху смерті, носієм якої виступає сам мрець. Усі ці акти ґрунтуються на люстраційній силі вогню, яка настільки велика, що перебиває злу

усі канали доступу до людини. Тому запалення світла воскових свічок (у руках покійника, поблизу нього, відвідування мерця зі свічкою, їх присутності в хаті під час і після похорону та на цвинтарі) було ритуальною серцевиною усього масиву народних охоронних магічних засобів, широко застосовуваних у похоронно-поминальній обрядовості українців.

Порівняльно-етнологічний аналіз бджолярської обрядовості українців виявив як локальні риси окремих уявлень та вірувань, так і загальноукраїнську світоглядну матрицю духовного феномену бджільництва, обумовлену особливостями вітчизняного історико-культурного розвитку. До перших належить скроплювання бджіл свяченою водою на Щедрий вечір (Покуття, Бойківщина, Підляшшя); годування комах свяченою паскою (Гуцульщина, Закарпаття); пріоритетне покривання молоді в оселі пасічника (Середня Наддніпрянщина, Слобожанщина, Полісся); перевірка бджолами дошлюбних моральних принципів молодят (Лемківщина); залежність домашнього щастя від пасіки (Покуття, Гуцульщина, Бойківщина, Закарпаття); св. Зосим і Саватій як опікуни бджіл (Середня Наддніпрянщина, Слобожанщина, Південь, Східне Поділля, Полісся); наявність в народному демономіконі образу чорта-пасічника (Західне Поділля, Покуття, Надсяння, Опілля, Волинь); пасічницькі ворожіння на другий день Різдва (Опілля, Волинь); пасічницького змісту щедрівки (Покуття, Лемківщина); ключове місце меду в цілому масиві різдвяно-новорічної обрядовості (Карпати, Покуття, рівнинне Закарпаття, Волинь); традиційні обходи господарств з медом на другий Святий вечір (Бойківщина, Західне Поділля, Волинь); дівочі великодні приворожування парубків за участю меду (Покуття, Гуцульщина); посвячення меду на Маковея (Бойківщина, Середня Наддніпрянщина, Надсяння, Покуття, Волинь і Волинське Полісся); побутування архаїчного терміну “мед” на позначення храмового свята з обов’язковим частуванням медом як поминальною стравою (Середня Наддніпрянщина, Полісся); обрядове частування медовою горілкою на хрестинах, що знайшло вияв у хрестинних піснях (Поділля, Лемківщина); участь воскової свічки у святвечірніх обходах господарств (Гуцульщина, Лемківщина, Західне Поділля, гуцульсько-бойківсько-покутське

пограниччя), у календарних обрядах Спаса (Гуцульщина, Бойківщина, Полісся, Середня Наддніпрянщина, Поділля) та Семена Стовпника (Середня Наддніпрянщина, Буковина), дитячих ініціаційних обрядах (Буковина), весільних обрядах виготовлення короваю (Середня Наддніпрянщина, Поділля, Полісся), дівич-вечора (Слобожанщина, Середня Наддніпрянщина) та злучування свічок (Середня Наддніпрянщина, Слобожанщина, Полісся), похоронній звичаєвості – у вигляді сточка (Покуття, Гуцульщина, Буковина) та провідничок (Середня Наддніпрянщина, Південь, Слобожанщина, Полісся).

Загальноукраїнські риси демонструють народні уявлення та легенди про бджоли як Божий витвір, їх прирівнювання за рядом ознак до людини, наближеність до найближчого домашнього оточення пасічника, ритуали та замовляння релігійно-магічного змісту, пов'язані з комахою, міфологічне значення бджоли як символу душі, розгляд св. Олексія як опікуна бджільництва, амбівалентність постаті українського пасічника, вірування у негативний вплив на бджіл власників “лихого” ока, виділення пасічницьких мотивів народного календаря й функціонування загальноукраїнського пасічницького календаря (св. Євдокії, Теплою Олексі, Благовіщення, св. Зосима і Саватія, Вербна неділя, Великдень, Трійця, св. Іллі, Зачаття св. Ганни, Святвечір, Різдво, Йордан, Стрітєння), оказіональна пасічницька обрядовість.

Зіставлення даних польових та літературних джерел стосовно обрядових аспектів традиційного бджільництва мешканців України та деяких слов'янських (й ширше європейських) країн виявляє риси значного сходження (сакральний статус бджоли, легенди про Божественну природу комах, їх серединна локалізація на стовбурі Світового дерева, народне уявлення бджоли як душі та провісниці смерті у сновидіннях, табу на вбивство бджіл, привілейоване становище та належність до родини пасічника, участь у сімейних святкуваннях, мотив розмноження бджіл у колядках, необхідність продажу комах перед смертю пасічника та пробудження їх у день похорону, окремі ритуальні дії на Благовіщення, Зачаття св. Ганни, Святий вечір, участь продуктів бджільництва у родинній обрядовості – меду у деяких родильних, весільних та поминальних

обрядках та воскових свічок в обрядовості Стрітєння та керомантичних практиках). Витоки цієї конвергентності, що засвідчує міжєтнічні, головним чином міжслов'янські зв'язки, паралелі та взаємовпливи, на нашу думку, криються в архаїчній спільнослов'янській та загальноєвропейській підвалині базових світоглядних концептів, спільності генетичних джерел чи багатолітніх культурних контактах.

Дослідження світоглядно-обрядового аспекту українського бджільництва, внеску вітчизняних пасічників у скарбницю національних духовних надбань, – має вагоме значення для висвітлення багатовікових традицій українського етносу. Традиційність є підґрунтям пошуків Україною свого місця у сучасному духовному контурі Європи, у якій кожен народ вирізняється й цінується своїм етнічним колоритом.

SUMMARY

The complex research of symbolic and semantic aspects of Ukrainian apiculture is based on separation of three fundamental ritual “units” — a sort of “whales” of the given range of problems: folk Ukrainian vision of a bee along with an insect’s status in a worldview tradition, historical process of developing the institute of patronage and defining the role of patron saints in Ukrainian apiculture; its place in a system of traditional national ritualism and, in particular, outlining the general portrait of an apiarist against the background of the past, as well as ambivalence of his character, narrative and conceptual accentuation and integral conceptualization of apiarian motives of the folk calendar (ritual activities of spring-summer and autumn-winter cycles); role of apicultural products in the Ukrainians’ ritual life (worldview visions, calendar and occasional ritualism, rituals of human life cycle, magic ritual practice).

The origins of the archaic vision of a bee as a sacred creature and its connection to the Divine reach the Neolithic age and correlate with the cults of fertility goddesses of the Great Mothers class incarnated into a bee — and thus, they have pre-Christian grounding. The Christian axiology has radically changed the way a bee is seen — its primary value has become the ability to supply wax for a church, and the Christian Creator has replaced the ancient feminine goddesses. The conducted analysis of a bee’s image in a folk worldview tradition of the Ukrainians of the end of the 19th – beginning of the 20th c. has discovered presence of both Christian-church worldview interpretations and that of pre-Christian etiology, and this mix has created the integral religious and mythological system with stratification of its separate elements (the disappearing manifestations of anima world perception, chthonian connotations – mythological value of a bee as symbol of a soul, its gift of providence, marked by the explicit influences of Christian ideology: bee’s ability to use wax for maintaining the sacred flame of the God’s shrine, divine nature of this creature, creative role of God with respect to the insect in the etiological legends, rituals and spells of religious and magical sense, ritual use of the consecrated objects, high semiotic status of an insect with an archaic origin, having found its reflection

in wedding ritualism). In the process of historically long-lasting development and adoption of Christian axiological orientations in terms of Christian pantheon, the peculiar functions of the saints have institutionalized, and the field of their activity – the market position, having found its adequate reflection in folk visions, has distilled out. The emergence of the institute of patrons of Ukrainian apiculture among the Christian saints took place in the 11-12th c. at the earliest. The new patrons were St. Alexius, St. Zosimus and St. Savvatus and they acquired this status by appending the existing pre-Christian calendar with the commemorative days named after Christian saints in a church calendar, after what it received additional connotations. These days coincided with traditional dates when the bees were taken out of their winter accommodations, mixed with several images of the saints whose commemorative days were on these dates.

The research of traditional bee-keeping rituals proved ambivalence in the approach of the peasant majority to the evaluation of a bee-keeper – he was respected as a person of high moral qualities and at the same time people were a little afraid of him as of the bearer of certain exoteric knowledge. The most ritually intense events of the apiarian calendar and its core structural and semantic components, assuring cyclic calendar and ritual renovation/recreation of the world were the days of St. Eudokia, St. Alexius, the Day of Annunciation, St. Zosimus, the Eulogy of the Theotokos, the Holy Thursday, the Easter, Day of St. John the Baptist, St. Elijah, the Procession of the Venerable Wood of the Life-Creating Cross of the Lord, the Transfiguration of Jesus (spring-summer cycle) and the Days of the Nativity of the Most Holy Mother of God, St. Savvatus, St. Andrew, Conception of St. Anne, the Christmas Eve, the Christmas, the Eve of Epiphany, the Epiphany, the Presentation of Our Lord (autumn and winter cycle). All of them are related to three basic concepts: high breed of bees, wealth of honey, safety and health of insects, and, thus, they are implemented mainly in three major semantic aspects – producing, apotropaion and tabooed actions.

The main products of bees' life activity – honey and wax – firmly “grew” into a live tissue of calendar and family customs as the universal polysemantic ritual symbols. Honey is an important ritual symbol in calendar and family ritualism. There is a steady circle of its polysemantic definitions – a symbol of sweetness, fertility (with

congratulatory, erotic and fertile, as well as magically multiplying semantics) and gentleness, mediator with another world, sacrifice to the deceased ancestors, medium of healing properties, love potion, bearer of protective connotations and powerful purifying substance. It has been found that folk visions were influenced by mythological connotations of wax as one of “first creations”. The symbolatry of wax candle has its origins in the ancient cult of fire with its ambivalent nature – respect and fear with worship for fire as a God, and later – as a symbol of the Divine power, sign of light, light-bearing source, capable of overcoming the dark forces of the evil. The archaic symbolism of wax consisted in the supreme offering to the heaven and the souls of ancestors, and the flame of wax candle was a sign of sun, the sun beams projection. With consolidation of Christianity, the wax candle became a part of all church rituals, and in the Christian ideology the candles from Christmas, Presentation, Easter, Transfiguration acquired the meaning of an important symbol, cult objects, incarnating the dialogue of a man with the God, saints and angels. Many centuries of Slavonic tradition of ritual use of wax in the extended ritual form were preserved till the 19th – early 20th c. in the Ukrainians’ folk ritualism – celebration of calendar festivities and rituals of human life cycle (birth, wedding, funeral and commemorative), and they still exist in a modified form. The ritual functions of wax candles in folk ritualism – as a mediator between the earthly and the unearthly, symbol of transition to new living status, symbol of human life, symbolic analogue of a human, bearer of apotropaion and cathartic potential – purification of humans and of the deceased soils from the impurity of sin.

The comparative etiological analysis of apiarian ritualism of the Ukrainians has found both local feature of separate visions and beliefs: sprinkling of bees with consecrated water on the Eve of Epiphany (Pokuttia, Boykivshchyna, Podlachia); feeding insects with consecrated Easter bread (Hutsulshchyna, Transcarpathia); priority covering of bride’s head in the apiarist’s house (Middle Dnieper Ukraine, Sloboda Ukraine, Polissia); dependence of family happiness on the apiary (Pokuttia, Hutsulshchyna, Boykivshchyna, Transcarpathia); St. Zosimus and St. Savvatus as patrons of bees (Middle Dnieper Ukraine, Sloboda Ukraine, Eastern Podillia, Polissia); presence, in the folk demonomicon, of the apiarist devil’s image (Western Podillia, Pokuttia, Nadsiania,

Opillia, Volyn); key place of honey in the entire range of Christmas and New Year rituals (Carpathians, Pokuttia, lowland Transcarpathia, Volyn); traditional farmstead rounds with honey on the Eve of Epiphany (Boykivshchyna, Western Podillia, Volyn); marriageable girls' Easter honey charming of young men (Pokuttia, Hutsulshchyna); consecration of honey on the Day of Procession of the Venerable Wood of the Life-Creating Cross of the Lord (Boykivshchyna, Middle Dnieper Ukraine, Nadsiania, Pokuttia, Volyn and Volyn Polissia); usage of the archaic term "honey" ("med") to denominate the Dedication day with mandatory tasting of honey as a sympathy meal (Middle Dnieper Ukraine, Polissia); participation of wax candle in Christmas Eve's farmstead rounds (Hutsulshchyna, Lemkivshchyna, Western Podillia, Hutsulshchyna-Boykivshchyna-Pokuttia borderzone), wedding rituals of making wedding bread (Middle Dnieper Ukraine, Podillia, Polissia), bridal party (Sloboda Ukraine, Middle Dnieper Ukraine) and pairing of candles (Middle Dnieper Ukraine, Sloboda Ukraine, Polissia), funeral rites – as special funeral candles as a stochok (Pokuttia, Hutsulshchyna, Bukovyna) and a providnychka (Middle Dnieper Ukraine, South, Sloboda Ukraine, Polissia) and all-Ukrainian worldview matrix of apiarian spiritual phenomenon. It was stipulated by peculiarities of national historical and cultural development (folk beliefs and legends of bees as a God's creation, their equating, according to a range of signs, to a human, proximity to the closest family circle of the apiarist, rituals and spells of religious and magical sense, related to an insect, mythological meaning of a bee as a symbol of soul, regarding St. Alexius a patron of apiculture, ambivalence of character of Ukrainian apiarian, believing that people with "evil eye" have negative impact on bees, separation of apiarian motives of the folk calendar and usage of all-Ukrainian apiarian calendar (Days of St. Eudokia, St. Alexius, the Day of Annunciation, St. Zosimus and St. Savvatius, the Palm Sunday, the Easter, the Trinity Sunday, St. Elijah, Conception of St. Anne, the Christmas Eve, the Christmas, the Epiphany, the Presentation of Our Lord), occasional apiarian ritualism.

While comparing the data, of field and literary sources, on the ritual aspects of traditional apiculture of the residents of Ukraine and some Slavonic (and, in the broader sense – European) countries, we detect a considerable range of common features (a bee's sacred status, legends on the insects' Divine nature, folk vision of a bee as a soul and

forerunner of death in dreams, tabooed killing of bees, privileged position and belonging to the apiarist's family, participation in family festivities, motive of bees' breeding in Christmas carols, the need of selling the insects prior to the apiarist's death as well as their awakening on the funeral day, separate ritual actions on the days of the Annunciation, Conception of St. Anne, Christmas Eve, usage of apiculture products in family rituals – honey in some birth, wedding and funeral rites, and wax candles in the ritualism of the Day of the Presentation of Our Lord and ceromancy practices).

The research of worldview and ritual aspect of Ukrainian apiculture, contribution of national apiarists into the depository on national spiritual acquisitions have an important value for outlining many centuries of traditions of the Ukrainian ethnos. Traditions are the basis for Ukraine's search of its place in modern spiritual contour of Europe in which each people is distinguished for its own ethnical colouring.

ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

АРХІВНІ ДЖЕРЕЛА

Архів Інституту народознавства НАН України

1. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 213 (Гонтар Т. Польові матеріали про народне харчування (Львівська та Івано-Франківська обл.). 1974 р.
2. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 214 (Гонтар Т. Польові матеріали про народне харчування у с. Гнила Турківського р-ну Львівської обл.). 1974 р.
3. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 221 а. – 76 арк. (Весільні пісні села Рекшин Бережанського району Тернопільської області. Запис, впорядкування текстів і примітки Б. Чепурка. Нотація М. Чудака).
4. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 222 (Гонтар Т. Бойківська етнографічна експедиція). 1975 р.
5. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 229 (Болтарович З. Є. Зошит № 1. Зошит № 2). 1976 р.
6. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 234б (Пісні весільного обряду с. Любеля. Зап. М. М. Чудак).
7. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 в. – Т. 4 (Колтатів С. Знання та вміння вільховеччан. Медицина вільховеччан).
8. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 г. – Т. 5 (Колтатів С. Релігійне життя вільховеччан).
9. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 і. – Т. 10 (Колтатів С. Весілля у с. Вільхівці над Дністром).
10. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 і. – Т. 10 (Колтатів С. Смерть та похорон у Вільхівці).

11. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 239 к. – Т. 11 (Колтатів С. Сільськогосподарсько-релігійний календар вільховеччан або ж рік у обрядах, звичаях, обичаях, ворожіннях, віруваннях, роботах та розвагах).
12. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 242 а. – 25 арк. (Грендиш Я. Д. Звіт про відрядження в Івано-Франківську та Закарпатську області за період з 1976-1977 р.).
13. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 251 в. – 36 арк. (Матеріали етнографічної експедиції на Полісся. 1979 р. Звіт Л. Боцонь).
14. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 257в (Етнографічна експедиція на Полісся у 1980 р. Звіт Л.Боцонь).
15. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 257д (Наукова експедиція на Полісся 9 липня – 1 черпня 1980 р. Звіт Л. Боцонь).
16. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 280 а. – 192 арк. (Матеріали наукової етнографічної експедиції на Полісся. 1981 р. I експедиція. Звіти Л. Худаш, Л. Боцонь).
17. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 280 б. – 137 арк. (Матеріали наукової етнографічної експедиції на Полісся. 1981 р. II експедиція. Звіт Л. Худаш).
18. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 304 (Наукова експедиція на Полісся у 1983 р. Звіт Ю. Климця, О. Федорів, З. Росінської).
19. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 317. – 94 арк. (Звіт про роботу наукової експедиції з 13 по 30 червня 1984 р. Закарпаття. Звіт Ю. Климця).
20. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 41. – 86 арк. (Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. з теми : “Родинна обрядовість та народне харчування”. Матеріали зібрала і опрацювала І. Несен. – Київ, 1998).
21. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 88. – 406 арк. (Матеріали науково-дослідних робіт за 1999 р. з теми : “Народне харчування”. Матеріали зібрала і опрацювала Н. Боренько. – Львів, 2000).

22. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 587 (Горошко Л. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області (польові матеріали 2008 р.).
23. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 594 (Горошко Л. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Канівського р-ну Черкаської області (польові матеріали 2009 р.).
24. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 698 (Горошко Л. Польові матеріали з Покуття. 2013 р.).

Польові записи автора

(архів Інституту народознавства НАН України)

25. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 413. – 35 арк. (Мовна У. Традиційне бджільництво. Польові матеріали з Гуцульщини. 1995 р.).
26. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 424. – 21 арк. (Мовна У. Польові матеріали з традиційного бджільництва, зібрані в Карпатах і Прикарпатті. 1996 р.).
27. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 434. – 66 арк. (Мовна У. Бджільництво. Польові матеріали з Покуття, зібрані у Снятинському районі Івано-Франківської області. 1997 р.).
28. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 435. – 58 арк. (Мовна У. Польові матеріали з традиційного бджільництва Гуцульщини. Косівський, Надвірнянський райони. 1997 р.).
29. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 436. – 123 арк. (Мовна У. Бджільництво Покуття. 1997 р.).
30. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 448. – 71 арк. (Мовна У. Бджільництво. Польові матеріали з Покуття. 1998 р.).
31. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 455. – 61 арк. (Мовна У. Бджільництво. Польові матеріали з Бойківщини. 1999 р.).

32. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 468. – 43 арк. (Мовна У. Польові матеріали з традиційного бджільництва. Долинський і Рожнятівський райони Івано-Франківської області. 2001 р.).
33. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 559. – 67 арк. (Мовна У. Польові матеріали з традиційного бджільництва, записані у Яворівському районі Львівської області. 2007 р.).
34. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 561. – 19 арк. (Мовна У. Польові матеріали з традиційного бджільництва, зібрані у Радехівському, Миколаївському та Жидачівському районах Львівської області. 2007 р.).
35. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 577. – 85 арк. (Мовна У. Польові матеріали з традиційного бджільництва, зібрані у Корсунь-Шевченківському та Черкаському районах Черкаської області. 2008 р.).
36. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 593. – 113 арк. (Мовна У. Традиційне бджільництво. Польові матеріали, зібрані у Канівському районі Черкаської області. 2009 р.).
37. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 600. – 106 арк. (Мовна У. Польові матеріали з традиційного бджільництва, зібрані під час експедиції в Золотоніський р-н Черкаської області. 2010 р.).

Архів Черкаського обласного краєзнавчого музею

38. Хоменко М. Бджільництво – одне з найдавніших допоміжних занять: традиційність, особливості розвитку / М. Хоменко. – Черкаси, б. р. [Рукопис]. – Ненумерована пагінація.

**Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів
Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології
ім. М. Рильського НАН України**

39. Ф. 1-4. – Оп. 32.1.
40. Ф. 1-6. – Спр. 12.
41. Ф. 1-7. – Спр. 753.
42. Ф. 14-3 (Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.М.Рильського НАН України. Збірники. 1890-1968 рр.). – Спр. 6.
43. Ф. 14-3– Спр. 338. – Папка 1. – Зош. 1-25. – Арк. 1-415 (Вітенко О. Л. Записи народнопоетичної творчості: казки, оповідання, бувальщини, анекдоти, пісні різних жанрів. 1961-1962 рр.).
44. Ф. 43 (Н. Заглади). – Спр. 166. – 93 арк. (Заглада Н. Матеріали з етнографічного дослідження в Чорнобильському районі на Поліссі в 1934 р. Бджільництво. Етнографічна експедиція на Полісся).

**Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки
України ім. В. Стефаника**

45. Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4435. – 668 s. (Laguna S. Obrzędy ludowe. Medycyna podaniowa. Choroby zwierząt. Wróżby. XIX w.).
46. Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4436. – 709 s. (Laguna S. Zabobony wiejskie, zwyczaje wiejskie, gospodarstwo wiejskie. Materiały i wypisy do etnografii ziem Polski, Litwy i Słowiańszczyzny Wschodniej. XIX w.).
47. Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 4437. – 648 s. (Laguna S. Kalendarz podaniowy. Materiały i wypisy do etnografii ziem Polski, Litwy i Słowiańszczyzny Wschodniej. XIX w.).

48. Ф. 151 (М. Дикарева) – Спр. 11-б. – 235 арк. (Дикарев М. О. Календарні уривки з “Народного календаря”).
49. Ф. 151 (М. Дикарева) – Спр. 38. – 14 арк. (Тарасевський П. К. Обряд похорон. Стаття).
50. Ф. 151 (М. Дикарева) – Спр. 57. – 55 арк. (Як робиться у малоросів (мужиків) на свадьби. Записав Онисько Гриша у селі Ціпках Гадяцького повіту Полтавської губернії).
51. Ф. 207 (Г. Дем’яна). – Спр. н/н. – 40 арк. (Пасічництво. Фольклорні та етнографічні матеріали).

Особисті архіви

52. Особистий архів автора (Зап. 30 липня 1994 р. від Мовної Марії Олексіївни, 1905 р. н., уродженки с. Хоросно Пустомитівського р-ну, мешканки хутора Сущин с. Красів Миколаївського р-ну Львівської області).
53. Особистий архів автора (Зап. 4 жовтня 1997 р. від Кузенко Ганни Михайлівни, 1930 р. н., уродженки с. Стриганці Тисменицького р-ну Івано-Франківської області).
54. Особистий архів автора (Зап. 5 липня 2001 р. у м. Києві від Джунь Лідії Петрівни, 1954 р. н., уродженки с. Долинівка Коростишівського р-ну Житомирської області).
55. Особистий архів автора (Зап. 13 листопада 2001 р. у м. Львові від Рудя Віктора Михайловича, 1922 р. н., уродженця с. Ходованьці Томашівського повіту, Польща).
56. Особистий архів автора (Зап. 20 вересня 2003 р. від Шевчука Володимира Васильовича, 1957 р. н., уродженця м. Зборів Тернопільської області).
57. Особистий архів автора (Зап. 1 вересня 2004 р. у м. Львові від Сидоровського Ярослава Андрійовича, 1934 р. н., уродженця

- с. Сокіл (колись – Желдець) Кам'яно-Бузького р-ну Львівської області).
58. Особистий архів автора (Зап. 12 вересня 2012 р. у м. Львові від Піддубняка Олекси Полікарповича, 1948 р. н., уродженця с. Соболівка Теплицького р-ну Вінницької області).
 59. Особистий архів автора (Зап. Т. Пацай на прохання автора 7 серпня 2013 р. від Кондратенко Євдокії Григорівни, 1935 р. н., уродженки с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області).
 60. Особистий архів автора (Зап. 17 серпня 2013 р. від Тутуруша Володимира Васильовича, 1928 р. н., уродженця м. Косів Івано-Франківської області).
 61. Особистий архів автора (Зап. 18 серпня 2013 р. від Кравчук Наталії Іванівни, 1959 р. н., уродженки с. Пістинь Косівського р-ну Івано-Франківської області).
 62. Особистий архів автора (Зап. 26 лютого 2014 р. від Скицька Бориса Захаровича, 1947 р. н., уродженця с. Жилівка Новоселицького р-ну, с. Ставчани Хотинського р-ну Чернівецької області).
 63. Особистий архів автора (Зап. 12 грудня 2014 р. від Молотка Миколи Йосиповича, 1949 р. н., уродженця с. Мала Перещепина Новосанжарського р-ну Полтавської області).
 64. Особистий архів автора (Зап. 12 липня 2015 р. від Ільківа Олега Івановича, 1959 р. н., уродженця с. Грабово Буського р-ну Львівської області).
 65. Польові спостереження автора 2012 р. (м. Косів Івано-Франківської області).
 66. Польові спостереження автора 2017 р. (с. Поляниця Яремчанської міськради Івано-Франківської області).
 67. Особистий архів Г. Виноградської (Зап. 11-14 листопада 1999 р. від Томаш Іванни Іларіонівни, 1915 р. н., уродженки с. Суховерхів Кіцманського р-ну Чернівецької області).

68. Особистий архів В. Галайчука (Зап. 23 серпня 2004 р. від Тита Олексія Адамовича, 1929 р. н., уродженця с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну Рівненської області).
69. Особистий архів Р. Сілецького (Зап. 1 травня 1999 р. від Тинця Андрія Івановича, 1939 р. н., уродженця с. Довпотів Калуського р-ну Івано-Франківської області).
70. **Особистий архів Р. Сілецького** (Зап. від Гончар Надії Іванівни, 1936 р. н. та Гончар Надії Федорівни, 1936 р. н., уродженок с. Сущани Олевського р-ну Житомирської області).
71. Особистий архів Р. Радовича (Зап. 5 липня 2011 р. від Грицини Миколи Антоновича, 1926 р. н., уродженця с. Ворокомле Камінь-Каширського р-ну Волинської області).

НАУКОВІ ПУБЛІКАЦІЇ

72. Абрамов И. Легенда пчеловодов / И. Абрамов // Живая Старина. – Москва, 1907. – Вып. 3. – С. 29-30.
73. Агапкина Т. А. Благопожелание : ритуал и текст / Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – Москва: Наука, 1994. – С. 168-208.
74. Агапкина Т. А. Будить / Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 266-267.
75. Агапкина Т. Дар / Т. Агапкина // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 16-21.
76. Агапкина Т. А. Колокол / Т. А. Агапкина // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 545-550.

77. Агапкина Т. А. Концепт движения в обрядовой мифологии славян (по материалам весеннего календарного цикла) / Т. А. Агапкина // Концепт движения в языке и культуре. – Москва: Индрик, 1996. – С. 213-254.
78. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т. А. Агапкина. – Москва: Индрик, 2002. – 816 с. – (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
79. Агапкина Т. А. Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе / Т. А. Агапкина // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – Москва: Наука, 1994. – С. 84-111.
80. Адрианова В.П. Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности / В. П. Адрианова. – Петроград, 1917. – 518 с.
81. Анимелле Н. Быт белорусских крестьян / Н. Анимелле // Этнографический сборник РГО. – СПб., 1854. – Вып. 2. – С. 111-268.
82. Арандаренко Н. И. Записки о Полтавской губернии, составленные в 1846 г. в 3 ч. / Н. И. Арандаренко. – Полтава, 1849. – Ч. 2. – 422 с.
83. Аркушин Г. Голоси з Підляшшя (Тексти) / Г. Аркушин. – Луцьк: Вежа, 2007. – 536 с.
84. Артюх Л. Ф. Їжа та харчування в Київській Русі / Л. Ф. Артюх // Етнографія Києва та Київщини. Традиції й сучасність. – Київ: Наук. думка, 1986. – С. 65-83.
85. Артюх Л. Поминальні страви на Поліссі (народний етикет) / Л. Артюх // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 1. Київське Полісся. 1994. – Львів, 1997. – С. 313-318.
86. Афанасьев А. О значении рода и рожаниц / А. Афанасьев // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Н.Калачовым – Москва, 1855. – Кн. 2 (1 пол.). – С. 125-142.
87. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с

- мифическими сказаниями других родственных народов / А. Афанасьев. – Москва, 1865. – Т. 1. – 800 с.
88. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов / А. Афанасьев. – Москва, 1868. – Т. 2. – 784 с.
89. Афанасьев-Чужбинский О. С. Быт малорусского крестьянина (преимущественно в Полтавской губернии) / О. С. Афанасьев-Чужбинский // Этнографический сборник РГО. – СПб., 1858. – Вып. 3. – С. 19-46.
90. Бабенко В.А. Этнографический очерк Екатеринославского края : издание Екатеринославского губернского земства к XIII Археологическому съезду / В. А. Бабенко. – Екатеринослав : Типография Губернского Земства, 1905. – 144 с.
91. Бабій В. Серафинці (Янгорів). Етнографічні статті, спогади, всячина / В. Бабій, М. і В. Мулярчики. – Івано-Франківськ, 2001. – 144 с.
92. Бажанський М. Краса Снятинщини : ріки, потоки, ліси, луги, міста і села та висока матеріальна і духовна культура їхніх жителів : гаслова енциклопедія / М. Бажанський. – Детройт, 1982. – 272 с.
93. Бажанський М. Творчий динамізм патріотизму моїх земляків : гаслова енциклопедія / М. Бажанський. – Детройт, 1983. – 256 с.
94. Базилевич Г. Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого уезда / Г. Базилевич // Этнографический сборник РГО. – СПб., 1853. – Вып. 1. – С. 313-336.
95. Байбурин А. К. Восточнославянские гадания, связанные с выбором места для нового жилища / А. К. Байбурин // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. – Ленинград : Наука, 1977. – С. 123-130.
96. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А. К. Байбурин. – Ленинград : Наука, 1983. – 192 с.
97. Байбурин А. К. Мифология / А. К. Байбурин // Народные знания. Фольклор. Народное искусство. – Москва: Наука, 1991. – С. 80-84.
98. Байбурин А. К. Послесловие / А. К. Байбурин, В. З. Фрадкин // Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов. Избранные труды /

- Н. Ф. Сумцов. – Москва : “Восточная литература” РАН, 1996. – С. 269-277.
99. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб. : Наука, 1993. – 238 с.
100. Балог Ю. При випущеню пчол / Ю. Балог // Наш родный край. – Тячево, 1929. – № 10. – С. 320.
101. Банада О. Пасічніцькі забобони / О. Банада // Українське пасічництво. – Львів, 1925. – Чис. 3/4. – С. 48-49.
102. Бандрівський Д. Децо з похоронних звичаїв та вірувань у Самбірщині / Д. Бандрівський // Життя і Знання. – Львів, 1938. – Чис. 5. – С. 134-135.
103. Бандурка. Українські сороміцькі пісні / упоряд. М. Сулима. – Київ: Дніпро, 2001. – 280 с.
104. Барамба І. Польові дослідження народної пісенності затопленого села Вереміївки / І. Барамба // Міфологія і фольклор. – Львів, 2014. – № 3/4. – С. 103-113.
105. Баранов Д. “Незнакомые дети” (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре) / Д. Баранов // Этнографическое обозрение. – Москва, 1998. – № 4. – С. 110-122.
106. Барбарин Л. Н. “Свадьба в селе Подсереднее Белгородской области” / Л. Н. Барбарин // Живая Старина. – Москва, 1995. – № 3. – С. 36-40.
107. Бджола // Онацький Є. Українська мала енциклопедія / Є. Онацький. – Буенос-Айрес, 1959. – Кн. 1. – С. 77.
108. Беленький Т. Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII века о пчеловодстве / Т. Беленький. – Каменец-Подольский, 1880. – 67 с.
109. Белла О. Обичаї в с. Жукові під час великого посту / О. Белла // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1929. – Чис. 5. – С. 119-122.
110. Белова О. В. Огонь / О. В. Белова, Е. С. Узенева // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1999. – Т. 3. – С. 513-519.

111. Белова О. В. Свеча / О. В. Белова, И. А. Седакова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1999. – Т. 4. – С. 567-573.
112. Беньковский И. Народные обычаи и обряды, приуроченные к “Спасу” / И. Беньковский // Киевская Старина. – Киев, 1895. – Т. 50. – № 7. – С. 9-14.
113. Беньковский И. Народные обычаи, суеверия и приметы, приуроченные к “Благовищению” / И. Беньковский // Киевская Старина. – Киев, 1903. – Т. 81. – № 5. – С. 98-100.
114. Беньковский И. Поверья, обычаи, обряды, суеверия и приметы, приуроченные к “Риздвяным Святам” / И. Беньковский // Киевская старина. – Киев, 1896. – Т. 52. – № 1. – С. 1-9.
115. Беньковский И. Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованию народа / И. Беньковский // Киевская Старина. – Киев, 1896. – Т. 54. – № 9. – С. 229-261.
116. Бережанщина в спогадах емігрантів. – Тернопіль: книжково-журн. вид-во “Тернопіль”, 1993. – 392 с.
117. Березович Е. Л. Язык и традиционная культура : этнолингвистические исследования / Е. Л. Березович. – Москва: Индрик, 2007. – 600 с.
118. Бессараба И. В. Материалы для этнографии Седлецкой губернии / И. В. Бессараба // Сборник Отделения русской литкратуры и словесности импер. Академии наук. – СПб., 1903. – С. 1-319.
119. Бессараба И. Материалы для этнографии Херсонской губернии / И. Бессараба. – Петроград, 1916. – 568 с.
120. Бець Д. Гуцульське село Ільці. Історичні нариси, спогади, народні оповіді, легенди, обряди, традиції та побут с. Ільці Верховинського району Івано-Франківської області / Д. Бець, М. Бойчук. – Верховина: ред. ж-лу “Гуцульщина”, 2002. – 112 с.
121. Бідношия Ю. Етнолінгвістичні записи з Північного Підляшшя / Ю. Бідношия // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас – від створення до інтерпретації. – Львів, 2006. – С. 335-355.

122. Білоус Д. Рідні небеса: вірші / Д. Білоус. – Київ : Веселка, 2005. – 143 с.
123. Бидерманн Г. Энциклопедия символов / Г. Бидерманн. – Москва: Республика, 1996. – 334 с.
124. Бјелетић М. Беле пчеле / М. Бјелетић // Кодови словенских култура. – Белград, 2001. – № 6. – С. 106-118.
125. Боберський Ю. Бджолине оздоровлення / Ю. Боберський. – Яремче, 2002. – 51 с.
126. де Бовуар С. Друга стаття: у 2-х т. / С. де Бовуар. – Київ: Основи, 1994. – Т. 1. – 390 с.
127. Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П. Г. Богатырев // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. – Москва: Искусство, 1971. – С. 169-296.
128. Богданович А. В. Сборник сведений о Полтавской губернии / А. В. Богданович. – Полтава, 1877. – 283 с.
129. Богуславский Ф. Село Юриновка (Новгородсеверского уезда Черниговской губернии) в историческом и этнографическом отношениях / Ф. Богуславский. – Б.м. – 1855. – 46 с.
130. Бойківські весільні латканки / зібрав П. Зборовський. – Львів: Сполом, 2002. – 196 с.
131. Бойко В. Село Глибівка / В. Бойко // Альманах Станиславівської землі : зб. матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини / ред.-упоряд. М.Климишин. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1985. – Т. 2. – С. 537-543 (Укр. архів; т. 29).
132. Бойченко В. Короткі етнографічні відомості про с. Полиці Камінь-Каширського району Волинської області кінця ХІХ – початку ХХ ст. / В. Бойченко // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся / упоряд. В.Ковальчук. – Рівне: Перспектива, 2003. – Вип. 4. – С. 64-99.
133. Болтарович З. Українська народна медицина. Історія і практика / З. Болтарович. – Київ : Абрис, 1994. – 320 с.
134. Бондаренко Г. Екологічний аспект традиційного світогляду українців / Г. Бондаренко // Дослідження Дністра : 10 років громадської

- екологічної експедиції “Дністер” / ред. М. І. Жарких. – Львів ; Київ, 1998. – С. 146-161.
135. Бордейний І. Похоронні звичаї й обряди в с. Молодії (Молодієві) Чернівецького повіту / І. Бордейний // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 347-362.
136. Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні / В. К. Борисенко. – Київ : Наук. думка, 1988. – 192 с.
137. Борисенко В. Культ предків в обрядах українців / В. Борисенко // Родовід. – Київ, 1991. – № 2. – С. 17-20.
138. Борисенко В. Локальні особливості дівич-вечора у традиційному українському весіллі / В. Борисенко // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1984. – № 4. – С. 42-46.
139. Борисенко В. Обряди життєвого циклу людини / В. Борисенко // Холмщина і Підляшшя : історико-етнографічне дослідження. – Київ: Родовід, 1997. – С. 280-309.
140. Борисенко В. Повсякденна їжа та ритуальні страви / В. Борисенко // Холмщина і Підляшшя : історико-етнографічне дослідження. – Київ: Родовід, 1997. – С. 215-222.
141. Борисенко В. Поховальні звичаї та обряди / В. Борисенко // Поділля : історико-етнографічне дослідження. – Київ : Наук. думка, 1994. – С. 228-233.
142. Борисенко В. Родильні звичаї та обряди / В. Борисенко // Поділля : історико-етнографічне дослідження. – Київ : Наук. думка, 1994. – С. 211-217.
143. Борисенко В. Така житка... Культура повсякдення українців Чорнобильського Полісся (за матеріалами етнографічної експедиції 1994 р.). – Київ : ВД “Стилос”, 2011. – 224 с.
144. Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу : на матеріалах святково-обрядової культури українців / В. Борисенко. – Київ : Унісерв, 2000. – 190 с.
145. Борисов Є. Громада у русинів / Є. Борисов // Правда. – Львів, 1869. – Вип. 8. – С. 511-512.

146. Боровиковський Л. Маруся / Л. Боровиковський // Українські поетиромантики. Поетичні твори / упоряд. і приміт. М. Л. Гончарука. – Київ : Наук. думка, 1987. – 592 с.
147. Боровський В. Похоронні звичаї і обряди на Галицькім Поділлі в повітах Гусятинськім, Чортківськім, Борщівськім і Мельницькім / В. Боровський // Записки НТШ. – Львів, 1915. – Т. СХХІІ. – С. 143-147.
148. Боряк О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців : між профанним і сакральним / О. Боряк. – Київ, 2009. – 400 с.
149. Боряк О. Родильні та поховальні обряди / О. Боряк // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 219-264.
150. Босик З. Весілля в с. Пінчуки Васильківського району Київської області / З. Босик. – Київ: ПоліграфКонсалтинг, 2003. – 104 с.
151. Босик З. Поховально-поминальна обрядовість : на польових матеріалах Сарненського і Дубровицького районів Рівненської області / З. Босик // Сучасний стан та перспективи розвитку народознавчої науки в Україні : зб. матеріалів. – Київ: Вид. дім Д. Бураго, 2008. – С. 55-79.
152. Босик З. О. Родинна обрядовість : трансформація та архетипові мотиви весільної обрядовості Середньої Наддніпрянщини / З. О. Босик. – Київ: НАКККіМ, 2010. – 344 с.
153. Боцяновский В. Ф. Заговоры против болезней, разные поверья и приметы (с. Писки Житомирского уезда) / В. Ф. Боцяновский // Живая Старина. – Москва, 1895. – Вып. 3/4. – С. 499-504.
154. Браник І. Народные обряды у славян / І. Браник // Слово. – Львов, 1875. – Чис. 82. – С. 1.
155. Брездень А. Весіле під Львовом: образки з життя наших селян зі збірником пісень весільних / А. Брездень. – Львів, 1900. – 72 с.
156. Брижко М. Весіле в містечку Дубовій Уманського повіта в Київщині / М. Брижко // Матеріали до української етнології. – Львів, 1919. – Т. 19/20. – С. 51-74.
157. Брицун-Ходак М. Літописна земля древлян. Археологія. Історія. Етнографія : історико-краєзнавче дослідження / М. Брицун-Ходак. – Коростень, 2002. – 362 с.

158. Брояковський П. З “прахтик” сільського пасішника / П. Брояковський // Українське бджільництво. – Київ, 1908. – Чис. 7. – С. 83-84.
159. Брояковський П. Похоронні звичаї й обряди в м. Павлочі Сквирського повіта Київської губернії / П. Брояковський // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 389-390.
160. Бугера І. Звичаї та вірування Лемківщини / І. Бугера. – Львів, 1939. – 38 с.
161. Буковинські говірки : хрестоматія діалектних текстів. – Чернівці: Рута, 2006. – 383 с.
162. Буковинські народні пісні. – Київ: вид-во АН УРСР, 1963. – 678 с.
163. Буковинські народні пісні / упоряд. Л. Яценка. – Київ: вид-во АН УРСР, 1968. – 678 с.
164. Булашев Г. Український народ в своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування / Г. Булашев. – Київ: Довіра, 1992. – 414 с.
165. Булгаковский Д. Г. Пинчуки. Песни, загадки, пословицы, обряды, приметы, предрассудки, поверья, суеверия и местный словарь / Д. Г. Булгаковский // Этнографический сборник РГО. – СПб., 1890. – Т. 13. – С. 1-200.
166. В. К. “Ликы” моего села / К. В. // Киевская Старина. – Киев, 1902. – Т. LXXVIII. – № 9. – С. 319-342.
167. В. М. Свадебные песни в Лубенском уезде Полтавской губернии / В. М. // Киевская Старина. – Киев, 1890. – Т. 30. – № 8. – С. 153-184.
168. В.С. Медом солодко людей приймати / В. С. // Берегиня. – Київ, 2004. – № 3. – Б. с.
169. В. Щ. Пища и питье крестьян-малороссов с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами / В. Щ. // Этнографическое обозрение. – Москва, 1899. – № 1/2. – С. 266-322.
170. Вагилевич І. Бабини у слов'ян / І. Вагилевич ; публ. С. Гвоздевич // Народознавчі Зошити. – Львів, 2009. – № 1/2. – С. 283-284.

171. Вакарелски Хр. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване / Хр. Вакарелски. – София : Изд-во БАН, 1990. – 224 с.
172. Вакарелски Хр. Етнография на България / Хр. Вакарелски. – София : изд-во “Наука и изкуство”, 1977. – 676 с.
173. Вакула В. Перлина на Дністром : історичний нарис про село Бернове / В. Вакула, Л. Співак. – Чернівці: Букрек, 2011. – 216 с.
174. Валенцова М. Кутья / М. Валенцова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 1999. – Т. 3. – С. 69-71.
175. Валенцова М. Мед / М. Валенцова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1999. – Т. 3. – С. 208-210.
176. Валенцова М. Трапеза / М. Валенцова, Е. Узенева // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 1999. – Т. 5. – С. 307-312.
177. Вархол Й. Архаїчні звичаї календарної та сімейної обрядовості русинів-українців Словаччини / Й. Вархол // Lemkowie, Wojkowie, Rusini – historia, współczesność, kultura materialna i duchowa. – Slupsk ; Zielona Góra ; Svidnik, 2015. – Т. 5. – S. 817-833.
178. Вархол Й. Дівочі ворожіння в часі зимового сонцестояння / Й. Вархол // Науковий збірник МУК у Свиднику. – Пряшів, 1988. – № 15. – Ч. 1. – С. 163-171.
179. Вархол Й. Мед – символ людської доброти / Й. Вархол // Нове життя. – Пряшів, 1981. – № 48. – С. 4.
180. Вархол Н. Еротичні мотиви в пареміях русинів-українців Чехо-Словаччини / Н. Вархол // Науковий збірник МУК у Свиднику. – Пряшів, 1990. – Т. 16. – С. 287-300.
181. Вархол Н. Рослини в народних повір'ях русинів-українців Пряшівщини / Н. Вархол. – Пряшів ; Едмонтон, 2002. – 152 с.
182. Васева В. Задушницата в системата на българските народни обичаи / В. Васева // Българска етнология. – София, 2002. – Кн. 1. – С. 5-40.

183. Василечко Л. Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір'я / Л. Василечко. – Львів: Тиса, 2012. – 186 с.
184. Васильев М. К малорусским похоронным обрядам / М. Васильев // Киевская Старина. – Киев, 1889. – Т. 25. – № 5/6. – С. 635-637.
185. Васильев М. Малорусские похоронные обряды и поверья / М. Васильев // Киевская Старина. – Киев, 1890. – Т. 30. – № 8. – С. 317-322.
186. Васильченко Б. Традиції виготовлення весільного хліба в селі Бущин / Б. Васильченко // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Старовижівщина та її населені пункти в історії України та Волині / упоряд.: А. Силюк, В. Недзельський. – Луцьк: Галяк Ж. В., 2011. – Вип. 40. – С. 260-266.
187. Васілевіч У. Грамнічная свечка / У. Васілевіч // Беларуская міфалогія : энцыклапедычны слоўнік. – Мінськ: Беларусь, 2004. – С. 124-125.
188. Васянович О. Традиційна поховальна обрядовість поліського села (за матеріалами с. Мелені Коростенського р-ну Житомирської обл.) / О. Васянович // Берегиня. – Київ, 2009. – №. 4. – С. 39-48.
189. Вачеля И. Святой вечер (русский народный обычай в Турья-Быстром) / И. Вачеля // Русский народный голос. – Ужгород, 1936. – Чис. 2. – С. 4-5.
190. Ващенко В. С. З історії та географії діалектних слів. Матеріали до вивчення лексики говорів середньої та нижньої Наддніпрянщини / В. С. Ващенко. – Харків, 1962. – 174 с.
191. Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Велецкая. – Москва: Наука, 1978. – 239 с.
192. Верхратський І. Говір батьків / І. Верхратський // Збірник філологічної секції НТШ. – Львів, 1912. – Т. 15. – 305 с.
193. Весілля // Енциклопедія Коломийщини / за ред. М.Васильчука, М.Савчука. – Коломия, 2000. – Зш. 3. – С. 60-85.
194. Весілля в с. Бориспіль Переяславського повіту Полтавської губернії (Зап. П.Чубинський) // Весілля: у 2-х кн. – Київ: Наук. думка, 1970. – Кн. 1. – С. 81-146.

195. Весілля в селі Буковець на Мукачівщині (зап. М. Парлаг. 1930-1933) // Весілля : у 2-х кн. – Київ: Наук. думка, 1970. – Кн. 2. – С. 232-247.
196. Весілля в селі Кремеш Горохівського повіту / зап. Н. Я. Димнич. 1930 // Весілля : у 2-х кн. – Київ: Наук. думка, 1970. – Кн. 2. – С. 7-72.
197. Весілля в селі Михайлівка Бершадського району на Вінниччині (зап. у 30-х рр. Р. А. Скалецький) // Весілля : у 2-х кн. – Київ: Наук. думка, 1970. – Кн. 1. – С. 281-354.
198. Весілля в селі Михайлівка-Льовшина Олександрівського повіту Катеринославської губернії (зап. 1959 р. П. Т. Белінська) // Весілля : у 2-х кн. – Київ: Наук. думка, 1970. – Кн.1. – С. 412-440.
199. Весілля в селі Мізяківські Хутори Вінницького р-ну Вінницької області. Запис М. Шубравської. 1967 // Весілля : у 2-х кн. – Київ: Наук. думка, 1970. – Кн. 2. – С. 376-425.
200. Весілля в селі Орельці Снятинського повіту на Станіславівщині. (Зап. В.Равлюк. 1890) // Весілля: у 2-х кн. – Київ: Наук. думка, 1970. – Кн. 2. – С. 183-214.
201. Весілля в селі Прохори Борзенського повіту Чернігівської губернії (Полісся). Зап. П. Коломийченко. 1919 // Весілля : у 2-х кн. – Київ: Наук. думка, 1970. – Кн.1. – С. 355-392.
202. Весілля у Сварицевичах (етнографічний опис з народних уст) / записала, транскрибувала та впорядкувала Р. Цапун // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2005. – № 8. – С. 59-117.
203. Весілля у селі Серкизів / записала та транскрибувала Л. Гапон // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2005. – № 8. – С. 119-148.
204. Весільна обрядова пісенність Луганщини: навч. посібник-хрестоматія / упоряд.: Н. Ю. Калина, О. В. Скиба, Н. М. Філоненко. – Луганськ: вид-во ДЗ “ЛНУ ім. Т. Шевченка”, 2010. – 113 с.
205. Весільні пісні : у 2-х кн. – Київ: Наук. думка, 1982. – Кн. 2. Волинь, Поділля, Буковина, Прикарпаття, Закарпаття. – 679 с.
206. Ветухов А. Из этнографических рукописных материалов предварительного комитета XII Археологического съезда / А. Ветухов // Труды Харьковской комиссии по устройству XIII Археологического съезда в Екатеринославе. – Харьков, 1905. – С. 295-296.

207. Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (Замовляння) / упоряд. М. Г. Василенка, Т. М. Шевчук. – Київ: Молодь, 1991. – 334 с.
208. Виклади давнослов'янських легенд, або міфологія укладена Я. Головацьким. – Київ: Довіра, 1991. – 93 с.
209. Виноградова Л. Н. Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые песни / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. – Москва: Наука, 1978. – С. 7-26.
210. Висоцький В. Як справляють весілля на Херсонщині / В. Висоцький // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1968. – № 6. – С. 47-52.
211. Витоки : матеріали фольклорної експедиції / упоряд. : Г. Ф. Ступінська, Л. І. Царик, В. Я Ступінський. – Тернопіль: ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2010. – 152 с.
212. Вовк Хв. Етнографічні особливості українського народу / Хв. Вовк // Студії з української етнографії та антропології / Хв. Вовк. – Київ: Мистецтво, 1995. – С. 39-218.
213. Вовк Хв. Сороміцькі весільні пісні записані М. О. Максимовичем / Хв. Вовк // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1889. – Т. 1. – С. 157-168.
214. Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Хв. Вовк Студії з української етнографії та антропології / Хв. Вовк. – Київ: Мистецтво, 1995. – С. 219-323.
215. Вовчак А. Весілля села Оленівки Борзнянського району Чернігівської області / А. Вовчак // Народознавчі Зошити. – Львів, 2006. – № 3/4. – С. 370-393.
216. Возняк М. Народний календар з Овруччини 50 рр. ХІХ ст. в записі Михайла Пйотровського / М. Возняк // Древліани : зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 1996. – Вип. 1. – С. 291-335.
217. Волинь у піснях. Зібрав І. Федько. – Львів: Каменяр, 1969. – 222 с.
218. де-Воллан Г. Угро-русские народные песни / Г. де-Воллан. – СПб., 1885. – 261 с.

219. Волошинський І. Весіле в Далешові Городенського повіту / І. Волошинський // Матеріали до української етнології. – Львів, 1919. – Т. 19/20. – С. 2-34.
220. Волошинський І. Похоронні звичаї і голосіння в Городенщині / І. Волошинський // Матеріали до української етнології. – Львів, 1919. – Т. 19/20. – С. 194-213.
221. Ворокомлівське весілля у запису Л. Назарчука. – Луцьк, 2006. – 70 с.
222. Ворон А. Гуцульські звичаї / А. Ворон // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1932. – Чис. 1/3. – С. 27-34.
223. Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ: Оберіг, 1991. – Т. 1. – 456 с.
224. Воропай О. Звичаї нашого народу : етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ: Оберіг, 1991. – Т. 2. – 447 с.
225. Вульф К. Антропология : история, культура, философия / К. Вульф. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 280 с.
226. Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) / Н. К. Гаврилюк. – Киев: Наук. думка, 1981. – 279 с.
227. Гаврилюк Н. К. Сліди давньоруських традицій в родильній обрядовості українців кінця ХІХ – початку ХХ ст. / Н. К. Гаврилюк // Етнографія Києва і Київщини. Традиції й сучасність. – Київ: Наук. думка, 1986. – С. 211-231.
228. Галайчук В. Демонологія Кременеччини / В. Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2012. – Вип. 47. – С. 198-240.
229. Галайчук В. З духовної культури Богородчанщини : звичаї, вірування та повір'я, пов'язані зі світоглядними уявленнями про смерть і померлих / В. Галайчук // Міфологія і фольклор. – Львів, 2010. – № 3/4. – С. 92-110.
230. Галайчук В. Різдвяно-водохресні свята в околицях Кременця / В. Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2009. – Вип. 44. – С. 215-240.

231. Галька И. Народныи звычаи и обряды зъ надъ Збруча / И. Галька. – Львов, 1861. – Ч. 1. – 144 с.
232. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси / Н. М. Гальковский. – Харьков, 1916. – Т. 1. – 388 с.
233. Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси / Н. Гальковский. – Москва, 1913. – Т. 2. – 307 с.
234. Гандзюк Р. Надвірна. Історичний нарис / Р. Гандзюк. – Івано-Франківськ: Сіверія, 1999. – 276 с.
235. Гандзюк Р. Угорники. Нарис з історії села від найдавніших часів до сьогодення / Р. Гандзюк. – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2007. – 464 с.
236. Ганцкая Е. Поляки / Е. Ганцкая // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. – Москва: Наука, 1999. – С. 7-22.
237. Гвоздевич С. Из польових записів про родильну обрядовість / С. Гвоздевич // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас – від створення до інтерпретації. – Львів, 2006. – С. 357-368.
238. Геннеп А. Ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / пер. с фр. – Москва : “Восточная литература” РАН. – 198 с. – (Этнографическая библиотека).
239. Георгиева И. Българска народна митология / И. Георгиева. – София, 1983. – 210 с.
240. Гижицкий П. Из Радомысльского уезда Киевской губернии / П. Гижицкий // Труды Вольного экономического общества. – СПб., 1880. – Т. 1. – Вып. 3. – С. 321-334.
241. Главацька Л. Весільна обрядовість Східної Бойківщини 30-60-х рр. ХХ ст. / Л. Главацька // Джерела до української етнології. Матеріали польових досліджень / уклад і наук. ред. П. Федака. – Київ: Задруга, 2011. – Вип. 1. – С. 119-130.
242. Гнатюк В. Бойківське весілля в Мшанці Старосамбірського повіту / В. Гнатюк // Матеріали до української етнології. – Львів, 1908. – Т. 5. – С. 1-29.

243. Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1904. – Т. 15. – 272 с.
244. Гнатюк В. Знадоби до української демонології / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 33/34. – 237 с.
245. Гнатюк В. Колядки і щедрівки. Т. 1 / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1914. – Т. 35. – 270 с.
246. Гнатюк В. Людські фігурки з воску / В. Гнатюк // Записки НТШ. – Львів, 1919. – Т. 128. – С. 212-216.
247. Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 33/34. – С. 5-42.
248. Говірка села Машеве Чорнобильського району / уклад. : Ю. І. Бідношия, Л. В. Дика. – Київ: Довіра, 2003. – Ч. 1 : Тексти. – 456 с.
249. Говірка села Машеве Чорнобильського р-ну / уклад. : Г. В. Воронич, Л. А. Москаленко, Л. Г. Пономар. – Київ: Довіра, 2003. – Ч. 2 : Тексти. – 607 с.
250. Говірка села Машеве Чорнобильського р-ну / уклад. : Ю. І. Бідношия [та ін.]. – Київ: Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій, 2005. – Ч. 4 : Матеріали до поліського етнолінгвістичного атласу. – 704 с.
251. Говірки Західної Полтавщини: зб. діалектних текстів / упоряд. Г. І. Мартинова. – Черкаси, 2012. – 154 с.
252. Говірки Південної Київщини : зб. діалектних текстів / упоряд.: Г. І. Мартинова [та ін.]. – Черкаси, 2008. – 370 с.
253. Говори української мови (Збірник текстів) / під ред. Т. В. Назарової. – Київ: Наук. думка, 1977. – 590 с.
254. Гойсак В. Мовна картина світу, відображена в народних колядках з Лемківщини / В. Гойсак. – Горлиці: Об'єднання лемків, 2010. – 288 с.
255. Голиченко Т. С. О значении культа рода в славянском мифологическом мировоззрении / Т. С. Голиченко // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. – Киев: Наук. думка, 1987. – С. 12-20.

256. Головацкий Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. – Москва, 1878. – Ч. 2. – 841 с.
257. Головацкий Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси / Я. Головацкий. – Москва, 1878. – Ч. 4. – 572 с.
258. Головацкий Я. Очерк старославянского баснословия или мифологии / Я. Головацкий. – Львов, 1860. – 105 с.
259. Голубовичева О. Весіле в селі Ілинцях Снятинського повіту / О. Голубовичева // Матеріали до української етнології. – Львів, 1919. – Т. 19/20. – С. 177-193.
260. Гонтар Т. Народне харчування українців Карпат / Т. Гонтар. – Київ: Наук. думка, 1979. – 137 с.
261. Горбач О. Фольклор села Романова / О. Горбач // Горбач О. Шлях зі Сходу на Захід. Спогади / упоряд. А.-Г. Горбач, Я. Закревська. – Львів, 1998. – С. 106-140.
262. Гривна В. Народні звичаї Маковиці / В. Гривна. – Пряшів, 1973. – 163 с.
263. Гринченко Б. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. / Б. Гринченко – Чернигов, 1901. – 488 с.
264. Гринченко Б. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях / Б. Гринченко. – Чернигов, 1895. – Вып. 1. – 308 с.
265. Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях / Б. Д. Гринченко. – Чернигов, 1897. – Вып. 2. – 390 с.
266. Гринченко Б. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях / Б. Гринченко. – Чернигов, 1899. – Т. 3. – 761 с.
267. Грицак Є. Дитина в українських народніх повір'ях і в народньому лічництві (на основі дослідів народнього побуту в селі Могильна повіту Гайсин на Поділлі і в деяких околицях Галичини) / Є. Грицак ; публ. І. Щербак // Неопалима купина. – Київ, 1995. – № 3/4. – С. 75-100.

268. Грушевський М. Історія української літератури. В 6 т., 9 кн. / М. Грушевський. – Київ: Либідь, 1993. – Т. 1. – 392 с.
269. Грущак А. Волоща – отча земля : історико-етнографічний нарис / А. Грущак. – Дрогобич: Відродження, 2001. – 455 с.
270. Грябан В. Обрядові дійства, пов'язані з вогнем у зимових обрядах та обрядах перехідного періоду (зустрічі весни) українців / В. Грябан // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці, 1998. – Т. 1. – С. 192-197.
271. Гузій Р. З народної танатології : карпатознавчі розсліди / Р. Гузій. – Львів, 2007. – 352 с.
272. Гузій Р. Родильні звичаї та обряди на Старосамбірщині (за матеріалами польових досліджень) / Р. Гузій, Л. Горошко // Народознавчі Зошити. – Львів, 2010. – № 5/6. – С. 611-617.
273. Гура А. Символика животных в славянской народной традиции / А. Гура. – Москва: Индрик, 1997. – 910 с.
274. Гургула І. Різдвяні народні вірування і звичаї / І. Гургула // Жінка. – Львів, 1935. – Чис. 1. – С. 4-5.
275. Гуревич А. Проблемы средневековой народной культуры / А. Гуревич. – Москва: Искусство, 1981. – 359 с.
276. Генік-Березовський Р. Похоронні вірування та звичаї в Березові Нижній Коломийського повіту / Р. Генік-Березовський, М. Стефанік // Наша Батьківщина. – Львів, 1937. – Чис. 12. – С. 274-278.
277. Давидюк В. Міфологічна школа // Українська фольклористика : словник-довідник / уклад. М. Чернописького. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2008. – С. 252.
278. Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда / В. Ф. Давидюк. – Львів: Світ, 1992. – 176 с.
279. Даль В. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа / В. Даль. – СПб. ; Москва, 1880. – 148 с.
280. Дандес А. Сухе та мокре. Есей про індоєвропейське та семітське світобачення / А. Дандес // Thanatos. Студії з інтегральної

- культурології. Спец. випуск ж-лу “Народознавчі зошити”. – Львів, 1996. – № 1. – С. 132-142.
281. Данильченко Н. Этнографические сведения о Подольской губернии / Н. Данильченко. – Каменец-Подольский, 1869. – Вып. 1. – 54 с.
282. Данильчик Л. Залишки господарсько-побутових магічних дій на Опіллі / Л. Данильчик, П. Костючок // Вісник Прикарпатського університету. Історія. – Івано-Франківськ, 2010. – Вип. 18. – С. 123-128.
283. Данів В. Бережниця : історичний нарис, весільний обряд, пісні і приповідки / В. Данів. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2008. – 184 с.
284. Дашко Г. Історія одного села. Село Станків / Г. Дашко. – Львів, 2005. – 384 с.
285. Дем’ян Л. Похоронні обряди і віровання из Веренчанського округу / Л. Дем’ян // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1926. – Чис. 5. – С. 108-112 ; Чис. 7/8. – С. 170-175; 1927. – Чис. 5. – С. 121-123.
286. Дем’ян Л. Традиційне бойківське весілля / Л. Дем’ян // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1960. – № 1. – С. 100-110.
287. Денисюк І. Пісні з-над берегів Турського озера / І. Денисюк. – Луцьк: Надстир’я, 2004. – 256 с.
288. Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині / М. Дикарев // МУРЕ. – Львів, 1905. – Т. 6. – С. 114-204.
289. Дік І. Весілля в селі Оглядіві Радехівського району Львівської області / І. Дік ; публ. І. Гілевича // Міфологія і фольклор. – Львів, 2013. – № 2/3. – С. 112-146.
290. Дмитренко А. Присвоювальні промисли: збиральництво, мисливство, рибальство, бджільництво / А. Дмитренко // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 63-94.
291. Дмитренко А. Етнографічна експедиція до села Стобихва Камінь-Каширського району / А. Дмитренко // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Сторінки історії Камінь-Каширщини. – Луцьк, 2010. – Вип. 37. – С. 21-32.

292. Дмитренко А. Пасічніцький календар українців осінньо-зимового циклу як прояв трансформації давніх язичницьких обрядодій під впливом християнства / А. Дмитренко // *Минуле й сучасне Волині : народне мистецтво і духовність*. – Луцьк, 2005. – Вип. 15. – С. 96-98.
293. Дмитренко А. Продукти бджільництва в обрядовому житті Волині і Полісся : воскова свічка / А. Дмитренко // *Етнічна історія народів Європи: зб. наук. праць*. – Київ, 1999. – Вип. 2. – С. 35-39.
294. Дмитренко А. Символіка меду в родинній обрядовості українців / А. Дмитренко // *Етнічна історія народів Європи: зб. наук. праць*. – Київ, 2001. – Вип. 8. – С. 26-30.
295. Дмитренко А. Традиційні чоловічі промисли : бджільництво (на матеріалах Українського Полісся) / А. Дмитренко // *Народна культура українців : життєвий цикл людини : історико-етнографічне дослідження у 5 т. / за ред. М. Гримич*. – Київ, 2013. – Т. 4: Зрілість. Чоловіки. Чоловіча субкультура. – С. 135-159.
296. Дневник народных праздников Харьковской губернии // *Харьковский сборник. Литературно-научное приложение к “Харьковскому календарю” на 1887 г.* – Харьков, 1887. – Вып. 1. – С. 72-80.
297. Дни и месяцы украинского селянина // *Собрание сочинений М. А. Максимовича*. – Киев, 1877. – Т. 2. – С. 463-524.
298. Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник / В. Н. Добровольский. – СПб., 1891. – Ч. 1. – 716 с.
299. Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник / В. Н. Добровольский. – СПб., 1894. – Ч. 2. – 137 с.
300. Добрянська І. Село Команьча – життя, звичаї, повір'я / І. Добрянська // *Наше Слово*. – Варшава, 1965. – № 26. – С. 5.
301. Добрянська-Попович Г. Опарівка. Енергетика прадідівської землі / Г. Добрянська-Попович, О. Попович. – Львів: Коло, 2015. – 448 с.
302. Довгун А. Андрія / А. Довгун // *Наш родный край*. – Тячево, 1926. – Чис. 4. – С. 73-75.
303. Довнар-Запольский М. В. Белорусская свадьба в культурно-исторических пережитках / М. В. Довнар-Запольский // *Довнар-Запольский М. В. Исследования и статьи*. – Киев, 1909. – Т. 1. – С. 61-146.

304. Довнар-Запольский М. Песни пинчуков / М. Довнар-Запольский. – Киев, 1895. – 170 с.
305. Доклад, читанный в экономической секции Общества исследователей Волыни пчеловодом-любителем К.А.Бордычевским // Труды общества исследователей Волыни. – Житомир, 1902. – Т. 1. – С. 151-173.
306. Дольницький М. Весілля в закарпатських лемків / М. Дольницький // Життя і Знання. – Львів, 1935. – Чис. 7/8. – С. 223-226.
307. Доманицький В. Де взялася бджола (байка) / В. Доманицький // Українське бджільництво. – Київ, 1908. – Чис. 5/6. – С. 72-73.
308. Доманицький В. Народний календар у Ровенським повіті Волинської губернії / В. Доманицький // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 62-89.
309. Домашевський М. Похоронні звичаї // Домашевський М. Історія Гуцульщини. – Чикаго ; Львів, 1995. – Т. 1. – С. 203-213.
310. Домбчевська І. Різдвяні звичаї у Струтині нижнім / І. Домбчевська // Життя і Знання. – Львів, 1938. – Чис 1. – С. 28-29.
311. Домонтович М. Черниговская губерния / М. Домонтович. – СПб., 1865. – 686 с.
312. Донченко П. Повір'я, перекази та звичаї бойків с. Широкого Лугу на Мармарощині / П. Донченко // Наша культура. – Варшава, 1936. – Кн.. 4. – С. 301-308.
313. Драбчук І. Сілецьке весілля / І. Драбчук. – Івано-Франківськ: СІМІК, 2008. – 96 с.
314. Драгоманов М. Малороссийские народные предания и рассказы / М. Драгоманов. – Киев, 1876. – 434 с.
315. Древянський В. “Ой мамо, мамо, в комору ведуть” (До історії про післявесільні перезв'яньські наспіви) / В. Древянський // Берегиня. – Київ, 2003. – № 3. – С. 65-78.
316. Дубина Р. Новорічний цикл свят народного календаря Східної Бойківщини / Р. Дубина // Джерела до української етнології. Матеріали польових досліджень / уклад. і наук. ред. П. Федака. – Київ: Задруга, 2011. – Вип. 1. – С. 131-137.

317. Дурбак І. Як святкували Різдво в Новосілці (спогад з початку ХХ ст.) / І. Дурбак // Підгаєцька земля : історично-мемуарний збірник / гол. ред. Т. Гунчак. – Детройт, 1980. – С. 572-577 (Укр. архів; т. 24).
318. Духнович А. Литургический катихиз или изъяснение св. Литургии и некоторых церковных обрядов. По новой скрижали. – Прешов, 1851. – 208 с.
319. Дучимінська О. Різдвяні звичаї в селі Білоберезці / О. Дучимінська // Жіноча доля. – Коломия, 1935. – Чис. 1. – С. 3.
320. Дучимінська О. Різдвяні і святойорданські звичаї в селі Тяпча (Східна Бойківщина) / О. Дучимінська // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1938. – Чис. 10. – С. 55-59.
321. Дучинский Н. Свадебные обряды в Ольгопольском уезде Подольской губернии / Н. Дучинский // Живая Старина. – Москва., 1896. – Вып. 3/4. – С. 501-522.
322. Еремина В. И. Ритуал и фольклор / В. И. Еремина. – Ленинград: Наука, 1991. – 207 с.
323. Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах / А. Ермолов. – СПб., 1905. – Т. 4. – 468 с.
324. Етнографічний профіль Слобожанського краю за архівними матеріалами // Народна творчість та етнологія. – Київ, 2017. – № 4. – С. 96-107.
325. Етнографічний профіль Слобожанського краю за архівними матеріалами // Народна творчість та етнологія. – Київ, 2017. – № 6. – С. 82-102.
326. Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний / П. Ефименко. – Москва, 1874. – 70 с.
327. Жалковська О. Дещо про похоронні звичаї в селі Барбівцях Вашківського повіту на Буковині / О. Жалковська // Записки НТШ. – Львів, 1915. – Т. СХХІІ. – С. 153-154.
328. Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Руси / Ю. Жаткович. – Б. р. і м.

329. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края / под ред. В. Иванова. – Харьков: Издание Харьковского губернского статистического комитета, 1898. – Т. 1. – 1012 с.
330. Житіє преподобного Олексія, людини Божої // Житія святих (вибрані) українською мовою викладені за повчанням Четьїх-Міней св. Дмитрія Ростовського. – Київ, 2007. – Т. 2. – С. 150-165.
331. Житіє преподобного отця нашого Зосими, ігумена Соловецького // Житія святих (вибрані) українською мовою викладені за повчанням Четьїх-Міней св. Дмитрія Ростовського. – Київ, 2007. – Т. 2. – С. 437-460.
332. Житіє преподобного отця нашого Саватія Соловецького, чудотворця // Житія святих (вибрані) українською мовою викладені за повчанням Четьїх-Міней св. Дмитрія Ростовського. – Київ, 2008. – Т. 5. – С. 407-417.
333. З голосу мами : фольклорний світ села Волиці / уклад. Н. Гуйванюк. – Чернівці: ЧНУ, 2013. – 352 с.
334. З історії та культури лемків // Наше Слово. – Варшава, 1979. – № 12. – С. 6.
335. Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / М. Забылин. – Москва: Автор, 1992. – 616 с.
336. Забобони // Українське пасічництво. – Львів, 1924. – Чис. 3. – С. 35.
337. Завальнюк А. Ф. Українські літні обряди та пісні / А. Ф. Завальнюк. – Вінниця: Нова Книга, 2008. – 304 с.
338. Зарицький А. Поліська Калинівка. Погляд крізь століття / А. Зарицький. – Київ: Вид. дім “Простір”, 2008. – 272 с.
339. Захарук З. Фольклорні традиції села за дібровою / З. Захарук. – Снятин: Прут Принт, 2006. – 76 с.
340. Захарченко Г. Уявлення про душу, смерть та потойбічний світ в світогляді слов'ян (за матеріалами експедицій на Одещині) / Г. Захарченко // Етнічна історія народів Європи: зб. наук. праць. – Київ, 1999. – Вип. 2. – С. 40-44.

341. Зборовський П. Різдвяний цикл свят за традицією села Верхне Висоцьке на Турківщині / П. Зборовський // Народознавчі Зошити. – Львів, 2008. – № 1/2. – С. 49-53.
342. Звичаї в селі Забрідді та по-деяких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині. Етнографічні матеріали, зібрані В. Кравченком. – Житомир: Робітник, 1920. – 160 с.
343. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин ; пер. с нем. К. Д. Цивиной; примеч. Т. А. Бернштам, Т. В. Станюкович и К. В. Чистова; послесл. К. В. Чистова. – Москва: Наука, 1991. – 511 с. – (Этнографическая библиотека).
344. Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого Архива Импер. Русского географического общества / Д. К. Зеленин. – Петроград: Типография А. А. Орлова, 1914. – Вып. 1. – 484 с.
345. Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого Архива Импер. Русского географического общества / Д. К. Зеленин. – Петроград: Типография А. А. Орлова, 1915. – Вып. 2. – С. 485-988.
346. Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии / Д. К. Зеленин // Сборник МАЭ. – Ленинград, 1929. – Т. 8. – С. 1-144.
347. Зеленина Э. И. Из болгарской пчеловодческой терминологии. I / Э. И. Зеленина // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. – Москва: Наука, 1984. – С. 98-109.
348. Зелені свята // Життя і Знання. – Львів, 1933. – Чис. 6. – С. 162-163.
349. Зеленчук В. С. Румыны / В. С. Зеленчук // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. – Москва: Наука, 1999. – С. 126-140.
350. Зельнов И. Метод пережитков // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. – Москва: Наука, 1988. – С. 210-211.
351. Зиновіїв К. Вірші. Приповісті посполиті / К. Зиновіїв. – Київ: Наук. думка, 1971. – 391 с.
352. Зінич М. Похоронні звичаї в селі Жукотин в Турчанському повіті / М. Зінич // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1935. – Чис. 6. – С. 14-19.

353. Зінченко П. Великодні вірування та обряди / П. Зінченко // Наш світ. – Луцьк, 1936. – Чис. 4. – С. 17-19.
354. Зозуля Н. Йорданські свічки-“трійці” / Н. Зозуля // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2009. – № 4/5. – С. 82-84.
355. Зошак М. Свят-Вечір і народні повіря / М. Зошак // Наш Лемко. – Львів, 1937. – Чис. 1. – С. 10.
356. Зубер С. Весільний обряд Правобережної Переяславщини (30-ті – поч. 70-тих рр. ХХ ст.) / С. Зубер // Pereyaslavica : наукові записки Національного історико-етнографічного заповідника “Переяслав”. – Переяслав-Хмельницький, 2009. – Вип. 3. – С. 135-145.
357. Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки прив’язані до днів в тижні і до рокових свят / М. Зубрицький // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. 3. – С. 33-60.
358. Зубрицький М. Похоронні звичаї й обряди в Мшанци і сусідніх селах Старосамбірського і Турчанського повіта / М. Зубрицький // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 211-226.
359. І. С. Я. Йордан в Яструбичах / І. С. Я. // Надбужанщина, Сокальщина, Белзчина, Радехівщина, Камінецьчина, Холмщина і Підляшшя : історико-мемуарний зб. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1986. – Т. 1. – С. 456-459. – (Укр. архів; т. 61).
360. Иванов В. В. Пчела / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Мифы народов мира : энциклопедия. – Москва: СЭ, 1992. – Т. 2. – С. 354-356.
361. Иванов И. Знахарство, шептанье и заговоры (в Старобельском и Купянском уездах Харьковской губернии) / И. Иванов // Киевская Старина. – Киев, 1885. – Т. 13. – № 12. – С. 730-744.
362. Иванов И. Очерк воззрений крестьянского населения Купянского уезда на душу и загробную жизнь / И. Иванов. – Харьков, 1909. – 12 с.
363. Иванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии / П. Иванов // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1907. – Т. 17. – С. 1-216.
364. Иванова Ю. Греки / Ю. Иванова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. – Москва: Наука, 1973. – С. 308-329.

365. Иванова Ю. В. Обрядовый огонь / Ю. В. Иванова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – Москва: Наука, 1983. – С. 116-130.
366. Ігнатюк І. Звичаї та обряди при народженні дитини на Південному Підляшші / І. Ігнатюк // Над Бугом і Нарвою. – Більськ Підляський, 2000. – № 6. – С. 28-29.
367. Ігнатюк І. Поховальні звичаї та обряди на Південному Підляшші / І. Ігнатюк // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2008. – Вип. 11. – С. 85-102.
368. Ігнатюк І. Це все минуло. Розповідь про нову книжку оповідань С. Сидорука і давнє Підляшшя / І. Ігнатюк // Над Бугом і Нарвою. – Більськ Підляський, 2001. – № 2. – С. 35-37.
369. о. Іжик С. Сміх крізь сльози / о. С. Іжик // Літопис Бойківщини. – Філадельфія, 1973. – Чис. 1. – С. 29-30.
370. Із народних віровань. Вірованя великодні в селі Урмезіові був. Мараморошської жупи // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1930. – Чис. 4/5. – С. 94-95.
371. Ількевич Г. Галицкіі приповідки и загадки. – Відень, 1841. – 124 с.
372. Кагаров Е. Религия древних славян / Е. Кагаров. – Москва: Практические знания, 1918. – 72 с.
373. Кайндль Р. Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Р. Ф. Кайндль. – Чернівці: Молодий буковинець, 2000. – 208 с.
374. Календарна обрядовість. Проводи // Інтернет-сторінка села Слобода. – [Ел. ресурс]. Режим доступу : [http : // novoselitsa.cv.ua/sloboda/vesilya.htm](http://novoselitsa.cv.ua/sloboda/vesilya.htm).
375. Калиновський Г. Опис весільних українських простонародних обрядів / Г. Калиновський // Весілля : у 2-х кн. – Київ: Наука, 1970. – Кн.1. – С. 68-74.
376. Калининский И. Церковно-народный месяцеслов на Руси / И. Калинин // Записки РГО по отделению этнографии. – СПб., 1877. – Т. 7. – С. 265-480.

377. Калита VI (Від колиски до могили) / упоряд.: М. М. Марфобудінова та ін. – Дніпропетровськ: ПП “Ліра ЛТД”, 2008. – 138 с.
378. Калита IX. – Дніпропетровськ: ПП “Ліра ЛТД”, 2011. – 95 с.
379. Кантемир Д. Описание Молдавии / Д. Кантемир / общая ред., вст. статья, примеч. и комментарии В. Н. Ермуратского. – Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1973. – 218 с.
380. Карабович К. Народні вірування / К. Карабович // Холмщина і Підляшшя : історико-етнографічне дослідження. – Київ: Родовід, 1997. – С. 316-321.
381. Карский Е. Ф. Белорусы / Е. Ф. Карский. – Москва, 1916. – Т. 3. – 557 с.
382. Керлот Х. Э. Словарь символов / Х. Э. Керлот. – Москва: Repl-book, 1994. – 608 с.
383. Керницький І. Смерть / Керницький І. Твори : мала проза ; упоряд. Т. Шах. – Львів, 2013. – С. 173-230.
384. Київське Полісся : етнолінгвістичне дослідження. – Київ: Наук. думка, 1989. – 268 с.
385. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні : у 3 кн., 6 т. / С. Килимник. – Київ: Обереги, 1994. – Кн. II. – Т. 3 (Весняний цикл) ; т. 4 (Літній цикл). – 528 с.
386. Кильошик І. Народний календар села Стобихва / І. Кильошик // // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Сторінки історії Камінь-Каширщини. – Луцьк, 2010. – Вип. 37. – С. 44-49.
387. Кирилов П. Черноморская свадьба. Этнографический очерк / П. Кирилов // Кубанский сборник. Труды Кубанского областного статистического комитета. – Екатеринодар, 1891. – Т. 2. – С. 3-27.
388. Киркор А. Этнографический взгляд на Виленскую губернию / А. Киркор // Этнографический сборник РГО. – СПб., 1858. – Вып. 3. – С. 115-276.
389. Климчук Ф. Традиційне весілля села Симоновичі / Ф. Климчук // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 1999. – Вип. 27. – С. 182-274.

390. Клімчук Ф. А в нашого свата (“прыпывки” з вескі Сіманавічы Брєсцкай вобласці) / Ф. Клімчук // Діалектологічні студії. 3. Збірник пам’яті Я. Закревської. – Львів, 2003. – С. 494-516.
391. Клингер В. Животное в античном и современном суеверии / В. Клингер. – Киев, 1911. – 352 с.
392. Клодницький О. Народний побут, звичаї і фольклор Товмаччини / О. Клодницький // Альманах Станіславівської землі: зб. матеріалів до історії Станіславова і Станіславівщини. – Нью-Йорк ; Торонто ; Мюнхен, 1975. – Т. 1. – С. 876-888. – (Укр. архів; т. 28).
393. Кміт Ю. Похоронні звичаї і вірування бойків / Ю. Кміт // Записки НТШ. – Львів, 1915. – Т. 122. – С. 161-166.
394. Кміт Ю. Ще про Волосатий / Ю. Кміт // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1935. – Чис. 1. – С. 135-143.
395. Княжеский З. Обычаи болгар при свадьбе, рождении и крещении детей и погребении / З. Княжеский // Прибавление к Журналу министерства народного просвещения. – Москва, 1846. – Кн. 3. – С. 65-84.
396. Кобальчинська Р. Страви і пов’язані з ними звичаї та обряди в селі Річка Міжгірського району Закарпатської області / Р. Кобальчинська // Джерела до української етнології. Матеріали польових досліджень / уклад. і наук. ред. П. Федака. – Київ: Задруга, 2011. – Вип. 1. – С. 68-80.
397. Ковалев И. И. Живая летопись волынского пасечничества / И. И. Ковалев. – Житомир, 1916. – 40 с.
398. Коваль О. В. Нововодолазькі голосники-2: фольклорні, етнографічні, історико-краєзнавчі розвідки / О. В. Коваль, Т. П. Коваль. – Харків: СПДФО Бровін О. В., 2011. – 278 с.
399. Коваль О. Символ вогню у традиційній та календарній обрядовості Старовижівщини / О. Коваль // Нариси культури давньої Волині / за ред. Г. В. Охріменка. – Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2006. – С. 536-565.
400. Коваль-Фучило І. До проблеми : гріх і кара в українській народній традиції (на матеріалах фольклорних текстів, записаних у с. Мокряни Мостиського р-ну Львівської області) / І. Коваль-Фучило // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. – Львів, 2003. – С. 201-222.

401. Коваль-Фучило І. Похоронний обряд на Косівщині : семантика і номінація / І. Коваль-Фучило // Народна творчість та етнологія. – Київ, 2013. – № 6. – С. 65-79.
402. Ковальська-Барабаш С. Спомин про Кобиловолоки / С. Ковальська-Барабаш // Тербовельська земля: історично-мемуарний збірник. – Нью-Йорк ; Сідней ; Торонто, 1968. – С. 689-703. – (Укр. архів; т. 20).
403. Ковальчук В. Народна музика Рівненського Полісся: обрядові пісні / В. Ковальчук. – Рівне: НУВГП, 2009. – 188 с.
404. Ковальчук Я. Свята на Україні у звичаях та забобонах / Я. Ковальчук. – Харків ; Київ, 1929. – 104 с.
405. Ковач Т. Весільний обряд у селі Тербля Тячівського р-ну Закарпатської обл. / Т. Ковач // “Молодь – Україні”. Наукові записки молодих учених Ужгородського державного ун-ту. – Ужгород, 1994. – Т. 3. – С. 201-215.
406. Кожолянко Г. Етнографія Буковини: у 3 т. / Г. Кожолянко. – Чернівці: Золоті литаври, 2001. – Т. 2. – 424 с.
407. Кожолянко Г. Осінні свята та обряди / Г. Кожолянко // Берегиня. – Київ, 2010. – № 3. – С. 61-85.
408. Кожолянко Г. Святкова та обрядова їжа українців Буковини / Г. Кожолянко // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці, 1998. – Т. 1. – С. 184-192.
409. Кожолянко О. Лівинецька весільна обрядовість / О. Кожолянко, Г. Лакуста // VII буковинська міжнародна історико-краєзнавча конференція, присвячена 140-річчю першого українського культурно-освітнього товариства на Буковині “Руська Бесіда”: тези. – Чернівці, 2009. – С. 316-317.
410. Козарищук В. Із буковинських карпатських гір / В. Козарищук // Наука. – Відень, 1889. – № 6. – С. 356-363; № 7. – С. 474-486.
411. Козубський Б. Замова на бджоли / Б. Козубський // Українське бджільництво. – Київ, 1910. – Чис. 12. – С. 116.
412. Коковський Ф. Вибрані статті та оповідання / Ф. Коковський ; упоряд. Н. Ткачової. – Тернопіль, 2010. – 176 с.

413. Кокошинський О. Родильні, весільні та поховальні традиції у домашній обрядовості українців Півдня (на матеріалах Дніпропетровської, Запорізької та Херсонської областей) / О. Кокошинський. – Запоріжжя, 2007. – 88 с.
414. Коломийченко М. Похоронні звичаї й обряди в селі Прохорах Борзненського повіта Чернігівської губернії / М. Коломийченко // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 392-398.
415. Комарницький А. О пчеловодстве как христианско-народном промысле в России вообще, и в Новороссийском крае и Бессарабии в особенности / А. Комарницький. – Одесса, 1856. – 66 с.
416. Кондратович О. Весілля на Поліссі / О. Кондратович. – Луцьк: Надстир'я, 1996. – 110 с.
417. Кондратович О. Народний календар Волинського Полісся від свята до свята / О. Кондратович. – Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2009. – 200 с.
418. Кондратович О. Поліські традиції плекання дитини / О. Кондратович // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Сторінки історії Камінь-Каширщини. – Луцьк, 2010. – Вип. 37. – С. 52-56.
419. Кондратович О. Українські звичаї : Народини. Коса ж моя... / О. Кондратович. – Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2007. – 240 с.
420. Кононенко П. Народна пожива у Скалатському повіті (с. Коршилівка) / П. Кононенко // Матеріали до української етнології. – Львів, 1918. – Т. 18. – С. 70-85.
421. Копержинський К. Календар народної обрядовості новорічного циклу / К. Копержинський // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1929. – Вип. 3. – С. 57-94.
422. Коринфський А. А. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа / А. А. Коринфський. – Москва, 1901. – 723 с.
423. Косич М. Н. Литвины-белорусы Черниговской губернии, их быт и песни / М. Н. Косич // Живая Старина. – Москва, 1901. – Вып. 3/4. – С. 1-88.

424. Костик В. Юрїївські пісні Буковини / В. Костик // Буковинський журнал. – Чернівці, 2003. – № 2. – С. 190-204.
425. Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII ст. / Н. И. Костомаров. – Москва: Республика, 1992. – 303 с.
426. Костомаров Н. И. Семейный быт в произведениях южнорусского народного песенного творчества / Н. И. Костомаров // Собрание сочинений. Исторические монографии и исследования / Н. И. Костомаров. – СПб., 1905. – Т. 21. – Кн. 8. – С. 933-1081.
427. Костюк Н. Особливості весільного обряду та фольклору села Помоклі, Переяславщина (кін. XIX ст.) / Н. Костюк // Pereyaslavica : наук. записки Національного історико-етнографічного заповідника “Переяслав”. – Переяслав-Хмельницький, 2009. – Вип. 3. – С. 169-175.
428. Котляревський А. О погребальных обычаях языческих славян / А. Котляревский. – Москва, 1868. – 280 с.
429. Кочержук О. Моє рідне село Лецівка / О. Кочержук. – Львів, 2003. – 86 с.
430. Коцан В. Похоронні обряди та звичаї на Іршавщині кінця XIX – початку XX ст. / В. Коцан // Історичні студії : зб. наук. праць з проблем давньої і середньовічної історії та етнології. – Ужгород: Поліграф центр “Ліра”, 2008. – Вип. 2. – С. 95-113.
431. Кравченко В. Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1/3. – С. 147-181.
432. Кравченко В. Етнографічний нарис (про Волинь) / В. Кравченко // Древляни : зб. статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996. – Вип. 1. – С. 257-278.
433. Кравченко В. З побуту і обрядів північно-західньої України / В. Кравченко // Збірник Волинського науково-дослідного музею. – Житомир, 1928. – Т. 1. – С. 67-114.
434. Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко ; упоряд. О. Рубан. – Київ, 2009. – Т. 2. – 640 с.

435. Кравченко В. Свдьба в с. Курозванах / В. Кравченко // Труды общества исследователей Волыни. – Житомир, 1902. – Т. 1. – С. 118-150.
436. Красновская Н.А. Итальянцы / Н. А. Красновская // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. – Москва: Наука, 1977. – С. 18-32.
437. Крачковский Ю. Быт западно-русского селянина / Ю. Крачковский. – Москва, 1874. – 212 с.
438. Крашевський Ю.І. Спогади з Полісся, Волині і Литви / перекл. з польської та прим. В. В. Шабаровського. – Луцьк: Твердиня, 2012. – 244 с.
439. Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды / И. А. Кремлева // Русские / отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. – Москва: Наука, 1997. – С. 517-532. – (Серия “Народы и культуры”. РАН. Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая).
440. Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного : відтворення з авторського макету 1930 р. / А. Кримський ; авт. передм. А. Ю. Чабан. – Черкаси: Вертикаль, 2009. – 438 с.
441. Круглый год. Русский земледельческий календарь / сост., вступит. статья и примеч. А. Ф. Некрыловой. – Москва: Правда, 1989. – 493 с.
442. Кузеля З. Бойківське весілля в Лавочнім Стрийського повіту / З. Кузеля // Матеріали до української етнології. – Львів, 1908. – Т. 5. – С. 121-150.
443. Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу / З. Кузеля // Матеріали до української етнології. – Львів, 1906. – Т. 8. – Ч. 1. – С. 1-220.
444. Кузеля З. Посижінє і забави при мерци в українськїм похороннїм обрядї / З. Кузеля // Записки НТШ. – Львів, 1915. – Т. 122. – С. 103-160.
445. Кузеля З. Похоронні звичаї й обряди в селї Самушинї Заставнецького повіта / З. Кузеля // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 363-369.

446. Кузів І. Житє-бутє, звичаї і обичаї гірського народу / І. Кузів // Зоря. – Львів, 1889. – № 17. – С. 282-287; № 21. – С. 351-352.
447. Кузьмак М. Похоронні звичаї й обряди в селі Жаб'ю-Магурі Косівського повіта / М. Кузьмак // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 290-299.
448. Кулиш П. Записки о Южной Руси / П. Кулиш. – СПб., 1857. – Т. 2. – 354 с.
449. Куняк Я. Коломийки Прикарпаття / Я. Куняк. – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2006. – 600 с.
450. Купчанко Г. Народные обычаи, обряды и песни в Буковине русского народа / Г. Купчанко // Чтения в обществе истории и древностей российских при Московском университете. – Москва, 1876. – Кн. 1. – С. 531-556.
451. Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине / Г. Купчанко // Записки Юго-Западного отдела импер. РГО. – Киев, 1875. – Т. 2. – С. 289-600.
452. Купчанко Г. Угорска Русь и еи русски жители / Г. Купчанко. – Відень, 1897. – 62 с.
453. Куракеева М. Ф. Традиции и инновации в восприятии огня и воды казаками Верхнего Прикубанья / М. Ф. Куракеева // Этнографическое обозрение. – Москва, 2002. – № 3. – С. 57-68.
454. Куриляк С. Моє село (Тур'є Буського району на Львівщині); упоряд., підгот. текстів і прим. В. Дяківа / С. Куриляк. – Львів, 2010. – 144 с.
455. Курочкін О. Єротичні весільні ігри українців / О. Курочкін // Берегиня. – Київ, 2004. – № 1. – С. 27-38.
456. Кутельмах К. Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків / К. Кутельмах // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1999. – Вип. 2: Овруччина. 1995. – С. 191-210.
457. Кутельмах К. Календарна обрядовість / К. Кутельмах // Гуцульщина : історико-етнографічне дослідження. – Київ: Наук. думка, 1987. – С. 286-302.
458. Кутельмах К. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків / К. Кутельмах // Полісся України : матеріали історико-

- етнографічного дослідження. – Львів, 1997. – Вип. 1: Київське Полісся. 1994. – С. 172-203.
459. Кухаронак Т. И. Семейные обряды / Т. И. Кухаронак // Белорусы / отв. ред. В.К. Бондарчик, Р. А. Григорьева, М. Ф. Пилипенко. – Москва: Наука, 1998. – С. 382-394.
460. Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова, В. М. Поломарьов. – Одеса: СМІЛ, 2010. – 392 с.
461. Кушнір В. Г. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр. ХХ ст.) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова. – Одеса: Гермес, 2008. – 256 с.
462. Кушнір В. Товсте – містечко в Медоборах / В. Кушнір. – Брошнів: Таля, 2009. – 302 с.
463. Лабович Л. “Як сійна Лупа, буде жита купа” / Л. Лабович // Над Бугом і Нарвою. – Більськ-Підляський, 2012. – № 5. – С. 17-20.
464. Лавонен Н. А. О древних магических оберегах // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами / Н. А. Лавонен. – Ленинград: Наука, 1977. – С. 73-81.
465. Латынин Б. А. Мировое дерево, древо жизни в орнаменте и фольклоре восточной Европы / Б. А. Латынин. – Ленинград: изд-во ГАИМК, 1933. – 33 с. – (Известия ГАИМК. – Ленинград, 1933. – Вып. 69).
466. Лащенко С. “Заклятие смехом”. Опыт истолкования языческих ритуальных традиций восточных славян. – Москва: Ладомир, 2006. – 316 с.
467. Левицький Р. Пасічнічі пословиці з Ясеня / Р. Левицький // Український пасічник. – Львів, 1938. – Чис. 12. – С. 284.
468. Леви-Строс К. Мифологии: от меда к пеплу. – Москва: ИД “Флюид”, 2007. – 441с. – (Bibliotheca Indianica).
469. Левкиевская Е. Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом / Е. Левкиевская // Концепт движения в языке и культуре. – Москва: Индрик, 1996. – С. 185-212.
470. Левкович І. Українські народні різдвяні звичаї / І. Левкович. – Лондон: Укр. вид. спілка, 1956. – 43 с.

471. Легенди та перекази Міжгірщини / упоряд., підгот. текстів, вступ. ст., примітки та слов. І. В. Хланга. – Ужгород, 2010. – 336 с.
472. Ленчевский Л. Похоронные обряды и поверья в Староконстантиновском уезде Волынской губернии / Л. Ленчевский // Киевская старина. – Киев, 1899. – Т. 66. – № 7. – С. 70-78.
473. Лепкий Д. На св. Андрія / Д. Лепкий // Зоря. – Львів, 1882. – № 3. – С. 46-47.
474. Лепкий Д. Святий вечір в околиці Дрогобича / Д. Лепкий // Зоря. – Львів, 1882. – № 2. – С. 30-31.
475. Лесюк М. Еротизм в українському пісенному фольклорі : лінгвістичний аспект / М. Лесюк. – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2010. – 244 с.
476. Лисенко І. Весілля у селі Золотоношка Драбівського району на Черкащині / І. Лисенко // Українська родина. Родинний і громадський побут / упоряд. Л. Орел. – Київ: вид-во ім. О. Теліги, 2000. – С. 159-176.
477. Листова Н. М. Народы Швейцарии / Н. М. Листова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. – Москва: Наука, 1977. – С. 176-188.
478. Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї в с. Земляниці Глухівського повіту у Чернігівщині / П. Литвинова-Бартош // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. 3. – С. 70-173.
479. Літопис Руський за Іпатським списком / переклав Л. Махновець. – Київ, 1989. – 590 с.
480. Лихачев Д. С. Смех в Древней Руси / Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, Н. В. Поньрко. – Ленинград: Наука, 1984. – 295 с.
481. Логинов К. Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья : обряды, обычаи и конфликты / К. Логинов. – Москва: Русский фонд содействия образованию и науке, Петрозаводск, 2010. – 424 с.
482. Лозинський Й. Українське весілля / опрацюв. тексту, упоряд. і вст. ст. Р. Кирчіва / Й. Лозинський. – Київ: Наук. думка, 1992. – 174 с.

483. Лютик М. Буковинське село Давидівці з глибини віків: від і до (події, свята, обряди, постаті й дати XIX-XX ст.) / М. Лютик, С. Луканьова. – Чернівці: Букрек, 2013. – 312 с.
484. Магрицька І. Семантична структура і культурна мотивація весільних фразеологізмів у східнословобожанських говірках / І. Магрицька // Діалектологічні студії. 2. Мова і культура. – Львів, 2003. – С. 182-191.
485. Магрицька І. Словник весільної лексики українських східнословобожанських говірок (Луганська область) / І. Магрицька. – Луганськ: Знання, 2003. – 172 с.
486. Мадзелян С. Лемківщина у творчості Василя Мадзеляна. Гравюри / С. Мадзелян. – Львів: Край, 1993. – 86 с.
487. Макаренко С. Динаміка змін традиційних обрядів вечорниць на Тернопільщині / С. Макаренко // Етнічна історія народів Європи : зб. наук. праць. – Київ, 2011. – Вип. 35. – С. 33-41.
488. Маковей О. Звичаї, обряди і повір'я святочні в місті Яворові / О. Маковей // Правда. – Львів, 1895. – Т. 24. – Вип. 72. – С. 50-55.
489. Маковій Г. Народ у народних святах / Г. Маковій. – Чернівці: Народознавчо-просвітницький центр “Факел пам'яті Марії”, 2009. – 512 с.
490. Маковій Г. Очі згори : народознавчі новели / Г. Маковій. – Київ: Генеза, 1996. – 496 с.
491. Маковій Г. “Прошу прийняти...” / Г. Маковій. – Чернівці: Народознавчо-просвітницький центр “Факел пам'яті Марії”, 2010. – 552 с.
492. Максим В. Хліб у поховальному обряді села Старокозаче Білгород-Дністровського району Одеської області / В. Максим // Народознавчі студії пам'яті В. Скуратівського “Традиційна культура українського народу в XXI ст.: стан та перспективи розвитку”: зб. матеріалів. – Київ: ДАКККіМ, 2009. – С. 110-122.
493. Максимович М. Дні та місяці українського селянина / М. Максимович. – Київ: Обереги, 2002. – 189 с.

494. Малинка А. Малорусские обряды, поверья и заплочки при похоронах / А. Малинка // Этнографическое обозрение. – Москва, 1898. – Т. 38. – № 3. – С. 96-107.
495. Малинка А. Малорусское веселье. 2. Обряды и песни Черниговской губернии / А. Малинка // Этнографическое обозрение. – Москва, 1898. – Кн. 37. – № 2. – С. 84-102.
496. Малинка А. Малорусское “веселье”. 3/5. Обряды и песни Полтавской, Киевской и Харьковской губерний / А. Малинка // Этнографическое обозрение. – Москва, 1898. – Т. 38. – № 4. – С. 93-112.
497. Малинка А. Родыны и хрестыны (материал собран в м. Мрине Нежинского уезда) / А. Малинка // Киевская Старина. – Киев, 1898. – Т. 61. – № 5. – С. 254-286.
498. Малороссийские пчеловодные обряды и заговоры (по рукописи XIX в.) // Труды Харьковского предварительного комитета по устройству XII Археологического съезда. – Харьков, 1902. – С. 405-409.
499. Мальм В. Промыслы древнерусской деревни. III. Бортничество / В. Мальм // Очерки по истории русской деревни X-XIII в. – Москва: изд-во культпросвет. лит-ры, 1956. – С. 129-138.
500. Манжура И. Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях / И. Манжура // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1890. – Т. 2. – С. 1-194.
501. Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи / Д. Маринов. – София, 1994. – 815 с.
502. Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / Н. Маркевич // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія / упоряд., прим. та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – Київ: Либідь, 1991. – С. 52-169.
503. Марусик П. Белелує, колиско моя ! Історія, етнографія, побут покутського села / П. Марусик. – Галич, 2000. – 223 с.
504. Маховська С. Дитина : родини, хрестини, перші кроки (родинно-обрядовий та дитячий фольклор Хмельниччини) / С. Маховська. – Кам'янець-Подільський: ПП “Медобори-2006”, 2013. – 216 с.

505. Маховська С. Календарні звичаї та обряди села Теперівка Деражнянського району Хмельницької області / С. Маховська // Берегиня. – Київ, 2010. – № 2. – С. 24-32.
506. Маховська С. Народини на Хмельниччині / С. Маховська // Берегиня. – Київ, 2011. – № 1. – С. 5-24.
507. Медведик П. Село Жабиня на Зборівщині. Весілля. Народні звичаї та обряди / П. Медведик. – Тернопіль: Лілея, 1996. – 222 с.
508. Медведчук Г. Бджільництво на Поділлі : минушина і традиції / Г. Медведчук // Пасіка. – Київ, 2011. – № 6. – С. 19-22.
509. Метлинский А. Народные южнорусские песни / А. Метлинский. – Киев, 1854. – 472 с.
510. Микитенко О. Оповідна традиція в поховальному обряді (українські, хорватські та сербські паралелі) / О. Микитенко // Слов'янський світ : щорічник. – Київ, 2006. – Вип. 4. – С. 47-82.
511. Микитенко О. Сербські голосіння : поетичний та історико-географічний аналіз / О. Микитенко. – Київ: Наук. думка, 1992. – 152 с.
512. Микитюк Б. Християнські і позахристиянські елементи в українських народних звичаях / Б. Микитюк // Релігія в житті українського народу : зб. матеріалів наукової конференції у Рокка ді Папа. – Мюнхен ; Рим ; Париж, 1966. – С. 93-129.
513. Милорадович В. П. Житье-бытье лубенского крестьянина / В. П. Милорадович // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія / упоряд., прим. та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – Київ: Либідь, 1991. – С. 170-341.
514. Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888-1895 гг. / В. П. Милорадович // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1897. – Т. 16. – С. 1-223.
515. Милорадович В. Рождественские святки в северной части Лубенского уезда / В. Милорадович. – Полтава, 1893. – 24 с.
516. Минько Л. И. Суеверия и приметы (истоки и сущность) / Л. И. Минько. – Минск: Наука и техника, 1975. – 192 с.

517. Мисюк І. Вінок золочений / І. Мисюк. – Косів: Писаний Камінь, 2002. – 184 с.
518. Мисюк І. Гірська веселка / І. Мисюк. – Снятин: Прут Принт, 2009. – 288 с.
519. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу / Іларіон, митрополит. – Київ: Обереги, 1992. – 424 с.
520. Михайлицький О. Похоронні звичаї й обряди в с. Тростянець Снятинського повіту // Етнографічний збірник / О. Михайлицький. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 302-315.
521. Михалевич М. Селяни-пасічники / М. Михалевич // Українське бджільництво. – Київ, 1908. – Чис. 2. – С. 24-25.
522. Михальчуківна Є. Похоронні звичаї і обряди в Глиниці Вашківського повіту / Є. Михальчуківна // Записки НТШ. – Львів, 1915. – Т. СХХІІ. – С. 147-151.
523. Мицько В. Рекшин : історико-краєзнавчий нарис / В. Мицько, М. Мицько. – Тернопіль, 2010. – 172 с.
524. Мовна У. Бортництво / У. Мовна // Мала енциклопедія українського народознавства / за ред. С. Павлюка. – Львів, 2007. – С. 63.
525. Мовна У. Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. – Львів, 2011. – 86 с.
526. Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина ХІХ – початок ХХ століття) / У. Мовна. – Львів, 2006. – 208 с.
527. Мовна У. Знакова функція меду в родинній обрядовості українців Карпат і Прикарпаття / У. Мовна // Записки НТШ. – Львів, 2001. – Т. ССХІІ. – С. 262-270.
528. Мовна У. Семантика меду у весільному ритуалі українців Карпат і Прикарпаття // Матеріали до української етнології: зб. наук. праць / У. Мовна. – Київ, 2004. – Вип. 4. – С. 93-98.
529. Мовна У. Символіка меду у похоронно-поминальній традиції українців Карпат і Прикарпаття / У. Мовна // Наукові записки Інституту народознавства НАН України та Івано-Франківського

- краєзнавчого музею. – Львів ; Івано-Франківськ, 2006. – Вип. 9/10. – С. 56-61.
530. Мовна У. Пасіка / У. Мовна // Мала енциклопедія українського народознавства / за ред. С. Павлюка. – Львів, 2007. – С. 415.
531. Мовна У. Продукти бджільництва в родинно-побутовій практиці українців Черкащини / У. Мовна // Народознавчі зошити. – Львів, 2010. – № 5/6. – С. 603-610.
532. Мовна У. Традиційне бджільництво українців : словник етнографічних термінів / У. Мовна. – Львів, 2015. – 360 с.
533. Моздир М. Українська народна дерев'яна архітектура / М. Моздир. – Київ: Наук. думка, 1980. – 190 с.
534. Мойсей А. Аграрні звичаї та обряди у народному календарі східнороманського населення Буковини / А. Мойсей. – Чернівці: ТОВ “Друк Арт”, 2010. – 320 с.
535. Мойсей А. Звичаї та обряди, пов'язані з народженням дитини в українців та румунів Сторожинецького району / А. Мойсей, К. Парайко // Народознавчі Зошити. – Львів, 2011. – № 5. – С. 806-812.
536. Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини / А. Мойсей. – Чернівці: ТОВ “Друк Арт”, 2008. – 320 с.
537. Моршна Н. Етнокультурні виміри побутування агіографічного сюжету про св. Олексія, чоловіка Божого / Н. Моршна // Наукові праці [Чорноморського держ. ун-ту ім. П. Могили комплексу “Києво-Могилянська академія”]. Серія: Філологія. Літературознавство. – Миколаїв, 2013. – Т. 222, вип. 210. – С. 81-84.
538. Мохорук Д. Село моє Топорівці: історико-краєзнавчий та етнографічний збірник / Д. Мохорук. – Косів: Писаний Камінь, 2008. – Т. 5 : Мої співочі Топорівці (фольклорний образ села). – 312 с.
539. Мохорук Д. Село моє Топорівці: історико-краєзнавчий та етнографічний збірник / Д. Мохорук. – Косів, 2008. – Т. 6 : Етнографічний образ села. – 382 с.
540. Мрочко К. Снятинщина. Причинки до крайової етнографії / К. Мрочко. – Детройт, 1977. – Ч. 1. – 129 с.

541. Муравський шлях-97. Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції (по селах Богодухівського, Валківського, Краснокутського та Нововодолазького районів) / упоряд. М. Красиков [та ін.]. – Харків: ХДІК, 1998. – 360 с.
542. Мусянович А. Похоронні звичаї й обряди в с. Віжомля Яворівського повіта / А. Мусянович // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 379-384.
543. Назаров М. Основы старинного пчеловодства по заговорам, собранным во Владимирской губернии / М. Назаров // Этнографическое обозрение. – Москва, 1911. – № 3/4. – С. 58-70.
544. Народні звичаї і обряди села Гермаківки (за спогадами Д. Колісника) // Літопис Борщівщини. – Борщів, 1994. – Вип. 5. – С. 66-70.
545. Народні пісні в записах І. Манжури. – Київ: Музична Україна, 1974. – 351 с.
546. Народні пісні в записах І. Франка. – Львів: Каменярь, 1966. – 427 с.
547. Народні пісні в записах П. Козланюка. – Київ: Музична Україна, 1978. – 110 с.
548. Народні пісні в записах С. Руданського / упоряд., вст. ст. і прим. Н. Шумади. – Київ: Музична Україна, 1972. – 292 с.
549. Народні пісні. Записи Л. Єфремової. – Київ: Наук. думка, 2006. – 575 с.
550. Народні пісні Полтавщини (з колекцій збирачів фольклору) / упоряд. та вст. стаття Л.О.Єфремової. – Київ, 2016. – 720 с.
551. Народні пісні сіл Гаї Верхні та Гаї Нижні на Дрогобиччині / записи, нотні транскр., упоряд., вст. ст. Л. Федоронько. – Дрогобич, 2008. – 504 с.
552. Народні повір'я, що відносяться до корови (матеріали в с. Литвинець Канівського району Черкаської округи записав р. 1928 М. Добровольський) // Побут. – Київ, 1928. – Чис. 1. – С. 9-12.
553. Народные представления и верования, относящиеся к внешнему миру : (материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // Харьковский сборник. Литературно-

научное приложение к “Харьковскому календарю” на 1888 г. – Харьков, 1888. – Вып. 2. – С. 81-99.

554. Невская Л. Г. Погребальный обряд в Пелясе (структура и терминология) / Л. Г. Невская // Балто-славянские этноязыковые контакты. – Москва: Наука, 1980. – С. 245-254.
555. Несен І. Бортництво як галузь традиційних чоловічих знань (Полісся, друга половина ХІХ – ХХІ ст.) / І. Несен // Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнографічне дослідження у 5 т. / за ред. М. Гримич. – Київ, 2013. – Т. 4: Зрілість. Чоловіки. Чоловіча субкультура. – С. 160-179.
556. Несен І. Весільна обрядовість (друга половина ХІХ – ХХ ст.) / І. Несен // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 193-218.
557. Несен І. Весільний обряд : традиційна структура / І. Несен // Полісся України. Вип. 3: У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. – Львів, 2003. – С. 297-322.
558. Несен І. Весільний ритуал Центрального Полісся : традиційна структура та реліктові форми (середина ХІХ – ХХ ст.) / І. Несен. – Київ: Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій, 2005. – 280 с.
559. Несен І. Народний календар поліських пасічників середини ХІХ – ХХ ст. (проблеми реконструкції) / І. Несен // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу : зб. наук. праць. – Одеса, 2011. – С. 257-267.
560. Несен І. Поховальні та поминальні обряди в середовищі “околичної” шляхти північно-східної Житомирщини (кінець ХІХ – ХХ століття) / І. Несен // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2009. – Вип. 44. – С. 241-264.
561. Несторовский П. Бессарабские русины : историко-этнографический очерк / П. Несторовский. – Варшава, 1905. – 174 с.
562. Нечуй-Левицький І. Микола Джеря. Кайдашева сім'я : повісті / І. Нечуй-Левицький. – Київ, 1982. – 275 с.
563. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології / І. Нечуй-Левицький. – Київ: Обереги, 2003. – 143 с.

564. Нечуй-Левицький І. Старосвітські батюшки та матушки: повість-хроніка / І. Нечуй-Левицький. – Київ: Дніпро, 1985. – 355 с.
565. Нидерле Л. Славянские древности / Л. Нидерле. – Москва: Изд-во иностр. лит-ры, 1956. – 450 с.
566. Никитина А. В. Свеча в обрядах перехода / А. В. Никитина. – СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2008. – 88 с. – (Серия “Фольклористика”).
567. Никифоровский Н. Очерки простонародного життя-быття в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности (Этнографические данные) / Н. Никифоровский. – Витебск, 1895. – 552 с.
568. Николаев А. Свадебные обряды малоруссов Суджанского уезда / А. Николаев. – Б. м. – 1850. – 40 с.
569. Николаев А. Свадебные песни малоруссов Суджанского уезда / А. Николаев. – Москва, 1854. – С. 121-140.
570. Никольский Н. М. Дохристианские верования и культы днепровских славян / Н. М. Никольский. – Москва: Атеист, 1929. – 36 с.
571. Ніч під Івана Купала // Зоря. – Львів, 1892. – № 13. – С. 259-260.
572. Новак В.С. Мясцовыя асаблівасці радзінна-хрэсьцінай абраднасці Веткаўскага, Гомельскага, Добрушкага раенаў Гомельскай вобласці / В. С. Новак, А. А. Кастрыца // Словянський світ : щорічник. – Київ, 2016. – Вип. 15. – С. 60-74.
573. Новикова М. Коментар / М. Новикова // Українські замовляння / упоряд. М. Москаленко. – Київ: Дніпро, 1993. – С. 199-306.
574. Новицкий Я. П. Духовный мир в представлении малорусского народа : сказания, суеверия и верования, собранные в Екатеринославщине / Я. П. Новицкий. – Екатеринослав, 1902. – 24 с.
575. Носуець П. Різдвяні звичаї на Підляшші / П. Носуець // Жіноча Доля. – Коломия, 1934. – Чис. 1. – С. 3.
576. Нудьга Г. “De Russorum, Moscovitarum et Tatarorum“... / Г. Нудьга // Жовтень. – Львів, 1976. – № 10. – С. 145-152.

577. О пчелах // Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования. – Москва: Наука, 1983. – С. 143-144.
578. Об угроруссах // Наука. – Відень, 1893. – № 3. – С. 148-162.
579. Ой не коси, бузьку, сіна. Народні пісні Покуття. Зап. К. Смалья. – Снятин: Прут Принт, 2008. – 272 с.
580. Ой цвіте калина... : народні пісні Рівненщини / упоряд. Б. Й. Столярчук. – Рівне: держ. ред.-вид. підприємство, 1992. – 104 с.
581. Обичаї на Святий вечір в Дубові. Зап. Й. Поповець // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1929. – Чис. 2. – С. 44.
582. Обряди та звичаї фольклорних осередків межиріччя Орелі та Сіверського Дінця. Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції селами Близнюківського та Барвінківського районів Харківської області / упоряд. В. М. Осадча. – Харків: ХОЦНТ, 2007. – 164 с.
583. Обрядові пісні з села Мочулище Дубровицького району. Запис Ю. Рибака // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся / упоряд. В. Ковальчука. – Рівне: Перспектива, 2003. – Вип. 4. – С. 184-216.
584. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / сост. М. А. Маркевич. – Київ: Час, 1992. – 192 с.
585. Окресности Мариуполя : взгляд этнографа. История заселения, культура и быт жителей края. Конец XVIII-XIX вв. / Н. А. Тыркалова и др. – Мариуполь: Рената, 2008. – 64 с.
586. Олексію Божому чоловіку // Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования / П. Чубинский. – СПб., 1872. – Т. 1. – С. 173-176.
587. Олтяну А. Жертвоприношення усопшим у румын / А. Олтяну // Живая Старина. – Москва, 2010. – № 4. – С. 39-42.
588. Ониськів М. Особливості бойківського весілля у Петранці / М. Ониськів. – Львів: Камула, 2009. – 132 с.
589. Ониськів М. Пісні бойківського села Петранка / М. Ониськів, Г. Книш, Д. Мельник. – Львів: Камула, 2013. – 192 с.

590. Оніщук А. З народного життя гуцулів / А. Оніщук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 90-158.
591. Оніщук А. Народний календар. Звичаї й вірування, прив'язані до поодиноких днів у році / А. Оніщук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 1-61.
592. Оніщук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Карлові Снятинського повіта / А. Оніщук // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 315-338.
593. Оніщук А. Похоронні звичаї й обряди в с. Зелениці Надвірнянського повіта / А. Оніщук // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 231-252.
594. Оніщук А. Розвідки над народнім побутом / А. Оніщук // Побут. – Київ, 1928. – Чис. 2/3. – С. 3-10.
595. Оніщук К. “І народилась дитинонька, матінки кровинонька” (родильні обряди у Любомльському районі) / К. Оніщук // Минуле й сучасне Волині й Полісся : роде наш красний. – Луцьк, 2007. – Вип. 24. – С. 67-69.
596. Описание свадебных украинских простонародных обрядов в Малой России и в слободской украинской губернии, сочиненное Г. Калиновским // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. Калачовым. – Москва, 1854. – Кн. 2. – С. 75-88.
597. Описание свадьбы и свадебных обрядов украинских малороссиян (в Богуславщине) / (Сост. св. с. Стеблева С. Левицким, 1845) // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1972. – № 2. – С. 86-99.
598. Орел Л. Весілля у селі Колісники Овруцького району Житомирської області / Л. Орел // Українська родина. Родинний і громадський побут / упоряд. Л. Орел. – Київ: вид-во ім. О. Теліги, 2000. – С. 217-221.
599. Орел Л. Етнографічні матеріали, зібрані від переселенців Житомирського Полісся у жовтні-грудні 1995 р. / Л. Орел // Джерела до української етнології. Матеріали польових досліджень / уклад. і наук. ред. П. Федака. – Київ: Задруга, 2011. – Вип. 1. – С. 138-153.
600. Орел Л. Українське Полісся. Те, що не забувається / Л. Орел. – Київ: Наш час, 2010. – 272 с. – (Серія “Невідома Україна”).

601. Осадча В. М. Обрядова пісенність Слобожанщини / В. М. Осадча. – Харків: Видавець Савчук О. О., 2011. – 184 с. – (Серія “Слобожанський світ”; вип. 2).
602. Осадчий Т. И. Щербановская волость Елисаветградского уезда Херсонской губернии. Историко-этнографическое и хозяйственно-статистическое описание / Т. И. Осадчий. – Херсон, 1891. – 92 с.
603. Осика М. З нашого фолклору / М. Осика // Бучач і Бучаччина. Исторично-мемуарний збірник. – Нью-Йорк ; Лондон ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1972. – С. 332-368 (Укр. архів; т. 27).
604. Остапович В. Мальовниче село під горою (нариси з історії Ганусівки) / В. Остапович. – Івано-Франківськ: Факел, 2000. – 138 с.
605. Ошуркевич О. До джерел : народознавчі статті, розвідки, тексти / О. Ошуркевич. – Луцьк: Волинська обл. друкарня, 2008. – 352 с.
606. Павлевский Т. Народные поверья и заговоры, относящиеся к пчеловодству / Т. Павлевский // Кубанский сборник. – Екатеринодар, 1899. – Т. 5. – С. 1-17.
607. Павличенко Т. Пчолярство і жіноцтво / Т. Павличенко // Підкарпатське пчолярство. – Ужгород, 1923. – Чис. 4. – С. 54-56.
608. Павлюк М. Українські говори Румунії. Діалектні тексти / М. Павлюк, І. Робчук. – Едмонтон ; Львів ; Нью-Йорк ; Торонто, 2003. – 784 с. – (Серія “Діалектологічна скриня”).
609. Павлюк С. Метод в етнології / С. Павлюк // Мала енциклопедія українського народознавства / за ред. С. Павлюка. – Львів, 2007. – С. 340.
610. Павлюк С. Словник основних понять і термінів з теорії етнології / С. Павлюк. – Львів, 2008. – С. 154-155.
611. Пандей Р. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи) / Р. Пандей. – Москва: Высшая школа, 1990. – 319 с.
612. Паньків М. Весілля у селі Вербівцях на Городенківщині / М. Паньків. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2000. – 108 с.
613. Паньків М. “Мамко моя, зозуленько моя...” (Похоронно-поминальні звичаї і обряди на Покутті) / М. Паньків // Берегиня. – Київ, 2002. – № 1. – С. 37-54.

614. Панько М. Пацканьово – село під Маковицею : історико-етнографічний нарис / М. Панько. – Ужгород: Закарпаття, 2002. – 344 с.
615. Папіж В. Деякі релігійні обряди і звичаї Підгаєччини / гол. ред. Т. Гунчак / В. Папіж // Підгаєцька земля : історично-мемуарний збірник. – Детройт, 1980. – С. 69-103 (Укр. архів; т. 24).
616. Паращак-Василів М. Весілля в Добрівлянах / М. Паращак-Василів. – Львів, 2009. – 48 с.
617. Пархоменко Т. Використання воску в народному знахарстві / Т. Пархоменко // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся / упоряд. В. Ковальчука. – Рівне: Перспектива, 2001. – Вип. 1. – С. 27-38.
618. Пархоменко Т. Використання продуктів бджільництва в поминальних обрядах Зелених свят / Т. Пархоменко // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся / упоряд. В. Ковальчука. – Рівне: Перспектива, 2003. – Вип. 4. – С. 112-118.
619. Пархоменко Т. Календарні звичаї та обряди / Т. Пархоменко // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне: ПП ДМ, 2009. – С. 119-192.
620. Пархоменко Т. Поетичні образи бджоли в колядній пісенності на Українському Поліссі / Т. Пархоменко // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2001. – № 1/2. – С. 70-73.
621. Пархоменко Т. Ритуальне використання продуктів бджільництва в родинних обрядах / Т. Пархоменко // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне, 2003. – Вип. 3. – С. 17-27.
622. Пархоменко Т. Ритуальне застосування свічки у весільних обрядах / Т. Пархоменко // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2004. – № 5. – С. 89-92.
623. Пархоменко Т. Традиції весільних обрядів Рівненського Полісся / Т. Пархоменко // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне: Перспектива, 2008. – Вип. 7. – С. 61-68.
624. Пасічнічі забобони і досвід в Короснянщині // Наше Слово. – Варшава, 1961. – № 49. – С. 5.

625. Пастернак Я. Звичаї та вірування в с. Зіболках Жовківського повіту / Я. Пастернак // Матеріали до етнології й антропології. – Львів, 1929. – Т. 21/22. – Ч. 1. – С. 321-352.
626. Перейма Т. Похоронні звичаї й обряди в селі Ропиці Руській Горлицького повіта / Т. Перейма // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 203-209.
627. Песни Печоры. – Москва ; Ленинград, 1963. – 459 с.
628. Песни, собранные Н. В. Гоголем. Южнорусские песни // Памяти В. А. Жуковского и Н. В. Гоголя. – СПб., 1908. – Вып. 2. – С. 1-429.
629. Петришин В. Ще про село Гостів / В. Петришин // Альманах Станиславівської землі: зб. матеріалів до історії Станиславова і Станиславщини. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1985. – Т. 2. – С. 546-557 (Укр. архів; т. 29).
630. Петришин М. Весілля в Угнові / М. Петришин // Угнів та Угнівщина : історично-мемуарний збірник. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1960. – С. 280-294 – (Укр. архів; т. 16).
631. Петришин М. Звичаї та обичаї і рокові свята в Угнові / М. Петришин // Угнів та Угнівщина : історично-мемуарний збірник. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1960. – С. 253-258 – (Укр. архів; т. 16).
632. Петров В. Заговори. Публ. А. И. Мартыновой / В. Петров // Из истории русской фольклористики. – Ленинград: Наука, 1963. – С. 77-142.
633. Петрова Н. О. Традиційне весілля у селі Гараба / Н. О. Петрова // Українці Придністров'я (Матеріали етнографічних досліджень). – Одеса, 2005. – Вип. 1. – С. 83-93.
634. Петрушевич А. Общерусский дневник церковных, народных, семейных праздников и хозяйственных занятий, примет и гаданий / А. Петрушевич. – Львов, 1863. – 104 с.
635. Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. – София: изд-во БАН, 1980. – 687 с.
636. Пісні з родин і хрестин (збірник-реконструкція із теорет. розвідкою, коментарями, моделями реконструкції, покажчиками) / упоряд. А. Іваницький. – Вінниця: Нова Книга, 2013. – 456 с.

637. Пісні Карпат. – Ужгород: Карпати, 1972. – 223 с.
638. Пісні однієї родини. Українські народні пісні села Волошнівка на Сумщині / запис та упоряд. В. В. Дубравіна. – Київ: Музична Україна, 1988. – 144 с.
639. Пісні Поділля. Записи Н. Присяжнюк в селі Погребище, 1920-1970. – Київ: Наук. думка, 1976. – 521 с.
640. Пісні села Підлисса / записи О. Ошуркевича. – Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2011. – 176 с.
641. Пісні Тернопільщини / упоряд. : С. Стельмащук, П. Медведик. – Київ: Музична Україна, 1989. – Т. 1. – 495 с.
642. Плотникова А. А. Вестись / А. А. Плотникова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 355-357.
643. Плотникова А. А. Воск / А. А. Плотникова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 442-444.
644. Плотникова А. А. Давать-братъ / А. А. Плотникова // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 13-14.
645. Плотникова А. А. Слав. * viti в этнокультурном контексте / А. А. Плотникова // Концепт движения в языке и культуре. – Москва: Индрик, 1996. – С. 104-113.
646. Повір'я і звичаї Св. Вечера в с. Горяни (зап. М. Повч) // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1930. – Чис. 1/2. – С. 16-18.
647. Повір'я на поодинокі свята в с. Кальнику (зап. В. Машкаринець) // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1930. – Чис. 1/2. – С. 22-25.
648. Подольский В. Из Суджанского узда Курской губернии / В. Подольский // Труды Вольного экономического общества. – СПб., 1882. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 197-199.

649. Подольский В. Пчеловодные поверья. I. Малорусские / В. Подольский // Труды Вольного экономического общества. – СПб., 1882. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 195-197.
650. Поклад Н. Маньківське весілля. Запис весільного обряду села Маньківки – пісні та ритуали Подільського краю / Н. Поклад. – Київ: Духовна вісь, 2011. – 64 с.
651. Покутське весілля (зап. М. Гушул в селі Рожнові Косівського району Івано-Франківської області. 1968) // Весілля : у 2-х кн. – Київ: Наук. думка, 1970. – Кн. 2. – С. 426-463.
652. Полесские заговоры (в записях 1970-1990-х гг.) / сост., подгот. текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. – Москва: Индрик, 2003. – 752 с. – (Традиционная духовная культура славян. Публикация текстов).
653. Попов Г. Русская народно-бытовая медицина / Г. Попов. – Рязань: Александрия, 2010. – 472 с.
654. Поповић М. Из народног пчеларства у Старом Влаху и Златибору / М. Поповић // Српски етнографски зборник. – Београд, 1925. – Т. 32. – Кн. 14. – С. 339-355.
655. Потапчук А. Пасічництво на Поліссі і Підляшші / А. Потапчук // Український пасічник. – Львів, 1930. – Чис. 4. – С. 43-44.
656. Потебня А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / А. Потебня // Чтения в импер. обществе истории и древностей российских при Московском университете. – Москва, 1865. – Кн. 3. – С. 1-84.
657. Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии / А. Потебня. – Харьков, 1860. – 155 с.
658. Потебня А. Объяснения малорусских и сродных песен / А. Потебня. – Варшава, 1887. – Т. 2. – 805 с.
659. Потушняк Ф. Вода, земля и воздух (в народном верованю) / Ф. Потушняк // Зоря-Најнал. – Унгвар, 1942. – Чис. 3/4. – С. 351-373.
660. Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій / Ф. Потушняк // Науковий збірник т-ва “Просвіта” в Ужгороді. – Ужгород, 1937/1938. – С. 33-44.

661. Поэзия крестьянских праздников / вступит. статья, сост., подгот. текста и прим. И. И. Земцовского – Ленинград: Наука, 1970. – 636 с.
662. Прасюк Л. Шанобливі звертання в контексті весільних обрядів Рівненського Полісся / Л. Прасюк, І. Єрмейчук // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне, 2008. – Вип. 7. – С. 75-82.
663. Пропп В. Русские аграрные праздники / В. Пропп. – Ленинград: Наука, 1963. – 143 с.
664. Пушкар Я. Павелче (Павлівка) / Я. Пушкар // Альманах Станиславівської землі: зб. матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1985. – Т. 2. – С. 640-656 (Укр. архів; т. 29).
665. Пушкина Т. Воск в древнерусских погребениях / Т. Пушкина // Археология и история Пскова и Псковской земли : тезисы докладов науч. конференции “Древнерусское язычество и его традиции”. – Псков, 1988. – С. 47-48.
666. Пчилка О. Украинские колядки (текст волынский) / О. Пчилка // Киевская Старина. – Киев, 1903. – Т. 80. – № 4. – С. 132-160.
667. Рабинович М. Г. Очерки этнографии русского феодального города. Горожане, их общественный и домашний быт / М. Г. Рабинович. – Москва: Наука, 1978. – 328 с.
668. Рабинович М. Г. Свадьба в русском городе XVI в. / М. Г. Рабинович // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / под ред. К. В. Чистова и Т. А. Бернштам. – Ленинград: Наука, 1978. – С. 7-31.
669. Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах / Л. Раденкович // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры : источники и методы. – Москва, 1989. – С. 132-134.
670. Райкова О. Весілля Корсунщини / О. Райкова, Л. Іваненко // Корсунський часопис. – Корсунь-Шевченківський, 2006. – Чис. 15. – С. 71-86; Чис. 16. – С. 47-66.
671. Ракова О. Похоронні звичаї й обряди в селі Раранчу Чернівецького повіту / О. Ракова // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 338-347.

672. Регіонально-жанрова антологія українського музичного фольклору / упоряд. А. Іваницького. – Київ, 2016. – Т. 1: Обрядовий музичний фольклор Середньої Наддніпрянщини. – 364 с.
673. Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери / А. Редько // Этнографическое обозрение. – Москва, 1899. – № 1/2. – С. 54-131.
674. Решетило Т. Різдво в Угнові (спогад) / Т. Решетило // Угнів та Угнівщина : історично-мемуарний збірник. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1960. – С. 261-263 – (Укр. архів; т. 16).
675. Рибак Ю. Пісенна творчість / Ю. Рибак // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 281-334.
676. Різдвяні вірування і звичаї в с. Доманинцях. Зап. Ю. Штефанець // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1930. – Чис. 1/2. – С. 12-14.
677. Різдвяні вірування і звичаї с. Волосянки // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1930. – Чис. 1/2. – С. 20-21.
678. Різдвяні звичаї на Лемківщині // Жіноча Доля. – Коломия, 1934. – Чис. 1. – С. 2-3.
679. Різдвяні вірування с. Нижні Чабини // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1930. – Чис. 3. – С. 62-64.
680. Різдвяні звичаї й пісні з села Веремінь Ліського повіту // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1938. – Чис. 10. – С. 49-55.
681. Робакидзе А. И. К вопросу о пчеловодстве в Грузии / А. И. Робакидзе // Краткие сообщения Института этнографии. – Москва ; Ленинград: изд-во АН СССР, 1949. – Т. 8. – С. 60-63.
682. Ровинский П. Черногория в ее прошлом и настоящем / П. Ровинский. – СПб., 1901. – Т. 2. – Ч. 2. – 646 с.
683. Рогальська І. Поховальний обряд у с. Трибусівка Піщанського району Вінницької області / І. Рогальська // Народна культура Поділля в контексті національного виховання: зб. наук. праць. – Вінниця, 2004. – С. 148-153.
684. Рождественні звичаї в Краснім Броді. Зап. Е. Ашеншвандтнер // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1929. – Чис. 2. – С. 45-47.

685. Розвадовський М. Моє лелечине село / М. Розвадовський. – Снятин: Прут Принт, 2005. – 94 с.
686. Романов Е. Белорусский сборник / Е. Романов. – Витебск, 1891. – Вып. 4. – 220 с.
687. Романюк П. Ф. Лексика весільного обряду Правобережного Полісся (Матеріали до Лексичного атласу української мови) / П. Ф. Романюк // Дослідження з української діалектології: зб. наук. праць. – Київ, 1991. – С. 225-251.
688. Росоха С. Водош, Богоявлення / С. Росоха // Наш родный край. – Тячево, 1929. – Чис. 5. – С. 145-147.
689. Росоха С. Святий вечір / С. Росоха // Наш родный край. – Тячево, 1928. – Чис. 4. – С. 117-122.
690. Рубіш Ф. Великі Лучки : історико-етнографічне дослідження / Ф. Рубіш, В. Рубіш-Чучвар. – Ужгород: ВАТ “Патент”, 2007. – 508 с.
691. Руснак Н. Діалектний текст про Пасху і його варіантні вияви в південно-західному наріччі / Н. Руснак // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас – від створення до інтерпретації. – Львів, 2006. – С. 303-310.
692. Русское весільє после звичаев і обычаев народних над Прутом і на Подолю / собрали С. Павлусевич і І. Недостойний. – Коломия, 1907. – 46 с.
693. Рыбский Ф. Свадебные обряды и песни в м. Макове Каменецкого уезда Подольской губернии / Ф. Рыбский // Живая Старина. – Москва, 1895. – Вып. 2. – С. 222-234.
694. Савчук М. Барвінок / М. Савчук, С. Пушик // Енциклопедія Коломийщини / за ред. М. Васильчука, М. Савчука. – Коломия: Вік, 1998. – Зш. 2. – С. 29-30.
695. Савчук М. Від Пилипівки до Говіння / М. Савчук. – Коломия: Вік, 2003. – 109 с.
696. Салманович М. Румыны / М. Салманович // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. – Москва: Наука, 1973. – С. 284-298.

697. Сахаров И. П. Сказания русского народа / И. П. Сахаров. – СПб., 1885. – Т. 1. – 298 с.
698. Свидницкий А. Великдень у Подолян / А. Свидницкий // Основа. – СПб., 1861. – Т. 11/12. – С. 26-71.
699. Свирида Р. Народні звичаї, свята та обряди / Р. Свирида // Шевченків край : історико-етнографічне дослідження. – Київ: Наук. думка, 2009. – С. 331-350.
700. Свистун В. Їда уличських селян / В. Свистун // Підкарпатська Русь. – Ужгород, – 1932. – Чис. 7/8. – С. 132-136.
701. Свистун В. Руська сватба в Колбасові на Словаччині / В. Свистун // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1930. – Чис. 9/10. – С. 194-199.
702. Святкові звичаї на Покутті // Жіноча воля. – Коломия, 1937. – Чис. 1/2. – С. 3-4.
703. Свято Різдва І.Христа в Черногороді // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1930. – Чис. 1/2. – С. 19-20.
704. Седакова И. А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст / И. А. Седакова. – Москва: Индрик, 2007. – 432 с. – (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
705. Седакова О. А. К описанию лексики и символики святочно-новогодней обрядности болгар (рождественские обрядовые хлебы) / О. А. Седакова // Советское славяноведение. – Москва, 1984. – № 1. – С. 83-93.
706. Седакова О. А. Материалы к описанию полесского погребального обряда / О. А. Седакова // Полесский этнолингвистический сборник: исследования и материалы. – Москва: Наука, 1983. – С. 246-262.
707. Седакова О. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян / О. Седакова. – Москва: Индрик, 2004. – 320 с. – (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
708. Селиванов А. Ф. Исторический очерк развития пчеловодства в России / А. Ф. Селиванов. – СПб., 1896. – 97 с.

709. Селищев А. М. Полог и его болгарское население. Исторические, этнографические и диалектологические очерки северо-западной Македонии / А. М. Селищев. – София, 1929. – 440 с.
710. Село Кобылья Волынской губернии Новградволынского уезда // Этнографический сборник РГО. – СПб., 1853. – Вып. 1. – С. 294-312.
711. Семенів В. Божиків. Село на перехресті століть / В. Семенів. – Львів : Друкарські куншти, 2010. – 700 с.
712. Сементовский К. Заметки о народных праздниках / К. Сементовский // Киевские губернские ведомости. – Киев, 1850. – № 16. – С. 121-123 ; № 18. – С. 137-139.
713. Сементовский К. Замечания о праздниках у малороссиян / К. Сементовский. – Харьков, 1843. – 74 с.
714. Семенюк Л. Народна обрядова творчість Шацького поозер'я / Л. Семенюк. – Луцьк: ВНУ ім. Лесі Українки, 2012. – 200 с.
715. Серебрякова О. Ритуальне використання воску в дівочих матримоніальних ворожіннях : українські звичаї та їхні європейські паралелі / О. Серебрякова // Народознавчі Зошити. – Львів, 2006. – № 5/6. – С. 651-657.
716. Сержпутовский А. Бортничество в Белоруссии / А. Сержпутовский // Материалы по этнографии России. – Петроград, 1914. – Т. 2. – С. 13-34.
717. Сивицький М. Духова культура. Північ / М. Сивицький // Лемківщина : земля – люди – історія – культура / ред. Б. Струмінський. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней, 1988. – Т. 2. – С. 102-194 (Записки НТШ; т. 206).
718. Сикачинский В. О суевериях, встречаемых на праздник Рождества Христова в Киевском уезде / В. Сикачинский // Киевские губернские ведомости. – Киев, 1860. – № 30. – С. 188-190.
719. Сікиринський О. Українське весілля (с. Глибокояр Тираспольської округи) / О. Сікиринський // Вісник Одеської комісії краєзнавства при ВУАН. – Київ, 1925. – Чис. 2/3. – С. 205-217.
720. С-ко Н. Сосницкий уезд в этнографическом отношении / Н. С-ко // Земский сборник Черниговской губернии. – Чернигов, 1899. – № 7. – С. 44-77.

721. Скоропад В. Мої спогади (Весільні обряди села Стрільківці) / В. Скоропад // Літопис Борщівщини. – Борщів, 1993. – Вип. 3. – С. 69-70.
722. Скоропад В. Мої спогади (Релігійні і побутові звичаї та традиції) / В. Скоропад // Літопис Борщівщини. – Борщів, 1993. – Вип. 3. – С. 66-68.
723. Скуратівський В. Святвечір / В. Скуратівський. – Київ : Перлина, 1994. – Кн. 1. – 285 с.
724. Скуратівський В. Кухоль меду / В. Скуратівський. – Львів : Гердан Графіка, 2000. – 303 с.
725. Скуратівський В. Місяцелік. Український народний календар / В. Скуратівський. – Київ: Мистецтво, 1993. – 208 с.
726. Скуратівський В. Русалії / В. Скуратівський. – Київ : Довіра, 1996. – 734 с.
727. Скуратівський В. “Я вас, бджоли, благословляю...” / В. Скуратівський. – Київ : Техніка, 2005. – 320 с. – (Народні джерела).
728. Славянская мифология : энциклопедический словарь. – Москва: Эллис Лак, 1995. – 416 с.
729. Слобідське весілля // Інтернет-сторінка села Слобода. – [Ел. ресурс]. Режим доступу : [http : // novoselitsa.cv.ua/sloboda/vesilya.htm](http://novoselitsa.cv.ua/sloboda/vesilya.htm)
730. Слободян Н. Гринівецьке весілля / Н. Слободян // Ямгорів. – Городенка, 2008. – Чис. 15. – С. 172-216.
731. Слобожанка Н. Великодні звичаї на Великій Україні / Н. Слобожанка // Жіноча воля. – Коломия, 1926. – Чис. 5. – С. 3-4.
732. Словник буковинських говірок / за ред. Н. Гуйванюк. – Чернівці, 2005. – 688 с.
733. Смаль-Стоцький С. Немолів / С. Смаль-Стоцький // Надбужанщина, Сокальщина, Белзчина, Радехівщина, Каміначчина, Холмщина і Підляшшя: історико-мемуарний збірник. – Нью-Йорк; Париж; Сидней; Торонто, 1989. – Т. 2. – С. 267-287. – (Укр. архів; т. 67).

734. Смоленский музыкально-этнографический сборник. – Москва, 2003. – Т. 2: Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. – 546 с.
735. Смоляк П. Різдвяна обрядовість Західного Поділля : трансформація традицій : дис. ... канд. іст. наук / П. Смоляк ; Ін-т народознавства НАНУ. – Львів, 2008.
736. Соболенко Э. Белорусы / Э. Соболенко // Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. – Москва : Наука, 1987. – С. 147-186.
737. Содомора А. Наодинці зі словом / А. Содомора. – Львів : Літопис, 1999. – 480 с.
738. Сокіл В. Бойківське весілля із села Довге на Дрогобиччині / В. Сокіл, Г. Сокіл // Народознавчі Зошити. – Львів, 2014. – № 4. – С. 801-816.
739. Соколова З. П. Культ животных в религиях / З. П. Соколова. – Москва: Наука, 1972. – 213 с.
740. Сокольський Б. Похоронні звичаї й обряди в селі Соколі Камінецького повіта Подільської губернії / Б. Сокольський // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 387-389.
741. Сополига М. Етнографічна спадщини В. П. Латти. III. Бджільництво / М. Сополига // Науковий збірник МУК у Свиднику. – Пряшів, 1994. – Т. 19. – С. 116-119.
742. Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера / К. Сосенко. – Львів, 1928. – 349 с.
743. Сосенко К. Різдво-Коляда і щедрий вечір : культурологічна оповідь / К. Сосенко. – Київ: Укр. письменник, 1994. – 286 с.
744. Срезневский И. Роженицы у славян и других языческих народов / И. Срезневский // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. Калачовым. – Москва, 1855. – Кн. 2. – С. 97-122.
745. Стадник О. Калинові передзвони / О. Стадник. – Черкаси: Видавець Чабаненко Ю.А., 2007. – 246 с.

746. Старовижівське весілля / записала Т. Микитюк, упорядкував В. Давидюк // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2005. – № 8. – С. 187-204.
747. Стельмахович М. Народнопедагогічні погляди на дитину / М. Стельмахович // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1989. – № 5. – С. 18-25.
748. Стельмащук Г. Традиційні головні убори українців / Г. Стельмащук. – Київ : Наук. думка, 1993. – 240 с.
749. Степовий О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / О. Степовий. – Б. м. – 1958. – Ч. 1. – 34 с.
750. Стишова Н. Календарна обрядовість та фольклор українців Підляшшя / Н. Стишова // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1999. – № 2/3. – С. 117-123.
751. Стішова Н. Традиційна звичаєво-обрядова культура календарних свят осіннього циклу Рівненського Полісся / Н. Стішова // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2009. – № 4/5. – С. 67-74.
752. Страхов А. Б. Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования / А. Б. Страхов. – Мюнхен, 1991. – 245 с.
753. Сумцов Н. Ф. Из сказаний о пчелах (по поводу соч. Glöck'a: "Die Symbolic der Bienen") / Н. Ф. Сумцов. – Москва, 1893. – Т. 17. – С. 176-182.
754. Сумцов Н.Ф. Культурные переживания / Н.Ф. Сумцов // Киевская Старина. – Киев, 1889. – Т. 24. – № 3. – С. 665-684; Т. 27. – № 12. – С. 582-603 ; 1890. – Т. 28. – № 2. – С. 320-333.
755. Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских / Н. Ф. Сумцов. – Харьков, 1881. – 206 с.
756. Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка / Н. Ф. Сумцов // Журнал Министерства народного просвещения. – Москва, 1880. – № 212. – С. 68-94.
757. Сумцов Н. Очерки народного быта / Н. Сумцов. – Харьков, 1902. – 57 с.

758. Сумцов Н. Очерки народного быта / Н. Сумцов // Сумцов Н. Ф. Дослідження з етнографії та історії культури Слобідської України : вибрані праці / упоряд., підгот. тексту, передм., післямова та примітки М. М. Красикова. – Харків : вид-во “АТОС”, 2008. – С. 203-253.
759. Сумцов Н. Писанки / Н. Сумцов // Киевская старина. – Киев, 1891. – Т. 33. – № 5. – С. 181-209.
760. Сумцов Н. Хлеб в обрядах и песнях / Н. Сумцов. – Харьков, 1885. – 137 с.
761. Сушко В. Життя нескінченне. Поховальна обрядовість українців Слобожанщини ХІХ – ХХІ в. – Харків : СПДФО Бровін О. В., 2012. – 236 с.
762. Сявавко Є. Сімейна обрядовість / Є. Сявавко // Гуцульщина : історико-етнографічне дослідження. – Київ : Наук. думка, 1987. – С. 302-319.
763. Тарасевський П. Весіле в Борисівці Валуйського повіта в Вороніжчині / П. Тарасевський // Матеріали до української етнології. – Львів, 1919. – Т. 19/20. – С. 118-158.
764. Тарасевський П. Похоронні звичаї й обряди в селі Шебекині Білгородського повіту Курської губернії / П. Тарасевський // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 403-424.
765. Творун С. О. Українські обрядові хліб : на матеріалах Поділля / С. О. Творун. – Вінниця : Книга-Вега, 2006. – 96 с.
766. Телеуця В. Весільний обряд українців Придунав'я / В. Телеуця // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2008. – № 11. – С. 71-84.
767. Темченко А. Моделювальні властивості обряду в системі архаїчного світосприйняття / А. Темченко // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2004. – № 4. – С. 98-104.
768. Теодорович Н. И. Волынь в описаниях городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и др. отношениях. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. – Почаев, 1899. – Т. 4: Староконстантиновский уезд / Н. И. Теодорович. – 928 с.
769. Терен І. “Німина – а душу має...” / І. Терен // Високий Замок. – Львів, 2014. – № 68 (15-21 травня). – С. 15.

770. Терещенко А. Быт русского народа / А. Терещенко. – СПб., 1848. – Ч. 2. – 618 с.
771. Терещенко А. Быт русского народа / А. Терещенко. – СПб., 1848. – Ч. 3. – 130 с.
772. Терещенко А. Быт русского народа / А. Терещенко. – СПб., 1848. – Ч. 5. – 181 с.
773. Терещенко А. Быт русского народа / А. Терещенко. – СПб., 1848. – Ч. 6. – 221 с.
774. Терновская О. А. Агония / О. А. Терновская, С. М. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 90-92.
775. Тиводар М. Етнографія Закарпаття : історико-етнографічний нарис / М. Тиводар. – Ужгород : Гражда, 2011. – 416 с.
776. Ткаченко Г. Поховальний обряд на Переяславщині в кінці ХІХ – на початку ХХ ст. / Г. Ткаченко // Pereyaslavica : наук. записки Національного історико-етнографічного заповідника “Переяслав”. – Переяслав-Хмельницький, 2009. – Вип. 3. – С. 263-266.
777. Ткачук В. Весілля на Покутті / В. Ткачук // Життя і Знання. – Львів, 1935. – Чис. 10. – С. 284-285.
778. Токарев С.А. Мифологическая школа // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. – Москва: Наука, 1988. – С. 124.
779. Толстая С. М. Душа / С. М. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 162-167.
780. Толстая С. М. Календарь народный / С. М. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 442-446.
781. Толстая С. М. Кража / С. М. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 640-643.

782. Толстая С. Общие элементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балканославянских традиций) / С. Толстая // Балканские чтения : симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. – Москва, 1990. – С. 99-101.
783. Толстая С. Полесский народный календарь / С. Толстая. – Москва : Индрик, 2005. – 600 с. – (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
784. Толстая С. М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. К-П / С. М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – Москва : Наука, 1986. – С. 178-241.
785. Толстая С. Поминки / С. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 2009. – Т. 4. – С. 162-169.
786. Толстая С. М. Предисловие / С. М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. – Москва : Индрик, 2006. – С. 7-9.
787. Толстая С. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике / С. Толстая. – Москва : Индрик, 2010. – 368 с. – (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
788. Толстая С. Смерть / С. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 2012. – Т. 5. – С. 58-71.
789. Толстая С. М. Сретенская и четверговая свечи / С. М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – Москва: Наука, 1986. – С. 27-30.
790. Толстая С. Угощение / С. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 2012. – Т. 5. – С. 350-353.
791. Толстой Н. И. Из славянских этнокультурных древностей (1. Оползание и опоясывание храма) / Н. И. Толстой // Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам. Т. 21 // Ученые записки ТГУ. – Тарту, 1987. – С. 57-77.

792. Толстой Н. И. Очерки славянского язычества / Н. И. Толстой. – Москва: Индрик, 2003. – 624 с. – (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
793. Толстой Н. Пчелиные песни в сербской и македонской народной традиции / Н. Толстой // Русский фольклор. – Санкт-Петербург, 1993. – Т. 27 : Межэтнические фольклорные связи. – С. 59-72.
794. Топоров В. Н. К объяснению некоторых слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями / В. Н. Топоров // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. – Москва, 1975. – С. 3-49.
795. Топоров В. К семантике троичности (слав. * trizna и др.) // Топоров В. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1 : Теория и некоторые частные ее приложения. – Москва: Языки славянской культуры, 2005. – С. 273-291.
796. Топоров В. Конные состязания на похоронах // Топоров В. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1 : Теория и некоторые частные ее приложения. – Москва: Языки славянской культуры, 2005. – С. 539-578.
797. Топоров В. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) / В. Топоров // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. – Москва, 1993. – С. 3-106
798. Топоров В.Н. Петербург и петербургский текст русской литературы / В. Н. Топоров // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1984. – Т. 28 : Семиотика города и городской культуры. Петербург. – С. 4-29.
799. Торонський О. Весільні пісні (весільні співанки) (1878) / О. Торонський // Лемківське весілля у записах ХІХ – початку ХХ століття. – Горлиці, 2007. – С. 51-74.
800. Традиційна народна культура Дворічанського району Харківської області / упоряд. М. О. Семенова. – Харків: Регіон-інформ, 2001. – 160 с.
801. Традиційне весілля українців. Унікальні записи кінця ХІХ – 20-40-х років ХХ століття / упоряд., передм. та прим. В. Борисенко. – Київ: ВД “Стилос”, 2012. – 192 с.

802. Тресиддер Дж. Словарь символов / Дж. Тресиддер. – Москва: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 448 с.
803. Трублаєвич Є. Деякі звичаї селян-пасічників на Поділлі / Є. Трублаєвич // Українське бджільництво. – Київ, 1909. – Чис. 1. – С. 13.
804. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т. 1. – Вып. 1. – 224 с.
805. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т. 3. – 486 с.
806. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – 1209 с.
807. Тульцева А. А. Календарные праздники и обряды / А. А. Тульцева // Русские / отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. – Москва: Наука, 1997. – С. 616-646. – (Серия “Народы и культуры”. РАН. Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая).
808. Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер / сост. и автор предисл. В. А. Бейлис. – Москва: Главная редакция восточной литературы издательства “Наука”, 1983. – 277 с.
809. Українське весілля. Записав І. Демченко. – Одеса, 1908. – 127 с.
810. Український обрядовий фольклор західних земель : музична антологія / упоряд. та вст. ст. А. Іваницького. – Вінниця : Нова Книга, 2012. – 624 с.
811. Українські закарпатські говірки : тексти / упоряд. та передм. О. Ф. Миголинець, О. Д. Пискач. – Ужгород : Ліра, 2004. – 400 с.
812. Українські народні пісні в записах З. Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпровщини і Полісся) / упоряд. О. І. Дея. – Київ : Наук. думка, 1974. – 783 с.
813. Українські народні пісні в записах О. Потебні / упоряд., вст. ст., прим. М. Дмитренка. – Київ : Муз. Україна, 1988. – 311 с.

814. Українські народні пісні Пряшівського краю. – Братислава : Слов. вид-во худ. літ-ри, 1958. – Кн. 1. – 301 с.
815. Українські народні пісні Східної Словаччини. – Братислава : Слов. педаг. вид-во, 1977. – Т. 3. – 391 с.
816. Українські сороміцькі пісні / упоряд., передм., прим. М. Красикова. – Харків: Фоліо, 2003. – 287 с.
817. Українські східнослобожанські говірки : сучасні діалектні тексти / упоряд.: К. Д. Глуховцева, В. В. Леснова, І. О. Ніколаєнко. – Луганськ : вид-во ДЗ “ЛНУ ім. Т. Шевченка”, 2011. – 424 с.
818. Усачева В. В. Вокативные формулы народного врачевания у славян / В. В. Усачева // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – Москва : Наука, 1994. – С. 222-240.
819. Усачева В.В. Звукоподражание / В.В.Усачева // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 1999. – Т. 3. – С. 297-298.
820. Устименко Т. Село Зуевцы Миргородского уезда Полтавской губернии : историко-этнографический очерк. – Полтава, 1894. – 131 с.
821. Уховецьке весілля / записала О. Савчук // Фольклористичні Зошити. – Луцьк, 2005. – № 8. – С. 159-174.
822. Ф. Л., свящ. Народное поверье о способе разводить пчел / Ф. Л. // Киевлянин. – Киев, 1870. – № 72. – С. 3.
823. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. – Москва : Прогресс, 1987. – Т. 3. – 832 с.
824. Федорків А. Великий піст у вірованнях жителів села Дубового / А. Федорків // Підкарпатська Русь. – Ужгород, 1929. – Чис. 5. – С. 116-119.
825. Филимонова Т. Д. Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. – Москва : Наука, 1977. – С. 139-162.
826. Філіпс С. Воскові форми : бабки-шептухи, їхнє ремесло та роль в українській сільській громаді / С. Філіпс // Культурні грона Дністра. Мультинаціональна культурно-історична спадщина Наддністрянщини / упоряд. В. Стецюк. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2001. – С. 55-69.

827. Фольклорні записи Марка Вовчка і Опанаса Маркевича. – Київ : Наук. думка, 1983. – 527 с.
828. Франко І. Гуцульські примівки / І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 41-72.
829. Франко І. З уст народу. Легенди / І. Франко // Житє і Слово. – Львів, 1894. – Кн. 5. – Т. 2. – С. 181.
830. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю / І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 160-218.
831. Фроляк Л. Інскрипції некрополій польсько-українського пограниччя : надмогильні написи на цвинтарі села Ганна Володавського повіту на Люблінщині / Л. Фроляк, Е. Назарук // Діалектологічні студії. 7. Традиції і модерн. – Львів, 2008. – Вип. 7. – С. 105-114.
832. Харчишин О. Народна пісенність підльвівської Звенигородщини / О. Харчишин. – Львів, 2005. – 352 с.
833. Хібеба Н. Бойківське весілля : стан і перспективи мовознавчих досліджень / Н. Хібеба // Діалектологічні студії. 4. Школи, постаті, проблеми. – Львів, 2004. – С. 480-502.
834. Хібеба Н. “Дай, Боже, щастя і щасливу долю” (повір'я та звичаї бойківського весілля) / Н. Хібеба // Діалектологічні студії. 8. Говори південно-західного наріччя. – Львів, 2009. – С. 333-340.
835. Хиляк В. Весільні звичаї у лемків (1871) / В. Хиляк // Лемківське весілля у записах ХІХ – початку ХХ століття. – Горлиці, 2007. – С. 76-96.
836. Хміль І. Українське Полісся. Автобіографічно-етнографічні нариси / І. Хміль. – Чикаго, 1976. – 255 с.
837. Хомляк М. Традиційне весілля села Березівка Радехівського району на Львівщині / М. Хомляк // Брідщина – край на межі Галичини й Волині. – Броди : Просвіта, 2011. – Вип. 4. – С. 161-164.
838. Хомляк М. Фольклорна традиція села Березівка (на прикладі календарної обрядовості) / М. Хом'як // Брідщина – край на межі Галичини й Волині. – Броди : Просвіта, 2010. – Вип. 3. – С. 111-115.

839. Хомчак Л. Матеріали до етнолінгвістичного словника родинної обрядовості Надсяння : родильний обряд / Л. Хомчак // Діалектологічні студії. 8. Говори південно-західного наріччя. – Львів, 2009. – С. 199-237.
840. Чебанюк О. “На Теплового Олекси муй батько пчіл глядів” / О.Чебанюк // www.gazeta.ua/articles/holidays-newspaper/na-teplo-go-oleksi-muj-batko-pchil-glydiv/332763.
841. Чернявская С. А. Обряды и песни с. Белозерки Херсонской губернии / С. А. Чернявская // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1893. – Т. 5. – Вып. 1. – С. 82-166.
842. Чеховський І. Свято Андрія у структурі демонологічного календарного циклу та захисні обряди зі встановленням оберегів / І. Чеховський // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології та етнології. – Чернівці, 2000. – Т. 2. – С. 112-129.
843. Чижмар І. Народне весілля русинів Выходной Словакії. – Свидник, 2006. – 320 с.
844. Чижикова Л. Н. Свадебная обрядность сельского населения Курской губернии в XIX – начале XX века / Л. Н. Чижикова // Русские : семейный и общественный быт. – Москва : Наука, 1989. – С. 171-198.
845. Чучко М. “И взят Бога на помощь”... Соціально-релігійний чинник в житті православного населення північних волостей Молдавського воєводства та Австрійської Буковини (епоха пізнього середньовіччя та нового часу) / М. Чучко. – Чернівці : Книги-XXI, 2008. – 368 с.
846. Чичула А. Народна пожива в Дрогобицькій повіті / А. Чичула // Матеріали до української етнології. – Львів, 1918. – Т. 18. – С. 12-31.
847. Чорі Ю. Від роду до роду. Звичаєво-обрядові традиції Закарпаття / Ю.Чорі. – Ужгород: Вид-во В. Падяка, 2001. – 168 с.
848. Чубинский П. Календарь народных обычаев и обрядов / П. Чубинский. – Київ: Музична Україна, 1993. – 80 с.
849. Чубинський П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині П. Чубинського: у 2 кн. / П. Чубинський. – Київ: Мистецтво, 1995. – Кн. 1. – 224 с.

850. Цивьян Т. В. Защита от дурного глаза : пример из албанской традиции / Т. В. Цивьян // Исследования в области балто-славянской духовной культуры : заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 164-169.
851. Шаповал К. З народних уст. Пасішник / К. Шаповал // Основа. – СПб., 1861. – Т. 11. – С. 26-29.
852. Шахова Ю. Весілля у Брацлаві на Вінниччині / Ю. Шахова // Народна культура Поділля в контексті національного виховання : зб. наук. праць. – Вінниця, 2004. – С. 120-126.
853. Шевченко Л. Звичаї, зв'язані з закладами будівлі / Л. Шевченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1926. – Вип. 1. – С. 87-95.
854. Шейковский К. Быт подолян / К. Шейковский. – Киев, 1860. – Т. 1. – Вып. 2. – 74 с.
855. Шейн П. В. Белорусские народные песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями / П. В. Шейн. – СПб., 1874. – 566 с.
856. Шейн П. Женитьба свечки в Киевском уезде / П. Шейн // Этнографическое обозрение. – Москва, 1898. – № 3. – С. 157-158.
857. Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края / П. Шейн. – СПб., 1890. – Т. 1. – Ч. 2 : Семейная и бытовая жизнь белоруса в обрядах и песнях. – 708 с.
858. Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів : вибрані твори / П. Шекерик-Доників. – Верховина: Гуцульщина, 2009. – 353 с.
859. Шеппинг Д. Мифы славянского язычества / Д. Шеппинг. – Москва, 1849. – 197 с.
860. Шмайда М. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини / М. Шмайда. – Пряшів, 1992. – Т. 1. – 498 с.
861. Шмайда М. Повір'я та звичаї / М. Шмайда // Дукля. – Пряшів, 1964. – № 3. – С. 100-107.
862. Шульгина Л. Бджільництво в с. Старосілля на Чернігівщині / Л. Шульгина // Матеріали до етнології. – Київ, 1931. – Ч. 3. – С. 7-69.

863. Шульгина Л. “Коник”. Прикраса на форму кінської голови та занепад її орнаментальної форми (матеріали з с. Жукин Остерського повіту на Чернігівщині) / Л. Шульгина // Матеріали до етнології й антропології. – Львів, 1929. – Т. 21/22. – Ч. 1 : 3б. праць, присвячений пам’яті В. Гнатюка – С. 117-130.
864. Шумський К. Традиційні екологічні знання білорусів та їх трансформація в другій половині ХІХ – на початку ХХІ ст. / К. Шумський // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2009. – № 6. – С. 42-49.
865. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3/5 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. – Львів, 1902-1908.
866. Щапов А. П. Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия / А. П. Щапов // Сочинения А. П. Щапова. – СПб., 1906. – Т. 1. – С. 47-172.
867. Щедрий вечір. Ой радуйся, земле, син Божий народився (новорічно-різдвяні співи з Житомирщини) / записи Л. В. Адамович та ін., упоряд. та вст. ст. Л. О. Єфремової. – Київ: Логос, 2013. – 200 с. – (3 колекцій збирачів фольклору).
868. Щепанская Т. Севернорусское пчеловодство : практика и магия / Т. Щепанская // Из культурного наследия народов Восточной Европы : сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. – СПб., 1992. – Вып. XLV. – С. 62-77.
869. Щербань О. Весільний етап опішнянського весілля ХІХ – початку ХХ століть / О. Щербань, А. Щербань // Берегиня. – Київ, 2011. – № 1. – С. 25-42.
870. Щербань О. Весільний обряд у с. Великі Будища (Полтавщина, Україна) / О. Щербань // Берегиня. – Київ, 2009. – № 2. – С. 5-34.
871. Щербань О. Весільний обряд села Велика Павлівка (Полтавщина, Україна) / О. Щербань, Г. Яреха // Берегиня. – Київ, 2008. – № 3. – С. 31-68.
872. Щербань О. Весільний обряд села Тарасівка 1950-1960-х років (Полтавщина, Україна) / О. Щербань // Берегиня. – Київ, 2009. – № 4. – С. 5-26.
873. Щурат В. Людські фігурки з воску / В. Щурат // Записки НТШ. – Львів, 1919. – Т. 128. – С. 217-219.

874. Эварницкий Д.И. Из записной книжки малорусского этнографа / Д. И. Эварницкий // Этнографическое обозрение. – Москва, 1890. – № 3. – Кн. 6. – С. 199-201.
875. Эварницкий Д.И. Малороссийские народные песни, собранные в 1878-1905 гг. / Д. И. Эварницкий. – Екатеринослав, 1906. – 772 с.
876. Элиаде М. Космос и история : избранные работы / пер. с фр. и англ. / М. Элиаде. – Москва: Прогресс, 1987. – 312 с.
877. Этнографические материалы, собранные В. Кравченко в Волынской и соседних с ней губерниях // Труды общества исследователей Волыни. – Житомир, 1911. – Т. 5. – С. 1-80.
878. Яблоновський В. Весілля в с. Отаках (етнографічний нарис) / В. Яблоновський // Киевская Старина. – Киев, 1905. – Т. 89. – № 5. – С. 205-227.
879. Яворський О. Похоронні звичаї й обряди в Ясельському повіті / О. Яворський // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31/32. – С. 209-210.
880. Як бджоли січуться (від Т. Харенка, с. Худяки Черкаського повіту, 1890 р.) // Труды общества исследователей Волыни. – Житомир, 1911. – Т. 5. – С. 13-14.
881. Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогожского уезда / Г. Яковлев // Живая Старина. – Москва, 1905. – Вып. 1/2. – С. 141-180.
882. Якушкин Е. Заметки о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические обычаи и понятия / Е. Якушкин // Этнографическое обозрение. – Москва, 1891. – Т. 9. – № 2. – С. 1-19.
883. Ястребов В. К поверьям относительно пчел / В. Ястребов // Киевская Старина. – Киев, 1897. – Т. LVII. – № 5. – С. 65-66.
884. Ястребов В. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии / В. Ястребов. – Одесса, 1894. – 202 с.
885. Bayger J. Powiat Trembowelski. Szkic geograficzno-historyczny i etnograficzny / J. Bayger. – Lwów, 1899. – 319 s.

886. Bednárík R. Slovenské úle / R. Bednárík – Bratislava: Slovenské vydavateľ'stvo krásnej literatúry, 1957. – 146 s.
887. Biegeleisen H. Matka i dziecko w zwyczajach, obrzędach i praktykach ludu polskiego / H. Biegeleisen. – Lwów, 1927. – 416 s.
888. Biegeleisen H. Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego / H. Biegeleisen. – Warszawa, b. r.
889. Biegeleisen H. U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogiłą / H. Biegeleisen. – Lwów, 1929. – 572 s.
890. Biegeleisen H. Wesele / H. Biegeleisen. – Lwów, 1937. – 511 s.
891. Bielawski I. Pszczelnictwo w dekanacie Skolskim / I. Bielawski // Rozprawy Galicyjskiego Towarzystwa Gospodarskiego. – Lwów, 1847. – T. 2. – S. 163-167.
892. Bilan M. Pčele. Narodne pričane u Gospicú / M. Bilan // Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena. – Zagreb, 1906. – Kn. 9. – Sv. 1. – S. 145-148.
893. Brykczyński A. Zapiski etnograficzne z Polesia Wolyńskiego / A. Brykczyński // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1888. – T. 12. – S. 81-102.
894. Bystroń J. Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka / J. Bystroń. – Kraków, 1916. – 148 s.
895. Bystroń J. Studya nad zwyczajami ludowymi / J. Bystroń // Rozprawy Akademii Umiejętności. – Kraków, 1917. – T. 35. – S. 1-39.
896. Caraman P. Obrzęd kolędowania u słowian i rumunów. Studjum porównawcze / P. Caraman. – Kraków, 1933. – 630 s.
897. Chętnik A. Pożywienie kurpiów / A. Chętnik. – Kraków, 1936. – 134 s.
898. Cisek M. Materyjały etnograficzne z miasteczka Żolyni w powiecie Przemyskim / M. Cisek // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1889. – T. 8. – S. 54-83.
899. Ciszewski S. Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim / S. Ciszewski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1886. – T. 10. – S. 187-336.

900. Ciszewski S. *Żeńska twarz / St. Ciszewski.* – Kraków, 1927. – 36 s.
901. Dalibor J. *Wahylewič. Bojkowé, lid ruskosłowanský w Haličjch / J. Dalibor Wahylewič // Časopis Českeho Musea.* – Praha, 1841. – Sv. 1. – S. 30-72.
902. Dmochowski F. *Dawne obyczaje i zwyczaje szlachty i ludu wiejskiego w Polsce / F. Dmochowski.* – Warszawa, 1860. – 314 s.
903. Dvořákova H. *Svět pod sklem. Podoby vosku / H. Dvořákova.* – Brno, 2006. – 48 s.
904. Dworakowski S. *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią / S. Dworakowski.* – Białystok, 1964. – Cz. 1. – 248 s.
905. Dworakowski S. *Obrzędy weselne w Niemowiczach (powiat Sarneński) / S. Dworakowski // Rocznik Wolyński.* – Równe, 1939. – T. 8. – S. 280-305.
906. Dworakowski S. *Zwyczaje rodzinne w powiecie Wysoko-Mazowieckim / S. Dworakowski.* – Warszawa, 1935. – 191 s.
907. Fife A. E. *The concept of the sacredness of bees, honey and wax in Christian popular tradition / A. E. Fife.* – Stanford: Leland Stanford junior University, 1939.
908. Falkowski J. *Na pograniczu lemkowski-bojkowskim / J. Falkowski, B. Pasznicki.* – Lwów, 1935. – 128 s.
909. Falkowski J. *Północno-wschodnie pogranicze Huculszczyzny / J. Falkowski.* – Lwów, 1938. – 111 s.
910. Falkowski J. *Zachodnie pogranicze Huculszczyzny : Dolinami Prutu, Bystrycy Nadworniańskiej, Bystrycy Solotwińskiej i Lomnicy / J. Falkowski.* – Lwów, 1937. – 170 s.
911. Federowski M. *Lud białoruski na Rusi Litewskiej / M. Federowski.* – Kraków, 1897. – T. 1. – 509 s.
912. Feglová V. *Kalendárne obyčaje / V. Feglová // Horna Cirocha.* – Košice: Východoslovenske vydavateľstvo v Košicach, 1985. – S. 401-420.
913. Fischer A. *Rusini. Zarys etnografji Rusi / A. Fischer.* – Lwów; Warszawa; Kraków, 1928. – 192 s.

914. Fischer A. Święto umarłych / A. Fischer // Rozprawy i wiadomości z Muzeum im. Dzieduszyckich. – Lwów, 1921/22. – T. 7/8. – S. 60-132.
915. Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego / A. Fischer. – Lwów, 1921. – 439 s.
916. Frankowski E. Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego / E. Frankowski. – Lwów, 1925. – 64 s.
917. Gaj-Piotrowski W. Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa / W. Gaj-Piotrowski. – Wrocław: PTL, 1967. – 352 s.
918. Glöck J. P. Die Symbolic der Bienen und Ihrer Produkte in Sage. Dichtung, Kultus, Kunst und Bräuchen der Völker / J. P. Glöck. – Heidelberg, 1891.
919. Gloger Z. Przesady pszczolarskie, myśliwskie i rolnicze / Z. Gloger // Biblioteka Warszawska. – Warszawa, 1876. – T. 4. – Serya V. – Zesz. 12. – S. 552-555.
920. Gloger Z. Rok polski w życiu, tradycyi i pieśni / Z. Gloger. – Warszawa, 1900. – 407 s.
921. Gustawicz B. Kilka szczegółów ludoznawczych z powiatu Bobreckiego / B. Gustawicz // Lud. – Lwów, 1902. – T. 8. – S. 368-392.
922. Gustawicz B. Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody / B. Gustawicz // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1881. – T. 5. – S. 102-186.
923. Gustawicz B. Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody / B. Gustawicz. – Kraków, 1882. – Cz. 2: Rośliny. – 117 s.
924. Hanczuk R.-J. The Word and Wax. A Medical Folk Ritual among Ukrainians in Alberta / R.-J. Hanczuk. – Edmonton ; Toronto, 1999. – 105 p.
925. Janota E. Bardyjów. Historyczno-topograficzny opis miasta i okolicy / E. Janota. – Kraków, 1862. – 221 s.
926. Kaindl R. F. Huculen. Ihr Leben, igre Sitten und Ihre Volksüberlieferung / R. F. Kaindl. – Wien, 1894. – 129 s.
927. Kallenbach J. Tło obrzędowe Dziadów / J. Kallenbach. – Lwów, 1898. – 27 s.

928. Kobak J. Pszczelnictwo na Podolu Galicyjskim / J. Kobak // Rocznik kółka naukowego Tarnopolskiego za r. 1893. – Tarnopol, 1894. – S. 160-174.
929. Kolberg O. Chelmskie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków, 1891. – T. 2. – 265 s.
930. Kolberg O. Dzieła wszystkie / O. Kolberg. – Wrocław ; Poznań, 1968. – T. 52 : Białoruś-Polesie. – 571 s.
931. Kolberg O. Dzieła wszystkie / O. Kolberg. – Wrocław, 1976. – T. 56: Ruś Czerwona. – Cz. 1. – 445 s.
932. Kolberg O. Dzieła wszystkie / O. Kolberg. – Wrocław ; Poznań, 1974. – T. 49: Sanockie-Krosnieńskie. – Cz. 1. – 552 s.
933. Kolberg O. Lubelskie / O. Kolberg. – Kraków, 1884. – T. 2. – 244 s.
934. Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków, 1882. – T. 1. – 358 s.
935. Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków, 1883. – T. 3. – 239 s.
936. Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków, 1889. – T. 4. – 328 s.
937. Kolberg O. Przemyskie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków, 1891. – T. 2. – 243 s.
938. Kolberg O. Tarnów-Rzeszów / O. Kolberg // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków, 1910. – T. 11. – S. 116-323.
939. Kolberg O. Wołyń. Obrzędy, melodye, pieśni / O. Kolberg. – Kraków, 1907. – 450 s.
940. Kolberg O. Zwyczaje i obrzędy weselne z Polesia / O. Kolberg // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1889. – T. 8. – S. 208-245.
941. Kopaliński W. Słownik symboli / W. Kopaliński. – Warszawa: Rytm, 2006. – 528 s.
942. Kopernicki I. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materiałów zebranych przez Z. Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w

- pow. Zwiąhelskim / I. Kopernicki // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1887. – T. 11. – S. 130-228.
943. Kwaśnicka-Janowicz A. Miód i jego znaczenie kulturowe w świetle faktów językowych / A.Kwaśnicka-Janowicz // *LingVaria*. – Kraków, 2012. – N 2 (14). – S. 39-54.
944. Kwaśniewicz K. Zwyczaje i obrzędy doroczne / K. Kwaśniewicz // *Etnografia polska*. – Warszawa, 1984. – T. 28. – Zesz. 1. – S. 157-199.
945. Łeńska-Bąk K. Obrzędowa funkcja miodu / K. Łeńska-Bąk // *Łiteratura Ludowa*. – Wrocław, 2006. – N 4/5. – S. 31-48.
946. Leski Z. Pieczywo ludu wolińskiego / Z. Leski // *Ziemia wolińska*. – Luck, 1938. – N 2. – S. 2-5.
947. Lévi-Strauss C. *Mythologiques: du miel aux cendres* / C. Lévi-Strauss. – Paris: Editions Plon, 1966. – 450 p.
948. Lubicz-Czerwiński I. Okolica Za-Dniestrską między Stryjem i Lomnicą / I. Lubicz-Czerwiński. – Lwów, 1811. – 281 s.
949. Lubieniecki J. Dokładna praktyczna nauka dla pasieczników / J. Lubieniecki. – Lwów, 1859-1860. – T. 1/3.
950. Lubowski F. Poklocie / F. Lubowski // *Kłosy*. – Warszawa, 1870. – T. 10. – N 258. – S. 359-360.
951. Majewski E. Pszczoła w pojęciach i praktykach ludu naszego / E. Majewski // *Wisła*. – Warszawa, 1901. – T. 15. – S. 424-435.
952. Marian S. F. *Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor. Studiu folkloristic* / S.F. Marian. – București, 1903. – 595 p.
953. Moszyński K. Obrzędy, wiara i powieści ludu z okolic Brzeżan / K. Moszyński // *Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*. – Kraków, 1914. – T. 13. – S. 152-198.
954. Moszyński K. Polesie wschodnie / K. Moszyński. – Warszawa, 1928. – 328 s.
955. Mroczo K. F. Pogrzeby / K. F. Mroczo // *Przegląd Literacki i Artystyczny*. – Kraków, 1883. – № 1. – S. 7-8.

956. Mroczko K. F. Śniatyńszczyzna / K. F. Mroczko // Przewodnik Naukowy i Literacki. – Lwów, 1897. – T. 25. – S. 193-304, 385-402, 481-498, 577-595.
957. Nielubowiczówna M. Lecznictwo ludowe / M. Nielubowiczówna // Polesie i turysta. – Pińsk, 1936. – S. 48-50.
958. Nowosielski A. Legendy i wieszczona ludu ukraińskiego / A. Nowosielski // Tygodnik Ilustrowany. – Warszawa, 1860. – T. 2. – N 44. – S. 406-409.
959. Nowosielski A. Lud ukraiński / A. Nowosielski. – Wilno, 1857. – T. 1. – 380 s.
960. Nowosielski A. Lud ukraiński / A. Nowosielski. – Wilno, 1857. – T. 2. – 282 s.
961. O sw. Alexym // Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków, 1883. – T. 2. – S. 274-275.
962. Olędzki J. Tradycyjne wierzenia o pszczołach z Kurpiowskiej puszczy zielonej / J. Olędzki // Literatura Ludowa. – Warszawa, 1961. – N 4/6. – S. 39-44.
963. Opacki J. Andrzejki podolski / J. Opacki // Znicz Podola. – Tarnopol, 1936. – N 9/10. – S. 137-138.
964. Opacki J. Zwyczaje i wierzenia ludowe na Podolu / J. Opacki // Znicz Podola. – Tarnopol, 1936. – N 1. – S. 8-14.
965. Ossadnik H. Zwyczaje pogrzebowe doliny Oslawy, Oslawicy i Kalniczki / H. Ossadnik // Materiały Muzeum budownictwa ludowego w Sanoku. – Sanok, 2001. – N 35. – S. 109-139.
966. Ossendowski A. Polesie / A. Ossendowski. – Poznań, b. r. – 207 s.
967. Petera J. Tradycyjne obrzędy i zwyczaje pogrzebowe na Lubelszczyźnie / J. Petera // Etnologistyka. Problemy języka i kultury. – Lublin, 1998. – N 9/10. – S. 329-333.
968. Piętkewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. – Warszawa, 1938. – 459 s.
969. Piotrowski W. Odpust na Ukrainie / W. Piotrowski // Ziemia. – Warszawa, 1920. – N 3. – S. 77-78.

970. Przyczynek do etnografii galicyjskiego Podola. Materiały zebrane przez W. Luczakowskiego, wydał J. Matijów // Rocznik kółka naukowego Tarnopolskiego za r. 1892. – Tarnopol, 1893. – S. 133-146.
971. Ransome H. M. The Sacred Bee in ancient times and folklore / H. M. Ransome. – London: Georg Allen & Unwin, 1937. – 308 p.
972. Reinfuss R. Śladami Lemków / R. Reinfuss. – Warszawa: Kraj, 1990. – 150 s.
973. Rokossowska Z. Wesele i pieśni ludu ruskiego ze wsi Jurkowszczyzny w pow. Zwiąhelskim na Wołyniu / Z. Rokossowska / Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1883. – T. 7. – S. 150-243.
974. Roszkiewicz O. Obrzędy i pieśni weselne ludu ruskiego we wsi Lolinie powiatu Stryjskiego / O. Roszkiewicz, I. Franko. – Kraków, 1886. – 54 s.
975. Rulikowski E. Zapiski etnograficzne z Ukrainy / E. Rulikowski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1879. – T. 3. – S. 62-166.
976. Rulikowski E. Opis powiatu Wasylkowskiego pod względem historycznym, obyczajowym i statystycznym. – Warszawa, 1853. – 246 s.
977. Řehoř F. Kalendářik z národního života Bojkův / F. Řehoř // Zlatá Praha. – Praha, 1895. – N 44. – S. 519-522; N 45. – S. 534-535; N 50. – S. 595.
978. Řehoř F. Kalendářik z národního života Lemkův / F. Řehoř // Časopis Českého Musea. – Praha, 1897. – Sv. 4. – S. 353-375.
979. Sarna W. Opis powiatu Jasielskiego / W. Sarna. – Jasło, 1908. – 743 s.
980. Schnaider J. Lud peczeniżyński: szkic etnograficzny / J. Schnaider // Lud. – Lwów, 1907. – T. 13. – Zesz. 1. – S. 21-33; Zesz. 2. – S. 98-117.
981. Schnaider J. Z kraju Huculów. Materiały etnograficzne / J. Schnaider. – Lwów, 1899. – 92 s.
982. Schnaider J. Z życia górali nadlomnickich / J. Schnaider // Lud. – Lwów, 1911. – T. 17. – Zesz. 2/3. – S. 138-161; 1912. – T. 18. – Zesz. 1. – S. 141-217.
983. Sigmundová M. Svadba / M. Sigmundová // Horna Cirocha. – Košice: Východoslovenske vydavateľstvo v Košicach, 1985. – S. 421-430.

984. Sielicki F. Wierzenia i obyczaje na Wilejszczyźnie w okresie międzywojennym / F. Sielicki. – Wrocław: wyd-wo uniwersytetu Wrocławskiego, 1994. – 197 s.
985. Siewiński A. Bajki, legendy i opowiadania ludowe zebrane w powiecie Sokalskim / A. Siewiński // Lud. – Lwów, 1903. – T. 9. – S. 68-85.
986. Sobisiak W. Pszczelnictwo / W. Sobisiak // Kultura ludowa Wielkopolski. – Poznań, 1964. – T. 2. – S. 215-266.
987. Spittal S. Lecznictwo ludowe w Zalózcach i okolicy / S. Spittal. – Tarnopol, 1938. – 164 s.
988. Strzetelska-Grynbergowa Z. Staromiejskie. Ziemia i ludność / Z. Strzetelska-Grynbergowa. – Lwów, 1899. – 676 s.
989. Sulisz J. Zwyczaje wielkanocne w Sanockiem / J. Sulisz // Lud. – Lwów, 1906. – T. 12. – Zesz. 4. – S. 309-318.
990. Szymańska J. Pieśni pustych nocy / J. Szymańska // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. – Lublin, 1998. – N 9/10. – S. 211-252.
991. Šipka M. Príspevok k ľudovému včelárstvu Hornej Cirochy / M. Šipka // Науковий збірник МУК у Свиднику. – Пряшів, 1994. – T. 19. – S. 222-231.
992. Talko-Gryniewicz I. Zarysy lecnictwa ludowego na Rusi Poludniowej / I. Talko-Gryniewicz. – Kraków, 1893. – 461 s.
993. Tomaszewska M. Obrzędy weselne ludu ruskiego we wsi Winnikach powiatu Drohobycyckiego / M. Tomaszewska // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1888. – T.12. – S. 60-80.
994. Turner V. Liminalność i communitas / V. Turner // Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje / wyboru dokonali i przedmową poprzedzili M. Kempny, E. Nowicka. – Warszawa: PWN, 2004. – S.240-266.
995. Udziela S. Materyjały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy / S. Udziela // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1886. – T. 10. – S. 75-156.
996. Udziela S. Ziemia lemowska przed półwieczem / S. Udziela. – Lwów, 1934. – 83 s.

997. Waigiel L. O Huculach. Zarys etnograficzny / L. Waigiel. – Kraków, 1887. – 38 s.
998. Waigiel L. Rys miasta Kołomyi / L. Waigiel. – Kołomya, 1877. – 114 s.
999. Wereńko F. Przyczynek do lecznictwa ludowego / F. Wereńko // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków, 1896. – T. 1. – S. 99-228.
1000. Wilczyńska E. Symbolika pszczół i mrówek w polskiej kulturze ludowej / E. Wilczyńska // Tekstura. Rocznik filologiczno-kulturoznawczy. – 2013. – T. 1 (4). – S. 17-25.
1001. Witwicki S. Huculy / S. Witwicki // Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego. – Kraków, 1876. – T. 1. – Cz. 2. – S. 73-86.
1002. Witwicki S. Rys historyczny o Huculach / S. Witwicki. – Lwów, 1863. – 134 s.
1003. Województwo Tarnopolskie / Komitet Wojewódzkiej Wystawy Rolniczej i Regionalnej w Tarnopolu. – Tarnopol, 1931. – 456 s.
1004. Wolski K. Bartnictwo i pasiecznictwo dorzecza Sanu w XV i XVI wieku / K. Wolski // Annales Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej. – Lublin, 1955. – Vol. 7. – S. 93-174.
1005. Wolski K. Z badań nad dawnymi technikami pszczelarskimi w dorzeczu Sanu / K. Wolski. – Przemyśl, 1960. – 35 s.
1006. Wróblewski R. Wierzenia i obyczaje pszczelarzy polskich / R. Wróblewski. – Nowy Sącz, 1997. – 147 s.
1007. Zawadzki W. Huculi: szkic etnograficzny / W. Zawadzki // Klozy. – Warszawa, 1873. – N 430. – S. 205-206.
1008. Zawadzki W. Obrazy Rusi Czerwonej / W. Zawadzki // Tygodnik Ilustrowany. – Warszawa, 1864. – T. 9. – N 231. – S. 76-79.
1009. Zelenin D. Russische (Ostslawische) Volkskunde / D. Zelenin. – Leipzig, 1927. – 424 s.
1010. Zieliński L. Lud Basiowiecki. Jego pieśni, zwyczaje i wierzenia / L. Zieliński // Wisła. – Warszawa, 1890. – T. 4. – S. 768-798.

1011. Ziemia J. S. Zwyczaje pogrzebowe w okolicach Uszycy, na Podolu rosyjskiem / J. S. Ziemia // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1888. – T. 12. – S. 227-229.
1012. Zienkiewicz R. Piosenki gminne ludu pińskiego / R. Zienkiewicz. – Kowno, 1851. – 424 s.
1013. Żuk M. Pszczoła, osa, trzmiel i szerszeń w polszczyźnie ludowej. Analiza leksykalno-semantyczna. Praca magisterska / M Żuk. – Lublin, 1995.

СПИСОК ОБСТЕЖЕНИХ НАСЕЛЕНИХ ПУНКТІВ

1. с. Антипівка Золотоніського р-ну Черкаської області
2. с. Бабин Заставнівського р-ну Чернівецької області
3. с. Бабин Косівського р-ну Івано-Франківської області
4. с. Байдали – нині не існує
5. хутір Батоги с. Старий Яр Яворівського р-ну Львівської області
6. с. Беркозівка Канівського р-ну Черкаської області
7. с. Бистрець Верховинського р-ну Івано-Франківської області
8. с. Білі Ослави Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області
9. с. Білогорілка Лохвицького р-ну Полтавської області
10. с. Бобрик Роменського р-ну Сумської області
11. с. Богуславець Золотоніського р-ну Черкаської області
12. с. Бортники Жидачівського р-ну Львівської області
13. с. Бортники Тлумацького р-ну Івано-Франківської області
14. с. Братишів Тлумацького р-ну Івано-Франківської області
15. с. Бринь Галицького р-ну Івано-Франківської області
16. с. Бровахи Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області
17. с. Брустури Косівського р-ну Івано-Франківської області
18. с. Бубнище Долинського р-ну Івано-Франківської області
19. с. Бубнів Золотоніського р-ну Черкаської області (нині – не існує)
20. с. Бубнівська Слобідка Золотоніського р-ну Черкаської області
21. с. Бунів Яворівського р-ну Львівської області
22. присілок Верхній Ялівець с. Шепіт Путильського р-ну Чернівецької області
23. с. Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області
24. хутір Винява с. Милошовичі Пустомитівського р-ну Львівської області
25. с. Височанка Галицького р-ну Івано-Франківської області
26. с. Виців Старосамбірського р-ну Львівської області

- 27.с. Віжомля Яворівського р-ну Львівської області
- 28.с. Вікно Городенківського р-ну Івано-Франківської області
- 29.с. Вільхівці Городенківського р-ну Івано-Франківської області
- 30.с. Водотія Коростишівського р-ну Житомирської області
- 31.с. Гамарня Канівського р-ну Черкаської області
- 32.с. Ганьківці Снятинського р-ну Івано-Франківської області
- 33.с. Гельмязів Золотоніського р-ну Черкаської області
- 34.с. Глиниці Яворівського р-ну Львівської області
- 35.с. Глушки Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області
- 36.с. Головецьке Сколівського р-ну Львівської області
- 37.с. Головецьке Старосамбірського р-ну Львівської області
- 38.с. Горобіївка Канівського р-ну Черкаської області
- 39.с. Городище-І (Королівське) Жидачівського р-ну Львівської області
- 40.с. Грушів Яворівського р-ну Львівської області
- 41.с. Делева Тлумацького р-ну Івано-Франківської області
- 42.с.мт. Делятин Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області
- 43.с. Деньги Золотоніського р-ну Черкаської області
- 44.с. Деренківець Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області
- 45.с. Джурів Снятинського р-ну Івано-Франківської області
- 46.с.мт. Добромилі Старосамбірського р-ну Львівської області
- 47.с. Довгопілля Верховинського р-ну Івано-Франківської області
- 48.с. Довпотів Калуського р-ну Івано-Франківської області
- 49.с. Долинівка Коростишівського р-ну Житомирської області
- 50.с.мт. Драбів Черкаської області
- 51.с. Драбівці Золотоніського р-ну Черкаської області
- 52.с. Жабокруки Тлумацького р-ну Івано-Франківської області
- 53.с. Желдець Кам'яно-Бузького р-ну Львівської області
- 54.с. Живачів Тлумацького р-ну Івано-Франківської області
- 55.с. Жилівка Новоселицького р-ну Чернівецької області
- 56.с. Завадівка Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області

- 57.с. Завій Калуського р-ну Івано-Франківської області
- 58.с. Задубрівці Снятинського р-ну Івано-Франківської області
- 59.с. Залужжя Яворівського р-ну Львівської області
- 60.с. Заріччя Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області
- 61.м. Зборів Тернопільської області
- 62.с. Зелена Верховинського р-ну Івано-Франківської області
- 63.с. Зібранівка Снятинського р-ну Івано-Франківської області
- 64.с. Іллінці Снятинського р-ну Івано-Франківської області
- 65.с. Калитяки Яворівського р-ну Львівської області
- 66.с. Кальна Долинського р-ну Івано-Франківської області
- 67.с. Карашина Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області
- 68.с. Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області
- 69.с. Келеберда Канівського р-ну Черкаської області
- 70.с. Кірове Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області
- 71.с. Ковалі Канівського р-ну Черкаської області
- 72.с. Ковтуни Золотоніського р-ну Черкаської області
- 73.с. Козина Галицького р-ну Івано-Франківської області
- 74.присілок Козубейка с. Грамотне Верховинського р-ну Івано-Франківської області
- 75.с. Комарів Галицького р-ну Івано-Франківської області
- 76.с. Комарники Турківського р-ну Львівської області
- 77.с. Копачинці Городенківського р-ну Івано-Франківської області
- 78.с. Копієвате Канівського р-ну Черкаської області
- 79.с. Коробівка Золотоніського р-ну Черкаської області
- 80.с. Коростів Сколівського р-ну Львівської області
- 81.с. Корчин Сколівського р-ну Львівської області
- 82.м. Косів Івано-Франківської області
- 83.с. Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської області
- 84.с. Крилос Галицького р-ну Івано-Франківської області
- 85.с. Кропивна Золотоніського р-ну Черкаської області

- 86.с. Кропивник Долинського р-ну Івано-Франківської області
- 87.с. Крушельниця Сколівського р-ну Львівської області
- 88.с. Куликів Радехівського р-ну Львівської області
- 89.с. Лавочне Сколівського р-ну Львівської області
- 90.с. Леплява Канівського р-ну Черкаської області
- 91.с. Липовець Яворівського р-ну Львівської області
- 92.с. Лісовичі Городоцького р-ну Львівської області
- 93.с. Луги Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області
- 94.с. Лужки Яворівського р-ну Львівської області
- 95.с. Лука Канівського р-ну Черкаської області
- 96.с. Любині Яворівського р-ну Львівської області
- 97.с. Любша Жидачівського р-ну Львівської області
- 98.с. Мала Перещепина Новосанжарського р-ну Полтавської області
- 99.с. Маркизівка Золотоніського р-ну Черкаської області
100. с. Медуха Галицького р-ну Івано-Франківської області
101. с. Межиріч Канівського р-ну Черкаської області
102. с. Мельники Канівського р-ну Черкаської області
103. с. Миколаївка Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області
104. с. Микулинці Снятинського р-ну Івано-Франківської області (нині у складі м. Снятин)
105. с. Микуличин Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області
106. с. Мислів Калуського р-ну Івано-Франківської області
107. с. Михайлівка Канівського р-ну Черкаської області
108. с. Мицалівка Золотоніського р-ну Черкаської області
109. с. Млиниська Жидачівського р-ну Львівської області
110. с. Моринці Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області
111. с. Мошни Черкаського р-ну Черкаської області
112. с. Мужилівчів Яворівського р-ну Львівської області
113. с. Набутів Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області
114. с. Наконечне-І Яворівського р-ну Львівської області

115. с. Нижнє Висоцьке Турківського р-ну Львівської області
116. присілок Нижній Ялівець с. Шепіт Путильського р-ну Чернівецької області
117. с. Новий Яр Яворівського р-ну Львівської області
118. с. Новосілки Яворівського р-ну Львівської області
119. с. Озерище Канівського р-ну Черкаської області
120. с. Острів Галицького р-ну Івано-Франківської області
121. с. Павлівка Тисменицького р-ну Івано-Франківської області
122. с. Перевозець Калуського р-ну Івано-Франківської області
123. с. Передівання Городенківського р-ну Івано-Франківської області
124. с. Перекоси Калуського р-ну Івано-Франківської області
125. с. Перлівці Галицького р-ну Івано-Франківської області
126. с. Петрів Тлумацького р-ну Івано-Франківської області
127. с. Підвисока Снятинського р-ну Івано-Франківської області
128. с. Підгородці Сколівського р-ну Львівської області
129. с. Підліски Долинського р-ну Івано-Франківської області
130. с. Пістинь Косівського р-ну Івано-Франківської області
131. с. Плав'є Сколівського р-ну Львівської області
132. с. Плешкані Золотоніського р-ну Черкаської області
133. с. Погар Сколівського р-ну Львівської області
134. с. Полствин Канівського р-ну Черкаської області
135. с. Поляниця Долинського р-ну Івано-Франківської області
136. с. Попівка Канівського р-ну Черкаської області
137. с. Поруби Яворівського р-ну Львівської області
138. с. Прикмище Городенківського р-ну Івано-Франківської області
139. смт. Путила Чернівецької області
140. с. Річка Косівського р-ну Івано-Франківської області
141. с. Рогізно Жидачівського р-ну Львівської області
142. с. Рожнів Косівського р-ну Івано-Франківської області
143. с. Розлуч Турківського р-ну Львівської області

144. с. Росохач Городенківського р-ну Івано-Франківської області
145. с. Росточки Долинського р-ну Івано-Франківської області
146. с. Русів Снятинського р-ну Івано-Франківської області
147. с. Сахнівка Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області
148. с. Селятин Путильського р-ну Чернівецької області
149. с. Серафинці Городенківського р-ну Івано-Франківської області
150. с. Сербинівка Хмільницького р-ну Вінницької області
151. с. Сивка Войнилівська Калуського р-ну Івано-Франківської області
152. с. Ситники Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області
153. с. Скориківка Золотоніського р-ну Черкаської області
154. смт. Славськ Сколівського р-ну Львівської області
155. с. Смеречка Старосамбірського р-ну Львівської області
156. с. Снідавка Косівського р-ну Івано-Франківської області
157. м. Снятин Івано-Франківської області
158. с. Соболівка Теплицького р-ну Вінницької області
159. с. Сокіл Кам'янка-Бузького р-ну Львівської області
160. с. Соколівка Косівського р-ну Івано-Франківської області
161. с. Сотники Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області
162. с. Спас Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області
163. с. Ставчани Хотинського р-ну Чернівецької області
164. с. Старий Мізунь Долинського р-ну Івано-Франківської області
165. с. Старичі Яворівського р-ну Львівської області
166. с. Старі Кути Косівського р-ну Івано-Франківської області
167. с. Стеблів Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області
168. с. Стецева Снятинського р-ну Івано-Франківської області
169. с. Стриганці Тисменицького р-ну Івано-Франківської області
170. с. Суховерхів Кіцманського р-ну Чернівецької області
171. с. Суходіл Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області
172. хутір Сущин с. Красів Миколаївського р-ну Львівської області
173. с. Таганча Канівського р-ну Черкаської області

174. с.Тенетники Галицького р-ну Івано-Франківської області
175. с. Торговиця Городенківського р-ну Івано-Франківської області
176. с. Трійця Снятинського р-ну Івано-Франківської області
177. с. Тухля Сколівського р-ну Львівської області
178. с. Тухолька Сколівського р-ну Львівської області
179. с. Урич Сколівського р-ну Львівської області
180. с. Чернилява Яворівського р-ну Львівської області
181. с. Цетуля Яворівського р-ну Львівської області
182. с. Хвильове-Сорочине Золотоніського р-ну Черкаської області
183. с. Хильки Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області
184. с. Хильчиці Середино-Будського р-ну Сумської області
185. с. Хоросно Пустомитівського р-ну Львівської області
186. хутір Хлерівка с. Миколаївка Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської області
187. с. Ходованьці Томашівського повіту Польщі
188. с. Шабельники Золотоніського р-ну Черкаської області
189. с. Шепіт Путильського р-ну Чернівецької області
190. с. Яблунів Канівського р-ну Черкаської області
191. с. Яблунів Турківського р-ну Львівської області
192. с. Яворів Косівського р-ну Івано-Франківської області
193. м. Яворів Львівської області

