

Уляна Мовна

УДК 392.12(=161.2)

У статті досліджено символічну роль меду в контексті родильної обрядовості українців. Розглянуто його основні семантичні конотації — медіативні, ініціативні, соціалізуючі, фертильні, катартичні та апотропеїчні властивості, а також обрядове призначення як жертвенного продукту. «Медовий» код знайшов вияв у всіх ключових структурних елементах обрядового тексту народин — під час народження немовляти, перших відвідин породіллі представницями жіночої частини громади, першої купелі новонародженого, хрестин та хрестинного частування.

Ключові слова: «медовий» код, родильна обрядовість, хрестини, семантика, медіатор, українці.

В статье исследуется символическая роль меда в контексте родильной обрядности украинцев. Рассматриваются его главные семантические коннотации — медиативные, инициационные, социализирующие, фертильные, катартические и апотропеические свойства, а также обрядовое предназначение как жертвенного продукта. «Медовый» код проявился во всех ключевых структурных элементах обрядового текста деторождения — во время рождения ребенка, первого посещения роженицы представительницами женской части сельского общества, первого купания новорожденного, крестин и крестинного угощения.

Ключевые слова: «медовый» код, родильная обрядность, крестины, семантика, медіатор, украинцы.

The article investigates the symbolic role of honey in the context of natal rituals of Ukrainians and exposes its main semantic connotations — mediatory, initiatory, socializable, fertile, cathartic and apotropaic characteristics, as well as its ritual designation as a sacrificial product. The *honey* code manifested itself in all the key structural elements of a ceremonial text of natal rites — at birth, at the first visit made by rural women to a young mother, at the first bathing of a newborn child, at baptism, and at christening regaling.

Keywords: *honey* code, natal rituals, christening, semantics, mediator, Ukrainians.

Мед як ритуальний символ супроводжував людину на всіх етапах життя; насамперед він фігурував у 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: символічне очищення породіллі та її дитяти й набуття ними нового життєвого статусу¹ (відразу після пологів обоє мали обов'язково скуштувати мед), забезпечення подальшої фертильності жінки (через мед як медіатор здійснювався контакт із позалюдським сакральним світом), а також ініціація та соціалізація новонародженого, прилучення його як «прибульця» з обшарів чужоземності до людської спільноти. Розглядаючи символічну роль меду в контексті родильної ритуалістики, спеціальному дослідженню якої присвячена ця стаття, свідомо обминаємо увагою раціональні підстави застосування зазначеного продукту в народній родопомічній практиці².

Народини. Відразу після пологів гуцули напували «поліжницю» горілкою з маслом та медом [11, с. 362, 365]. На Підляшші й Поділлі, прийнявши дитину, повитуха починала готувати для породіллі «крупник» (медову горілку з прянощами), яким через деякий час її напувала, а краплю напою брискала на вуста немовляти [17, с. 28; 36, с. 46]. Невдовзі після народження дитини її губи намазували медом на Середній Наддніпрянщині [20, с. 168]. Локально на Володавщині (Підляшшя) та жінка, яка погодилася бути кумою, цілий тиждень навідувалася до породіллі додому, приносячи їй яєшню, пироги, горілку та мед [2, с. 282]. Горілка з медом чи сам мед повсюдно слугували в подолан першим частуванням, яке вживала породілля. Значне поширення в них цієї ритуальної практики засвідчує хрестинна пісня з Тернопільщини:

На постелі мамусенька,

На постелі.

Коло неї чаша меду

Аж до стелі [28, с. 247].

Відвідини породіллі. Молода мати частувала медом сусідок, які після пологів прийшли до неї на відвідини [25, с. 6; 8, с. 84]. Нами зафіксовано побутування на Покутті та Бойківщині 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 обл., сс. Лавочне, Тухля Сколівського р-ну Львівської обл.) (СГВ; БМВ; ГВІ; ТВМ; ТАІ; ДІС; КМІ; КММ; КММ 2; ФМІ; ЦЯМ) [23, с. 104]. Одним з мотивів цієї дії було народне розуміння приписів ініціальної магії: «*Щоб дитина не була голодною все життя*». На Півдні України жінки, які приходили до новонародженого та породіллі «*на одвідки*» («*родини*»), окрім інших продуктів та страв (хліб, яйця, яєшня), приносили мед [18, с. 10; 24, с. 28]. На Волинському Поліссі жінки, які відвідували породіллю, пригощали її вареними грушами та чорниціями, заправленими медом [8, с. 79]. Здавна повсюдно в слов'ян засолоджену медом кашу давали породіллі як першу страву після пологів [33, с. 139]. Кашу, що складалася з незліченної кількості зерен, надіяли семантикою плідності, магичною міццю зцементування людської спільноти, а також вважали жертвою вищим небесним силам. Мед неодмінно додавали в кашу, розглядали його як соціоінтегративний та медіаційний чинник, що мав забезпечити породіллі 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 сприяло перенесенню їхніх властивостей на людей, запевнювало в успіху на новому етапі життя, вдалому завершенні розпочатих трансформаційних процесів. Дарисимволи, якими представники селянської спільноти обдаровували щойно народжену дитину, мали позитивним чином вплинути на

суспільно значимі риси характеру нової людини, що, вливаючись у колектив сільської громади, збільшувала її чисельність.

У поляків горілку й мед відразу після пологів готувала повивальна «бабка»; вживання їх як раціональних та магичних посередників не лише було оздоровчо-профілактичним жестом, але й мало виразне соціоінтегративне підґрунтя [35, с. 41]. Згодом породілля пригощала жінок-відвідувачок горілкою з медом — «пемпувкою» (пол. *perpek* — «пупок»), що мала магичну силу — забезпечувала дитині благополуччя, здоров'я та швидкий ріст [10, с. 13]. У словаків та болгарів мед приносили в дар породіллі на третій день після пологів [7, с. 209].

Перша купіль. Перша купіль як обрядодія очищення водою, що змивала з новонародженого ознаки того «нелюдського» світу, звідки він з'явився, відганяла злі сили, продукувала позитивні людські якості, приєднувала до роду, традиційно відбувалася в перші миті після приходу дитини на «цей» світ, визначальні з погляду програмування її майбутньої долі. Мовою бінарних опозицій К. Леві-Строса, вона мала на меті символічно прилучити до царини Культури істоту, яка вже існувала фізично, але ментально поки що належала до царини Природи. Повсюдно українці додавали мед до купелі, намагаючись, за законами контактної та імітативної магії, наділити малюка позитивними якостями цього продукту. Так, бойки додавали до першої купелі трошки меду, щоб немовля любило, «*як мед пчоли*», «*аби такий солодкий, як мед*» (ДІС) [13, арк. 80, 96], а дівчинці, крім того, намазували медом щічки й ручки, «*щоби була люб'язна до хлопців, би була як мід, солодка*» [14, с. 614] (с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл.). Гуцули, додаючи мед до першої купелі, висловлювали побажання, щоб новонароджена дитина була «*солодкою*» (прояв семантики меду як універсального символу солодкості), «*аби здорова, аби хлопці любили*» (ЛМІ; ШДМ) [34, с. 126]. З тотожною мотивацією, «*годиться перед тим кинути у купіль ложку*

меду, щоб дитині так солодко було жити на світі» [31, с. 181], додавали мед до першої купелі жителі Бойківського Підгір'я. Аналогічно чинили й українці Поділля (сс. Митинці, Хотьківці, Вереміївка, Заруддя Красилівського р-ну Хмельницької обл.) та прилеглої до нього території етнографічної Волині, щоб «дитина солодка була», «щоб її майбутнє життя було солодким» [8, с. 74; 22, с. 10].

Під час купелі, яку наділяли неабияким магічним сенсом, мед був символічним номінатором, ідентифікатором та маркером біологічної статі, оскільки новонароджений апіорі був істотою безстатевою. Згідно з відомостями польського етнографа Г. Бігеляйзена, покутяни вливали трішки меду до першої купелі лише дівчинці, прагнучи додати їй вроди та привабливості для хлопців у майбутньому [32, с. 139]. З аналогічними побажаннями («щоб гарною була», «щоб була красна») мед доливали в купіль дівчинці українці Маріупольщини та Черкащини [24, с. 28; 4, с. 151]. «Аби хлопці любили», додавали мед у купіль дівчаткам також жителі Волинського Полісся [26, с. 68]. Батьки новонародженої доньки використання меду в купелі вважали важливим чинником зміцнення її здоров'я (с. Томашівка Дунаєвецького р-ну Хмельницької обл.) [22, с. 11]. Натомість на Дніпропетровщині (с. Миколаївка Софіївського р-ну) споліскували після першої купелі водою, настояною на свіжому яблуці з медом, не дівчинку, а хлопчика [18, с. 35].

Дотримувалися звичаю вливати мед у першу купіль немовляті 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 Силезії та євреї [6, с. 284; 32, с. 139; 16, с. 133].

Хрестини. Мед був невід'ємним компонентом хрестинного столу в багатьох етнографічних регіонах України. Так, покутяни, збираючись на хрестинний обід, брали із собою мед, а куми несли його ще до церкви. На Опіллі гостей на хрестинах частували медом

(ММВ; ПФВ; ПВС; ОВМ). На Півдні до каші, яку варила баба-повитуха на хрестинний обід, обов'язково додавали медову ситу [18, с. 11]. «Бабину кашу», що її готувала родопомічниця на обід з нагоди «родин» / «хрестин», на Рівненському Поліссі солодили медом, а на Київському — медовухою [5, с. 226; 27, с. 240–241]. На Поділлі на хрестинах подавали горілку з медом [25, с. 6], а на території Середньої Наддніпрянщини — варенуху (варена на фруктах і меду горілка), крім того, у щільниках, що їх могли приносити бджолярі (ПІМ) [21, с. 268]. Холмщаки обов'язково варили молочну рисову кашу й окремо подавали до неї мед, щоб подальше життя дитини «було солодким» [3, с. 220].

Мед завжди був на святковому столі після проведення обряду похрестин у білорусів, поляків (кума приносила на хрестини мед), болгар (мати пекла багато медівників, якими пригощала на хрестинах родичів і знайомих) [19, с. 220; 10, с. 13; 32, с. 223].

* * *

Первісно жертва батьків, яка складалася з каші, меду й 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, германцями [30, с. 49; 8, с. 165]. 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 до обителі вищих сил) залишків «крупника», що його відразу після першої купелі немовляти пили повитуха, породілля та її домочадці [36, с. 47].

На широке ритуально-магічне застосування меду в родильних обрядах українців вплинули давні вірування, пов'язані з «рожаничними

трапезами», на яких присутні пригощалися від жертв язичницьким божествам. Рід та рожаниці були божествами, які сприяли пологам і охороняли немовлят. Офірування у вигляді хліба, солі, меду й сиру слов'янським язичницьким богам — Роду й рожаницям супроводжували в минулому всі дари та учти, пов'язані з народженням дитини [9, с. 227; 8, с. 86]. Трапеза «роду і рожаницям» («*крають хлѣбы и сыры и медѣ*») згадується у «Питаннях Кирика» (XII ст.), про «*кутю та інші трапези*» мовиться в «Слові Христолюбця» (XIV ст.).

На думку І. Срезневського, поклоніння рожаницям (молитва й обрядовий обід) забезпечувало щасливу долю новонародженому, а віра в них у старовинних пам'ятках була одним із залишків загальнослов'янської єдності [29, с. 106, 112]. За відомостями з «Домостроя», росіяни ще в XVI ст. вірили в 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 в богинь долі й життєвого призначення людини характерна для античної та сучасної європейської традиції. Дослідники констатують особливу близькість слов'янських рожаниць і грецьких ериній, котрі могли бути найпростішим виявом доброї чи злої долі [12, с. 19]. У Греції ще й досі вірять у мойр, які 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 [1, с. 112].

У румунів та болгар тривалий час зберігався обряд «стіл провісниць доли» чи «орісниць», які відвідували домівку третього дня після народження дитини, щоб накреслити її подаль-

шу долю. Пригощали їх коржами, намазаними медом. Болгари також вважали мед міфологічним символом добра, щастя і благополуччя, наділеним магічною силою, що здатна сприятливо впливати на долю новонародженого [16, с. 130; 7, с. 209; 15, с. 100]. Тобто тут спостерігається кореляція між наділенням долею та медом як знаком.

Отже, у родильно-хрестинній обрядовості українців мед виконував низку ключових символічних функцій, що взаємно корелювалися між собою. Це, по-перше, ритуальне очищення матері й немовляти після пологів як «нечистого» фізіологічного акту, а також мед, будучи медіатором між позалюдським і людським світами, виконував функцію символічної інкорпорації дитини та реінкорпорації матері до людської спільноти після їх перебування в лімінальній ситуації народження, невизначеному локусі поза суспільством, стані ритуальної смерті. По-друге, соціалізація (соціальна адаптація) новонародженого, сприяння набуттю ним соціально важливих рис характеру, володіння якими в подальшому мало на меті полегшити повноцінне влиття дитини в соціум і встановлення стабільних відносин з найближчим оточенням. По-третє, у ході проведення обрядових чинностей актуалізувалася семантика меду як чинника символічної номінації, ідентифікації та маркування біологічної статі, як міфологічного символу, наділеного здатністю позитивно впливати на подальшу долю немовляти, що визначалася вищими силами вже в перші хвилини життя, які через це набували високого семіотичного статусу. По-четверте, споживання меду як символу плідності забезпечувало також подальше збереження фертильності породіллею як жінкою дітородного віку, що спроможна привести на світ ще не одне дитя.

¹ У народній культурі пологи осмислювалися як «нечистий» фізіологічний акт, що робив і матір, і немовля «нечистими», а доторкнутися до них — небезпечно і згубно для оточуючих. Породілля та її дитина перебували в символічній

«порожнечі» на грані світів. Цей невизначений, маргінальний статус їх спільного перебування поза суспільством, у стані ритуальної смерті породжував страх перед ними як істотами з «того» світу і був пов'язаний із семантичною опозицією

свій / чужий. Завданням соціуму було полегшити їх перехід до нової життєвої іпостасі, зокрема визволити новонародженого з первісного хаосу і прилучити його до світу людської культури, використовуючи доступні символічні засоби.

1. *Баранов Д.* «Незнакомые дети» (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре) / Д. Баранов // Этнографическое обозрение. – Москва, 1998. – № 4. – С. 110–122.

2. *Борисенко В.* Обряди життєвого циклу людини / Валентина Борисенко // Холмщина і Підляшшя: історико-етнографічне дослідження. – Київ : Родовід, 1997. – С. 280–309.

3. *Борисенко В.* Повсякденна їжа та ритуальні страви / Валентина Борисенко // Холмщина і Підляшшя: історико-етнографічне дослідження. – Київ : Родовід, 1997. – С. 215–222.

4. *Боряк О.* Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним / Олена Боряк. – Київ, 2009. – 400 с.

5. *Боряк О.* Родильні та поховальні обряди / Олена Боряк // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 219–264.

6. *Вагилевич І.* Бабини у слов'ян / Іван Вагилевич ; публ. С. Гвоздевич // Народознавчі зошити. – Львів, 2009. – № 1/2. – С. 282–284.

7. *Валенцова М.* Мед / М. Валенцова // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 1999. – Т. 3. – С. 208–210.

8. *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) / Н. К. Гаврилюк. – Киев : Наукова думка, 1981. – 279 с.

9. *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 : Наукова думка, 1986. – С. 211–231.

10. *Ганцкая Е.* Поляки / Е. Ганцкая // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. – Москва : Наука, 1999. – С. 7–22.

11. *Гвоздевич С.* Из польових записів про родильну обрядовість / Стефанія Гвоздевич // Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас – від створення до інтерпретації. – Львів, 2006. – С. 357–368.

12. *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 : Наукова думка, 1987. – С. 12–20.

² Наприклад, у народній медицині Західного Поділля мед у поєднанні з маслом та лікарськими травами сприяв прискоренню й полегшенню пологів, а також зміцненню ослабленої породиллі після їх завершення.

13. *Гонтар Т.* Бойківська етнографічна експедиція. (Польові матеріали про народне харчування). 1975 р. / Таїсія Гонтар. – Архів ІН НАНУ, ф. 1, оп. 2, спр. 222.

14. *Гузій Р.* Родильні звичаї та обряди на Старосамбірщині (за матеріалами польових досліджень) / Роман Гузій, Леся Горошко // Народознавчі зошити. – Львів, 2010. – № 5/6. – С. 611–617.

15. *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.

16. *Зеленчук В. С.* Румыны / В. С. Зеленчук // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. – Москва : Наука, 1999. – С. 126–140.

17. *Ігнатюк І.* Звичаї та обряди при народженні дитини на Південному Підляшші / І. Ігнатюк // Над Бугом і Нарвою. – Більськ-Підляський, 2000. – № 6. – С. 28–29.

18. *Калита VI* (Від колиски до могили) / упоряд.: М. М. Марфобудінова та ін. – Дніпропетровськ : Ліра ЛТД, 2008. – 138 с.

19. *Карський Е. Ф.* Белорусы / Е. Ф. Карський. – Москва, 1916. – Т. 3. – 557 с.

20. *Кримський А.* Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / Агатангел Кримський. – Черкаси : Вертикаль, 2009. – 438 с.

21. *Малинка А.* Родыны и хрестыны / А. Малинка // Киевская старина. – Киев, 1898. – Т. 61. – С. 254–286.

22. *Маховська С.* Народина на Хмельниччині / С. Маховська // Берегиня. – Київ, 2011. – № 1. – С. 5–24.

23. *Мовна У.* Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття) / Уляна Мовна. – Львів, 2006. – 208 с.

24. 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.

25. *Онищук А.* Розвідки над народнім побутом / Антін Онищук // Побут. – Київ, 1928. – Ч. 2/3. – С. 3–10.

26. *Онищук К.* «І народилась дитинонька, матінки кровинонька» (родильні обряди у Лю-

бомльському районі) / К. Онішук // Минуле й сучасне Волині й Полісся: роде наш красний : зб. наук. праць. – Луцьк, 2007. – Вип. 24. – С. 67–69.

27. Орел Л. Українське Полісся. Те, що не забувається / Лідія Орел. – Київ : Наш час, 2010. – 272 с.

28. Пісні Тернопільщини / упоряд.: С. Стельмашук, П. Медведик. – Київ : Музична Україна, 1989. – Вип. 1. – 495 с.

29. Срезневский И. Роженицы у славян и других языческих народов / Измаил Срезневский // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. Калачовым. – Москва, 1855. – Кн. 2. – С. 97–122.

30. Сумцов Н. Хлеб в обрядах и песнях / Николай Сумцов. – Харьков, 1885. – 137 с.

31. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю / Іван Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 160–218.

32. Biegeleisen H. Matka i dziecko w zwyczajach, obrzędach i praktykach ludu polskiego / Henryk Biegeleisen. – Lwów, 1927. – 416 s.

33. Biegeleisen H. U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą / Henryk Biegeleisen. – Lwów, 1929. – 572 s.

34. Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny / Jan Falkowski. – Lwów, 1937. – 170 s.

35. Leńska-Bąk K. Obrzędowa funkcja miodu / Katarzyna Leńska-Bąk // Literatura Ludowa. – Wrocław, 2006. – N 4/5. – S. 31–48.

36. Spittal S. Lecznictwo ludowe w Zalózcach i okolicy / S. Spittal. – Tarnopol, 1938. – 164 s.

Список інформантів

АП – Андрушевський Іван Іванович, 1927 р. н. Записала У. Мовна 30 вересня 1997 р. у с. Жабокрики Тлумацького р-ну Івано-Франківської обл.

БМВ – Бугайчук Михайло Вікторович, 1919 р. н. Записала У. Мовна 3 жовтня 1997 р. у с. Петрів Тлумацького р-ну Івано-Франківської обл.

ГВІ – Гнатюк Василь Іванович, 1917 р. н. Записала У. Мовна 3 жовтня 1997 р. у с. Петрів Тлумацького р-ну Івано-Франківської обл.

ДІС – Данилів Іван Степанович, 1926 р. н. Записала У. Мовна 8 серпня 2001 р. у с. Кальна Долинського р-ну Івано-Франківської обл.

КМІ – Кобецька Марія Ільківна, 1931 р. н. Записала У. Мовна 9 серпня 2001 р. у с. Кропивник Долинського р-ну Івано-Франківської обл.

КММ – Кравець Марія Михайлівна, 1948 р. н. Записала У. Мовна 11 серпня 2001 р. у с. Суходіл Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.

КММ 2 – Кравець Михайло Миколайович, 1915 р. н. Записала У. Мовна 11 серпня 2001 р. у с. Суходіл Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.

ЛМІ – Лукачук Марія Ільківна, 1916 р. н. Записала У. Мовна 19 серпня 1997 р. у с. Пістинь Косівського р-ну Івано-Франківської обл.

ММВ – Москалюк Марія Василівна, 1920 р. н. Записала У. Мовна 27 вересня 1997 р. у с. Вікно Городенківського р-ну Івано-Франківської обл.

ОВМ – Опока Володимир Миколайович, 1936 р. н. Записала У. Мовна 14 липня 1998 р.

у с. Млиниська Жидачівського р-ну Львівської обл.

ПВС – Полюга Василь Семенович, 1927 р. н. Записала У. Мовна 2 жовтня 1997 р. у с. Братишів Тлумацького р-ну Івано-Франківської обл.

ПІМ – Пилипенко Іван Максимович, 1932 р. н. Записала У. Мовна 26 червня 2009 р. у с. Беркозівка Канівського р-ну Черкаської обл.

ПФВ – Проць Федір Васильович, 1926 р. н. Записала У. Мовна 27 вересня 1997 р. у с. Вікно Городенківського р-ну Івано-Франківської обл.

СГВ – Сліпанчук Ганна Василівна, 1929 р. н. Записала У. Мовна 27 вересня 1997 р. у с. Примище Городенківського р-ну Івано-Франківської обл.

ТАІ – Тинець Андрій Іванович, 1939 р. н. Записала У. Мовна 19 серпня 1998 р. у с. Довпотів Калуського р-ну Івано-Франківської обл.

ТВМ – Трачковський Василь Миколайович, 1931 р. н. Записала У. Мовна 3 жовтня 1997 р. у с. Живачів Тлумацького р-ну Івано-Франківської обл.

ФМІ – Флуд Михайло Іванович, 1922 р. н. Записала У. Мовна 15 липня 1999 р. у с. Лавочне Сколівського р-ну Львівської обл.

ЦЯМ – Цуцей Яким Максимович, 1928 р. н. Записала У. Мовна 15 липня 1999 р. у с. Тухля Сколівського р-ну Львівської обл.

ШДМ – Шпак Дмитро Михайлович, 1935 р. н. Записала У. Мовна 21 серпня 1997 р. у с. Старі Кути Косівського р-ну Івано-Франківської обл.