

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА

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

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ЧЕРЛЕНЯК ІВАННА ВАСИЛІВНА

УДК [930.2:392/393](477.87)"18/19"

ДИСЕРТАЦІЯ

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

Спеціальність 07.00.05 – етнологія

Подається на здобуття наукового ступеня *кандидата історичних наук*

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

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

Львів – 2020

АНОТАЦІЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ABSTRACT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у фахових наукових виданнях:

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

Публікації, що додатково відображають результати дослідження:

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

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

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

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

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

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

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

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

ЗМІСТ

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

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

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

ВлкСтж – Великоберезнянський р-н,
с. Стужиця.

ВлкСтр – Великоберезнянський р-н,
с. Стричава.

ВлкУжк – Великоберезнянський р-н,
с. Ужок.

ВлкЧрн – Великоберезнянський р-н,
с. Чорноголова.

ІршБлк – Іршавський р-н, с. Білки.

ІршВлх – Іршавський р-н,
с. Вільхівка.

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

ІршГрб – Іршавський р-н, с. Гребля.

ІршДвг – Іршавський р-н, с. Довге.

ІршЗрч – Іршавський р-н, с. Заріччя.

ІршІмс – Іршавський р-н,
с. Імстичово.

ІршКлм – Іршавський р-н,
с. Климовиця.

ІршКшн – Іршавський р-н,
с. Кушниці.

ІршЛкв – Іршавський р-н, с. Луково.

ІршЛсч – Іршавський р-н,
с. Лисичово.

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

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

ІршПрб – Іршавський р-н,
с. Приборжавське.

ІршСлц – Іршавський р-н, с. Сільце.

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

Мжг – смт. Міжгір'я.

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

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

МжгІзк – Міжгірський р-н, с. Ізки.

МжгКлч – Міжгірський р-н,
с. Колочава.

МжгЛзн – Міжгірський р-н,
с. Лозянський.

МжгПдб – Міжгірський р-н,
с. Подобовець.

МжгПлп – Міжгірський р-н,
с. Пилипець.

МжгПрс – Міжгірський р-н,
с. Присліп.

МжгРзт – Міжгірський р-н,
с. Розтока.

МжгРчк – Міжгірський р-н, с. Річка.

МжгСнв – Міжгірський р-н,
с. Синевир.

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

МукГнд – Мукачівський р-н,
с. Гандеровиця.

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

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

ВСТУП

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- ✓ здійснено комплексне етнологічне дослідження традиційної сімейної обрядовості українців Закарпаття;
- ✓ студія репрезентована у порівняльному аспекті внутрішньої обрядової строкатості етнографічних груп – долинян, гуцулів, бойків та лемків;

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

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

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

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

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

Удосконалено:

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

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

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

Новий рівень розвитку отримали:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. 1. Джерельна база роботи

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

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

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

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

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

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

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

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

² Село Керецьки Свалявського району.

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

⁴ Село Велика Добронь Ужгородського району.

⁵ Село Мала Копаня Виноградівського району.

⁶ Село Округла Тячівського району.

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

⁸ Села Міжгір'я, Синевир Міжгірського району.

⁹ Село Верхні Ворота Воловецького району.

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

¹¹ Села Буковець, Стебні, Довгополе Верховинського району.

¹² Село Старі Кути Косівського району.

¹³ Село Станькова Калушського району.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

помилка редакторів книги.

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

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

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

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

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

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

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

давнозабуті тексти.

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

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

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

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

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

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

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

Отже, джерельною базою дисертаційного дослідження послужили

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

1. 2. Розробка теми в науковій літературі

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. 3. Теоретико-методологічні засади праці

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

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

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

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

сучасних технічних засобів.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

РОЗДІЛ 2. РОДИЛЬНІ ОБРЯДИ І ЗВИЧАЇ У ІСТОРИЧНІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ

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

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

2. 1. Допологові звичаї у функціональному аспекті

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Дорá – освячений у церкві хліб.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Вони будуть розглянуті у наступному розділі.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Це підтверджує і сучасна офіційна медицина.

² Про це йтиметься у наступному розділі.

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

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

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

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

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

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

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

¹ Вармідська від угор. vármegeye – округ, жупа, комітат, графство.

² Валáльська від во́лал – село.

бабам жоны вірили бійше, ги [більше, ніж – І. Ч.] акушеркам. Я родила у 1959 році, та в роддомі читали надо мнов “Акушерство і гінекологію” – учілися” [42]. Е. Керечанин з с. Нижнє Болотнє каже: “У шійсят другому в нас уже б́ыла акушерка. Айбó [але – І. Ч.] як я родила, та і́ї ни б́ыло, бо пйшла на свáдьбу. Та пак сільська баба б́ыла” [3, арк. 2].

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

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

¹ Про цей обряд йтиметься далі.

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

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

Та бували випадки, що “баба” допомагала у перериванні вагітності (“зганя́ла дитину”)². Підтвердження цієї тези є у власних польових записах авторки. Ось меморат респондентки з с. Росішка Рахівського району: “Були баби, що зганя́ли дітей. Шпíлков тако́в, як капчу́рі [вовняні шкарпетки – І. Ч.] плели, чи гусячим пером довгим прубива́ли матку. То називали кримінальний аборт” [384, с. 847]. Найчастіше це траплялось у багатодітних сім’ях або якщо дівчину хтось “підходи́в” / “пудпра́вив”, цебто дитина була незаконною. Часто такі дії, залишаючись безкарними, мали летальні наслідки. А. Скопич з смт. Міжгір’я пригадує: “Бы́ло тако́е у нас у Міжгі́р’ю. Баба ги́бы [ніби – І. Ч.] пробі́ла матку веретеном, та́й уме́лла [померла – І. Ч.] то́та́ дівка. Но та́ тым, ото́ яко́е о́строе! Ни судили ї, бо ни́тко [ніхто – І. Ч.] в суд ни дава́в” (Мжг) [10, арк. 23].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“ку́пільови” (ВлкУжк) [22, арк. 28].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Ощипок – вівсяний бездріжджовий хліб.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Алдомаш від угор. áldomás – могорич.

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

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

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

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

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

¹ Бильчійв від угор. bölcső – колиска.

матері” [148, с. 142]. Побажання народження дітей та щастя для них у фольклорі завжди мало позитивну семантику. У найвідомішій на Закарпатті українській колядці *“Нова радість стала”* йдеться: *“Сéму господарю і єго родині, / Дару́й літа щасливі́ї майме́нишів діті́ні”*. У одній з *“вінчіванок”* мовиться: *“Вам, пане га́зде, бо́чечку винця́, / А вам, газды́нько, на ручечкы́ дитя́”*. Народження дитини відображено і у пареміях з різним змістом: *“Дитина народилася – сім’я збагатилася”*; *“Дав Бйг за́єця – дасть му й корча́”*; *“Ще один жили́ць на наш хліби́ць”*.

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

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

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

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

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

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

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

Визначаючи схожість дитини з батьками, гадали: “*Китъ хлóпиць у мáтірь ся вер [вдався – І. Ч.], а дівка у вѣтцѣя – будуть щасліві*” [42]. А жартуючи приповідали: “*Чѣстѣй отіць / мáтірь, ги двѣ цѣткы воды!*”; “*Такѣй, гибы му [якби йому – І. Ч.] з ока унав!*”; “*Ни удры́к бы ся!*” Коли ж діти були не схожими чи не красивими, мовили: “*Якѣм мати рóдила, такѣм и завѣла!*”; “*Шшо ся*

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

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

врóдило, ото й христíти!” Про уламки віри у вплив на дитину священника свідчить і нині побутуюча приказка: *“Ачий тя дурный пiйп христiв?”*

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

Та з сер. XX ст. такі народні знання поступово втрачали актуальність, що пов'язано з поширенням медичних закладів. Натомість сьогодні, за відсутністю емпіричного аспекту, можна говорити хіба про ремінісценції цих звичаїв і обрядів. Важливо зауважити, що попри свого часу високий рівень професійної культури сільських родопомічниць, у традиційному суспільстві мали місце самотійні пологи, практикувалися народні методи переривання вагітності, позбавлені будь-якої санітарії. Відтак непоодинокими були випадки з фатальними наслідками таких маніпуляцій.

Новонароджена дитина підлягала обрядовим діям, завдяки чому відбувалась її соціалізація. Обряд відрізування пуповини супроводжувався магiчними діями і визначався гендерною специфікою. *“Перша кúпiль”* була символічним омиванням від первородного гріха та водночас актом прилучення дитяти до сімейного вогнища. Перші дії з новонародженим своєю метою мали надання йому остаточних людських рис, захист від впливу злих сил, передбачення щасливого життя та доброї вдачі. Бажаючи заглянути у майбутнє, долю дитини тлумачили за часом, фазою місяця та днем уродін.

Варто наголосити, що чимало пологових обрядів мали магiчний характер, а їх виконання було надто ризикованим для здоров'я матері та немовляти. Серед них наступні: давання породіллі при важких пологах ртуті; відрізування

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

2. 3. Хрестильні та післяпологові обряди в історичній конотації

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Сувору заборону накладалася на наявність у хрещеної менструації. У таких випадках на хрестини йшла її мати чи свекруха. І це зрозуміло, адже такій особі не дозволялось контактувати з нехрещеною дитиною, а заходити у церкву та торкатися святинь і поготів. Зазвичай жінка делікатно відмовлялася: “Переба́chte [вибачте – І. Ч.], ни го́нна м [я не можу – І. Ч.], бо є на мі́ні²”. У лемків існувало ще одне повір’я, яке застерігало від хрещеної, котра робила аборти. Вірили, що

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

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

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

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

Здавна переважно запрошували одну пару кумів². Та вже на поч. ХХ ст. для дитини кликали 4-6 хрещених, оскільки традиція вимагала, аби куми деякий час приносили їсти породіллі. Гуцули вважали, що немовляті потрібно не менше 10-15 “*нанаши́в*” і “*нанашо́к*” [95, с. 27]. Запрошував на хрестини батько (“*няньо*”) малюка. Поширеним було вірування, за яким доля духовних батьків може відбитися на дитині, тому намагалися обирати порядних, чесних та багатих людей. Народна звичаєвість засуджувала відмову від кумівства, наголошуючи: “*Діті́ну му́сай ид хре́стови* [до хресту – І. Ч.] *прине́сти*”. Тому нерідко бідні кликали за хрещених багатих “*та́здйів*”. На Гуцульщині існувало повір’я: “*Єк клі́чут на весі́льї кумо́в, на одну но́гу накига́єш* [взуваєш – І. Ч.] *топа́нок* [черевик – І. Ч.], а на другу думаєш, *ци накига́ти*. А *йикшо́ ерсті́ти* [хрестити –

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

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

І. Ч.] дитину, та и б́осому гіє бі́чи [треба бігти – І. Ч.]” (РахБлн, РахВдр) [12, арк. 5]. Принагідно зауважу, що коли у селі народжувалася нешлюбна дитина (“кóпыл”¹, “кóполиць”, “кóпольця”, “копыльчу́к”, “жа́лі́вник”², “самосі́вча”), заможні односельці самі напрошувалися у хрещені батьки, оскільки існувало повір’я: “Ко [хто – І. Ч.] ба́течко / ма́точка у ко́пыляти – буде често́ваным, гоні́рны́м и богáтым!”³

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

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

¹ Кóпыл від рум. soril – байстрюк.

² Жалі́вник від жалі́ва – кропива.

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

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

Обряд церковного хрещення на Закарпатті відповідав загальнохристиянському зразку. Не можу оминати увагою той факт, що у радянські часи обряд хрещення, як і вінчання та поховання, відбувався таємно: *“Як тогды́ при комані́штах [тоді при комуністах – І. Ч.], небо́го, христі́ли діті́ – но́ча́ми, пряталися [ховалися – І. Ч.]. А ко́щии́ був на робо́ті, та и́ зо́всім ни́ мож бы́ло ни́ йти до́ церкв́и, ни́ христі́ти, ни́ нич”* (ІршНБ) [3, арк. 3]. Наслідком антицерковної політики стало проведення хрещення у домашніх умовах. Але тут розглядаємо обряд із традиційним локусом – у храмі.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Розглянемо найпоширеніші закарпатські імена кін. XIX – п. п. XX ст. з урахуванням локальних варіантів говірок. У долинян це були: *Ив́ан, Петро́, Палко́, Мига́ль, Ци́льо, Фере́нц, Амбруш, Йо́шка, Е́лек, Ште́фан, Ми́тер, Юрко́, Мари́я, А́нця, Оле́на, Иржі́я, На́нія, Мо́ргіта, Мо́душа, Ю́ла, Йога́нка, Йола́на, Те́рка*. Гуцули, крім перерахованих, мали такі: *Миха́йло, Грі́ць, Коць, Думі́тро, Параска́, Євдокі́я, Насту́нє, Софі́я*. У бойків популярними були: *Гаврі́ло, Дани́ло, Пола́ня, Юлі́на, Ци́ля*. У лемків часто зустрічались: *Станко́, Га́ня, Єва, Га́фа*. В угорських селах: *О́ндраш, Ло́ці, Пі́йтер, О́лго, О́нушко, Ю́ціка, Ёржі́ке*. Тож ім'янаречення слугувало актом індивідуалізації та інтеграції у суспільство. Цей акт був своєрідною відправною точкою, з якої починалось повноцінне життя нової людини. А хрещення виступало ритуалом відокремлення від “нечистого” та включення до християнського світу.

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

¹ Катуня від угор. *katona* – солдат.

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

У селах долинян, бойків та гуцулів дитину клали на стіл, а під “*парнюшо́к*” – шматок хліба і монети, “*обы́ дітинка така вели́чна, ги стійл у хы́жи, обы́ її любили так, ги хліб, і обы́ все ма́ла гроші*” [72]. Такий самий звичай побутував у словаків та чехів [400, с. 3]. Нерідко до ручок дитині ставили святий образ. Бойки притуляли її до хатньої печі, щоб була “*мовчазна́, як піч*” (ВлвВВ, МжгРзт) [88, с. 41]. Схожий звичай зафіксовано й у лемків, перечинсько-березнянських та ужанських долинян, де, торкаючись печі, примовляли: “*Взя́ли пога́нча – прине́сли христия́нча, жебы́ оно́ росло́ родичам на радість*” [33; 75]. А дівчинці ще й шептали: “*Три́мся хы́жі, ги ма́чка* [кішка – І. Ч.] *в студінь п’єцу*”. У галицьких гуцулів, як тільки немовля приносили від хресту, “*хрєсна ма́тка*” відрізала йому волос срібним грошем, кажучи: “*Абы́с було́ таке шєслі́ве, єк срібло!*” [201, с. 5]. Тож вказані обрядодії, за законами контагіозної магії, повинні були перенести позитивні властивості речей (стіл, піч, хліб, гроші) на дитину. Великого застілля у день хрещення не влаштовували, тільки скромно пригощали кумів.

Окремо зупинюся на долинянському звичаї відвідування породіллі кумами, що відомий під номінаціями “кумови́шак”², “куми́ціна”, “нести́ кумі́

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

² Кумови́шак від угор. *komaság* – кумання.

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

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

Коли наближались гості, батько дитини йшов кликати інших кумів на гостину. Нерідко у такі дні застілля було гучнішим за самі хрестини. Зрештою, це дозволяв широкий асортимент “куминьх” страв. Пригощаючи вином, господарі примовляли: “Ану́шика [ану – І. Ч.] винця́ – та до динця́!” Наливаючи горілку, демонстративно викидали кришку: “Кума́ уллє́ кумі́ де́цу [100 грам –

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

² Штру́гли – рулети з яблуками, горіхами, сиром, повидлом (“лєкваром”) чи маком, які на Закарпатті називали по-різному. На Іршавщині це “штру́гли”, “кныші́”, “дóвгї”, “закру́чованці”, “хáлы кы́шлини”; на Мукачівщині – “бáники”, “рiйтеші́”; на Берегівщині – “рудоші́”; на Міжгірщині – “заві́вані”, “кы́слі”; на Великоберезнянщині – “заві́ваники”; на Рахівщині – “крівляники”.

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

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

Розглядаючи післяродову обрядовість, неможливо оминати увагою **обряд вивóдин**. Як відомо, у традиційному народному світогляді матір з дитиною після пологів вважали нечистими. Немовля очищалося хрещенням, а жінка – обрядом *“вівóду”*, що проводився у церкві через сорок днів. Словесні формули на позначення цього ритуалу варіювалися. Гуцули казали *“йти на вівóдини”*, *“вóвадки”*, долиняни – *“вóвудки”*, *“увóжсоватися”*, бойки – *“овожі́ня”*, *“оводі́тися”*, лемки – *“выві́дки”*. Період до *“вівóду”* називали *“шестинеді́лькою”*. А жінку в цьому часі долиняни йменували *“шестинеді́лька”*, гуцули – *“полі́жкия”*, бойки – *“полі́жниця”*, а лемки – *“полі́жкі́ня”*.

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

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

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

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

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

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

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

За столом “*маточкы*” співали пісень, щоб “*хрісня*” було співучим: “*Ой мы собѣ поспѣвайме, кумочки, кумочки, / Обы́ намъ ся розвива́ли сухі́ голузо́чки. / Отказа́ла до мня зозу́ля соко́ломъ, / Вбы́ я заспѣва́ла у кума́ за сто́ломъ*” [110, с. 28]; “*Ищи́ то́то крє́сня весє́ло ни буде́, / За́ки крє́сна ма́ти спѣва́ти ни буде́*” [127, с. 21]. У хрестильних піснях (“*спі́ванка́х*”) звеличувались кума-породілля, кум-батько та запрошені куми: “*Ку́мко наша, ку́мко, ма́ла нивелі́чка, / Так ко́ло нас хо́диш, як перепелі́чка*” (ІршЧП) [40]; “*Коли кум кумы́ збира́в, та й на місяць*

¹ На Закарпатті побутує дуже багато назв цієї всіма улюбленої страви. Ось деякі з них. На Іршавщині, Свалявщині та Виноградівщині це “*кру́мплі то́птані*”, “*бу́лі то́птані*”, “*бу́лі то́вчині*”; на Міжгірщині – “*бу́лі мня́цкані*”, “*рі́па мійу́цкана*”; на Мукачівщині – “*кру́мплі міши́ні*”; на Ужгородщині – “*кро́мплі то́птані*”; на Перечинщині – “*кро́мплі давлі́ні*”; на Великоберезнянщині – “*гарбу́зы коло́чіні*”, “*гарбу́дзы давлі́ні*”; на Воловеччині – “*кро́мплі коло́чіні*”, “*кро́мплі мня́цкані*”; на Хустщині – “*ку́мпіте́ры мішані*”, “*рі́па троце́на*”; на Рахівщині – “*рі́па те́рта*”, “*рі́па то́вкана*”; на Тячівщині – “*рі́па мішана*”, “*рі́па-мішанка*”, “*рі́па коло́чена*”; в угорських селах – “*ті́рт кру́мплі*”.

позира́в, / Тако́й кум кра́сный [красивий – І. Ч.], як місяць я́сный, / Таки́ вы, кумо, кра́сні, як на небі́ зві́зды ясні” (МукЛал) [1, арк. 4-5]; *“На дворѣ годи́ночка [погода – І. Ч.] я́сна, / У нашого кума гости́ночка кра́сна. / Якъ ся ни навну́є [набридне – І. Ч.] на дворѣ годи́на, / Такъ ся ни навну́є у кума гости́на”* [127, с. 22].

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

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

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

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

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

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

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

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

хрещеникові худобу¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Валовішний від угор. való – придатний, гідний.

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

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

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

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

¹ Вызвідини від звідати – питати.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Усе ж траплялися й випадки відмови дівчини: “*Потекла вода річечками, а я буду з дівочками*” [35]. З такої дівчини потай глушилися: “*Щи прийде коза до вóза!*”; “*Така, шио пары ййв нїє!*”; “*Нїт над нїї, и нич из нїї!*”; “*Буде пак собі на рóзум плювати!*”; “*Буде пак дути в гóсли!*”; “*Буде пак жаловати!*” Знаком відмови був вихід із хати або втеча дівчини: “*Кить дівка ни хóтила – поворот, и вон из хýжі*” [27, арк. 6]. Бувало, що батьки відмовляли через малолітній вік доньки, про що співається: “*Сидить тьоца на порозі, та в долóні плéще. / Сїдай зятю коло мене, най донька́ ростé щи*”. В. Керечанин наводить таку відповідь: “*Мы так досудїли, што дівка ищї дуже молода, тотó ищї дурнóе, та най собі хоть лем єдén рук ищї подівóчить, доки ся май не урозумїе*” [130, с. 12]. Парубка,

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

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

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

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

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

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

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

Під “обзóрами” розуміли похід родини молодої до молодого та навпаки. Цей обрядовий етап полягав у огляданні господарства та оцінюванні статків. У народі казали: “Йдеме нікати таздйство на́шых новы́х сватйв” (ІршІмс) [42]. Лемки, прийшовши на оглядини до дівчини, заглядали в стайню, оскільки вважали, “кіть там нéхарь [безлад – І. Ч.], так буде і у хйжй невістки” (ВлкСтж). На “бзóрах” визначали кількість приданого та землі (“тéлеку”). Одна з інформанток розповідає: “Я щй дуже малá б́йла, як нянько з ма́мков у́ділили па́ру го́лдйв² змлі́ и все ми казали: “Оле́но, йсю мла́ку даме́ ти в часть!” (ІршЧП) [44]. Інколи молодим давали хату (“кла́ли йх на та́зди”) або планували спільними силами збудувати нову [15, арк. 3].

Тут обговорювались усі подробиці майбутнього весілля: витрати, кількість дружок / дружбів, гостей з обох сторін, кандидатури старости (“го́ннодя”³, “ста́ро́сты”) та старшої кухарки (“сокачкы”⁴, “кй́харькы”), подарунки родичам, терміни передачі землі та худоби молодим. Кульмінаційним моментом успішних переговорів було визначення весільної дати: “Кить ся зыйшли́ – удклада́ли свáльбу”; “Догово́рилися, коли парова́ла бы свáльба”. У селах Боржавської долини таке укладення угоди називали “у́дкладкы”, “дй́кладкы”, “до́кладкы”. На Гуцульщині це був “глайк” [131, с. 12]. А втім, ці номени часто вживались загалом на позначення оглядин. У випадку, коли “ста́ршина” не домовлялася, весілля скасовувалося: “Ото́ коли такі шй́гыры-мй́гыры, то прй́даного мало даву́ть за дй́ков, то гро́ши їм мало, тогды́ всьо – розпа́лася свáльба” [39]. Такі випадки висміювали: “У́дмачкы йзі́ли мачкы́”.

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

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

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

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

⁴ Сокачка від угор. szakács – кухарка.

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

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

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

Три неділі підряд “*панотéць*” виголошував (“*уклика́в*”) прізвища наречених, котрі мають намір узяти шлюб. Будь-хто впродовж цих трьох тижнів міг заявити церковному уряду про причини, які компрометують молодих. Священник казав: “*Оголо́шуєся пе́рший раз. Молода, Марія, ро́жéна 1932 року, полюби́ла собі Івана, ро́жéного 1929 року. Хо́тять ся пйбра́ти. Оголо́шуєся пе́рший раз. Кить кось [хтось – І. Ч.] знає якісь незгоди, прошу заявити церкви*”

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

² Ка́лап від уго. kalar – капелюх.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. 2. Власне весільний обряд та його традиційна функція

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

“весіля” / “весі́льї”. Щодо лексем на позначення наречених на Закарпатті відомі такі: “молоді́”, “молоді́ята”, “молоді́нята”. Дівчина – “молода́”, “молоди́ця”¹, “мла́да”², “наре́чена”, “па́ні-молода́”, “кньи́гіня”. Хлопець – “молоді́й”, “жени́х”, “мла́дый”, “наре́чений”, “па́ні-молоді́й”³, “кньи́зь”. В угорців молода це “ме́ньассо́нь”, а молодий – “ві́легінь” [27, арк. 8]. Батьків молодих на Лемківщині називали “свайбя́ный ня́ньо” та “свайбя́на́ ма́ті”⁴ [47]. У долинян усі весільні гості позначалися збірним іменником “свальба́ші”, у гуцулів – “весі́льні”, а у лемків – “свайбя́ні”, “свальбо́ві люди”. На весіллі усі звертались одне до одного “сва́ту” та “сва́хо”. З цього приводу є навіть приказка: “На сва́льбі всі свато́ве, а на христі́нах усі кумо́ве!”

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

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

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

² Мла́да від поль. młoda – молода.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

У переддень весілля випікали обрядовий хліб з діркою посередині, який у долинян називався “пéрец”², “кручéник”, “верчéник”, “вініць”, “упаленик”, “дарунік”, а у гуцулів – “колач”, “мідяник”, “діркавець”. Бойки називали його “колачóm”, “кручéником” чи “верчéником”, але поряд з ним випікали інші

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

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

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

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

¹ Керечун від угор. Karácsony – Різдво.

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

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

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

¹ У більшості сіл “*кураго́в*” чоловічого роду, а подекуди на Мараморощині та Бойківщині жіночого: “*кураго́в*”, “*кураго́вля*”, “*кураго́вця*”.

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

Перечинсько-березнянські долиняни робили “кіраго́в” із “ціфровано́ї” палки, червоного і білого “кисте́мена”, яблука та пір’я [58]. Міжгірські бойки на палицю “навішували білу ска́тирть, велику червону платі́ну [хустку – І. Ч.] з ро́йтами [бахромою – І. Ч.], а да́ле май ма́лу, а пак ии́ці май ма́лу, и бирві́нок” [10, арк. 13, 32]. “Кураго́в” був атрибутом старости-“го́ннодя”, старшого дружби / “вінча́льного ку́ма” / “пе́ршого ку́ма” чи “ба́тичка” / “нанáшка”. В угорських селах Закарпаття теж виготовляли “веуфі́й бот”, який носив великий староста (“но́дьві́вфій”), оскільки на весіллі був ще й малий староста (“кішві́вфій”) (УжгВД) [27, арк. 7]. Під час весільної ходи “кураго́в” підкидали за допомогою спеціальних рухів.

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

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

¹ Застава від словац. *zástava* – прапор.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Трїїсті музики – це музиканти з скрипкою (“гуслями”), контрабасом (“бáсами”) та бубном або “цїмболами”.

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

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

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

У с. Іза на Хустщині проводився обряд “вінки”. По барвінок до схід сонця йшли дружки з дружками. Принісши до хати молодої, його висипали на стіл з двома “струками” кукурудзи та хлібом [62]. У с. Лалово Мукачівського району по барвінок ходили малі діти – “барвінкаші”. У с. Залужжя теж ішли “невінні діточки”. Великий вінок з барвінку тут, як і у сусідніх селах Іршавщини [55], плели на ворота (“кануру”, “лісу”) [8, арк. 1]. Респондентка М. Тяско розповідає: “Уночі як свáльба ся минé, як чілядь уже спить, дружбóве крадúть тот вінóк и вішають там, де фáйна дýйвка, обý ся удалá” [1, арк. 9].

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

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

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

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

¹ Галицькі гуцули “шили” вінки також у переддень весілля. Як зазначає М. Тафійчук з с. Бúковець Верховинського району: “Вінкі для кнєзя і кнєгінї шїли із сукна́, обвийзували барвінком, позлітков, зашивáли пшени́цу, щоб молоді були багаті, та чифу́рочку часнику, аби не наврóчили” [6, арк. 3].

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

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

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

¹ Барвінок тут не використовувався взагалі.

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

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

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

¹ Прида́нка – помічниця “*старо́сты*” на лемківському весіллі: “*Це жона́, шо йде попри́ молоду́: тітка, вуйчина, стрійна, нанайша молодої*”. Хочу зауважити, що важливу роль на угорському весіллі також мала “*ньо́сойоассо́нь*” – сваха, одружена жінка, родичка молодого, зачасту “*шовгорі́ня*” (УжГВД) [27, арк. 8].

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

одягав її “*наречений*”, котра стояла навколішки на гуні. Свої вінки отримували дружки, а кожен із присутніх кріпив до одягу по листочку барвінку. Затим “*млада*” з дружками йшли дивитись на ліс, щоб бути красивими та міцними [23, арк. 5]. Ті самі обряди відбувалися у нареченого, лиш замість вінків у місці були “*покрійды*” / “*фаргóвы*”, призначені для молодого та дружбів. До речі, барвінок, що залишався, пускали за водою там, де зливалися два потоки (ВлкУжк) [22, арк. 11, 59]. За законом імітативної магії доля “*наречених*” таким чином мала злитись у одну спільну.

Та все ж ритуально найважливішим моментом на цьому етапі було благословення шлюбних вінків батьками і родичами. Процедура різнилася від села до села, але без “*выдка́зування молодых*”, “*удпро́шування*”, “*прика́зования вінків*” чи “*про́щів*”, тобто обрядових вибачень, подяки родині та отримання настанов на сімейне життя, жодне весілля не обходилося. Також обов’язковим було “*заі́грованя*” чи “*затанцю́вування*”. Традиційно затанцювалися “*курагóв*”, вінки, молоді та й загалом ціла “*сва́льба*”. Такі моменти завжди супроводжувалися обсіванням.

Щодо символіки вічнозеленого барвінку, то він уособлює вічність кохання, а відтак і шлюб. На це вказує кільцева форма вінка. Присутньою є і символіка плідності. Доцільно зауважити, що барвінок належить до афродизіаків, себто речовин, що підвищують лібідо. Разом з тим, тут домінує семантика зеленого кольору – кольору життя. У ході етнографічних експедицій Закарпаттям мною фіксувалися вербальні формули з такими варіаціями: барвінок “*рва́ли*”, “*зрива́ли*”, “*рі́зали*”, “*рубáли*” чи “*бра́ли*”. А вінки “*ві́ли*”, “*плелі*” та “*ши́ли*”.

Стосовно тлумачення поняття “вінок”, то він виступає еквівалентом дівочої цноти, адже значення фраземи “загубити віниць” є загальновідомим. Цей момент яскраво висвітлюють барвінкові наспіви: “*Вінку мій зелененький, я тя шанова́ла, / От злого словéчка я тя варова́ла* [берегла – І. Ч.]”; “*Ой висока полоні́на бóбики зродила, / Котра файна дівчинóнька, віно́к загубі́ла*” (Рах) [137, с. 198]; “*Ой и́демо Васи́ліні рубáти барві́нок, / Бо віно́чок доноси́ла в честі́ без ши́ріно́к*” (МжгКлч) [194]. Власні роздуми щодо вінкоплетіння приводять до

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

У гуцульському с. Ясіня староста, тримаючи “*деревице*”, брав за руку молодого, а молодий дружбу і т. д. Тоді ланцюжком пританцювуючи (“*рокотаном*”), усі присутні тричі обходили стіл, приказуючи: “*Тай дай, Бóже, до́брий час! Як у людій, так у нас! У щасливу годину́ розв́еслим родину́!*” [15, арк. 10]. Далі старостою рецитувалися ритуальні “*про́щі*”: “*Ньиньку́ и мамко́, и ти, дорога родинó! Може я чим перед Вами прогрі́шив, ни послу́хав Вас. Отпусти́т мені сесі́ гріхи и благослови́т на сесю́ далеку́ дорогу*”. Батьки відповідали: “*Най Бог благослови́т!*” [83, с. 44-45]. Відтак молодий з друзями сідали на коней чи на “*уко́січені́ підво́ди*” та їхали по молоду. Галицькі гуцули по “*ві́рєдах до ві́нчине*” проводили ідентичний обряд “*ві́воду*”. У вищеописаних діях помітні рудименти давньої дохристиянської форми шлюбу з триразовим обходженням ритуального місця. Загалом обряди проводів молодих сповнені пережитками родових традицій.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

своїх дружок, щоб ті швидше знайшли собі пару. У с. Люта з цією метою дружки торкалися молодого, коли він уперше заводив наречену до своєї хати [231, с. 258]. Дружка-бойкиня, щоб самій незабаром (*“невобавкы”*) вийти заміж, хапала вінок молодої, коли ту виносили з власної хати, і била ним дружбу (ВлвБкв) [153, с. 245]. А випадковий дотик дівчини до *“кураго́ва”* передбачав їй скоре весілля (ПрчЛмш). Подекуди хрещена мати чи дружка знімала з молодої вінок і почергово клала на голови усім незаміжнім дівчатам (ХусДрг, ПрчТР) [48; 57]. Про передачу естафети одруження дружці йдеться у співанці: *“Камара́тко¹ моя, пе́кне² ти дякую, / Свій вінок зелененький, я ти го дару́ву”* (ВлкВлс) [98, с. 8]. У с. Чорний Потік Іршавського району, відправляючись на вінчання, молода перелізала через стіл і кидала на незаміжніх дівчат білу скатертину, щоб вони швидше *“повідда́валися”* [44]. Такий звичай зафіксовано і у лемків Словаччини [178, с. 198]. Припускаю, що саме ці явища пізніше трансформувалися у танець із дружками під фатою та кидання букету нареченої. Наведені обрядові чинності мали на меті тактильний контакт із особою, її одягом чи одержання атрибуту. Тут завжди велася боротьба за першість. Адже перший контакт із сакральним концентрував найбільше сили. Відомо, що для середньовічної Європи було звичним відривати шматок вінчальної сукні нареченої, щоб разом з ним перейняти успіх і швидко вийти заміж [388, с. 384]. Априорними тут виступають закони контагіозної магії. Тож, як бачимо, весільні обряди, головню орієнтовані на молоду пару, інтегрували у собі й ті, що стосувалися неodrужених учасників дійства.

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

¹ Камара́тка від словац. *kamarádka* – подруга.

² Пе́кне від словац. *pekne* – дуже.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ліску, / Ведé ти син неві́стку, / Утворя́й, ма́мко, і ворóта, / Бо неві́стка із золóтом”. Весілля у молодого боржавські долиняни називали “ро́зыграми”.

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

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

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

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

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

³ Більше про обряд згодом.

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

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

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

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

воуна́ті, у ка́ждой куті́ні по діті́ні, хлопчы́кы ху...ті, дівочкі́ пиз...ті, а на печі́ ні́где ле́чі [немає де лягти – І. Ч.]” (МжгВБ) [231, с. 256].

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

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

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

*“У мойім городочку зилинінькый явір, / Зоувіці¹, ги бісіці, а старá², ги дьявіл”;
“Ой ци прійду я до тебе, люба моя свёкро, / Та імлю тя за рúчину, та повёду до
пéкла. / Повёду тя до пéкла, обы сь там сиділа, / Та вбы сь з мене молодóї
кровіцю ни піла” [43].*

Після недовгого пригощання наставав час для “дарóваня”. У селах долини р. Боржава староста, накривши тарілку “ширінков”, піднімав її і викрикував: *“Тупір будеме даровати на́шым молодým!”* [39]. На Гуцульщині гостей частували по черзі: *“Прóсить пáні-молод́ій і пáні-моло́да, аб́и сьте були ласка́ві на проп́ій!”* Гості випивали “горівку”, ставили у “погáр” гроші і відповідали: *“Ласка́ві сьмо, най буде до вас і Біг ласка́вий. Прийм́іть малий дар за великий!”* [95, с. 32-33]. У лемків дарували у “коша́рик”, випивши “по́гарча пал́інки” [23, арк. 7]. У марамороських долинян цей обряд мав назви “скла́дчина”, “скла́дованка”, “змі́тованка”. На Бойківщині – “скла́дка”, “ме́танка”.

Застілля на Лемківщині продовжувалось до приходу пізно вночі батьків та гостей нареченої з посагом (“приданці́в”, “прида́нів”, “проп́іців”). Підходячи до хати, вони співали: *“Вийди, свахо, вийди попід білу ст́іну, / Прийшла до тя сваха на першу гост́іну”*. “Проп́іці” привозили на возі “п́іслань” нареченої та “дары́ для сватóвів” [25, арк. 3]. Молода дарувала свекрусі сувій білого полотна (“ба́лиць”), свекрові – сорочку, братам – рушники, а сестрам – вишивані рукави до сорочок та хустки. Староста оголошував, кому що дарувалося – *“перека́зував дары́”, “роб́ів пере́казы”* [368, с. 295]. Свекор дарував невістці вівцю, показуючи, що тепер вона нова “тазды́ня”. Така “дар́івщина” символізувала об’єднання та замирення двох родів. Свекруха, отримавши дар, брала дружбу до танцю, а всі приспівували: *“Мати сы́на годува́ла, жебы́ з ба́льцьом танцюва́ла”*. Відтак на полотні в’язала вузли, аби діти “зав’язувались” і би́ла ним дружб́ів, щоб це були хлопчики. А дружбам приговорювала: *“Через т́ыждінь, через два, жебы́ у тебе бы́ла молода”*³ [22, арк. 61].

¹ Зоувіця – сестра чоловіка.

² Старá – свекруха.

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

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

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

На Мараморощині з нареченої знімали “примі́тку” і вдягали вишиваний чепець. Дружба плів їй “зáплітки”, одягав червону хустку і зав’язував на потилиці “по-невістóньськы”. Затим під бороду в’язали ще одну барвисту хустку. Тоді співали: “Убє́ру тя, молоді́цьо, у білу ширі́нку, / Та вкажі́ ми через т́йждінь, ци май добре дівков” [49].

Турянські долиняни десь опівночі теж “чипча́ли мла́ду” – молодий знімав з дружини вінок з “білі́лом” і зав’язував у червоне “ху́стя”. У цей час на її колінах сидів хлопчик. Подекуди “чипча́ня” проводила свашка, що мала самих синів. А дружина, будучи на колінах у чоловіка, намагалась присісти йому руки, щоб він не смів їх на неї підняти (ПрчЛмш). “Ру́жжічку” наречного молода ховала собі за пазуху [327, с. 170]. Згодом вдягала на нього ще одну приготовану нею сорочку і

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Перечинщині це “вукру́чуваний”, “шорóвый”. На Ужгородщині – “га́йнала”¹, “рядовый”. Міжгірщина, Хустщина і Тячівщина йменувала танець лексемами: “золотый”, “молодичый”, “молодичин / оддані́чин / выддані́чин та́ниця”. У лемківських селах – “хустко́вый”. Хоча зустрічались у краї й інші номінації: “прода́жньый” (ІршКшн), “круче́ный молоді́чин” (ХусГрн), “рібізлі-таниця”² (Бер), “мень” (МукЗвд), “чепі́ця” (МукВВ), “прода́ється молода” (ІршКлм).

У всіх куточках Закарпаття танець проходив за схожим сценарієм. Староста оголошував: “Прода́ється молодá! Чія молодá?” Бажаючі потанцювати із нареченою кидали у накритий рушником кошик або тарілку гроші й казали: “Мо́я молодá!” Тоді староста виголошував: “Продана́ молодá!” чи “У́йкова молодá!” Кожен танцюючий мав право замовити собі “но́вту” у музикантів. “Заі́гровали” з молододою практично всі гості, допоки молодий не вигукував: “А ти́пир мо́я молодá!” Гроші за цей танець належали виключно їй. У описаному обряді вбачається відгомін давнього звичаю справжнього продажу дівчат.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Цит. за: Х. Вовк [245, с. 201].

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

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

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

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

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

3. 3. Післявесільні звичаї як заключний етап обряду

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

¹ На галицькій Гуцульщині казали *“об'ї́диниці”*, на буковинській – *“вид'ї́дини”*, а на Підгір'ї – *“дої́дки”*.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Маржі́на від угор. *marha* – худоба.

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

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

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

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

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

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

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

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

РОЗДІЛ 4. ПОХОВАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНІ ОБРЯДИ У ДІАХРОНІЇ

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

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

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

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

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

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

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

4. 1. Передпоховальні ритуали та їх специфіка

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

“Мене лиш у а́дьйв¹ та у́стрілити”; “Мене́ вже лиш у Кодыше́ру²”. Немину́чість смерті усвідомлюва́лась лю́дьми і передава́лась у паремі́ях: “Нич ни учі́нїме [зробимо – І. Ч.], усі там бу́деме”; “Ко ся де ді́є – до умре́”; “Уд сме́рти щї ся ніко́ ни всокоті́в”; “Ко ся ро́див – мусить уме́рти, лиш ни всі́м ка́зано коли”; “Де чі́лядь – там смі́рть, де худо́ба – там шко́да”; “Китъ бы люди ни вмира́ли, вже бы не́бо пудпира́ли”; “Бог чі́ля́нника створи́в, Бог і ві́ку вкоро́тів”.

М. Тиводар зазначав, що колись старим і німечним лю́дям, які ставали тягарем для родини, допомагали померти, вивозячи їх за село (“на хі́тарь”) і залишаючи напризво́ляще [368, с. 298]. Респонденти Й. Добра та П. Добра з с. Імстичово згадують давню легенду про те, як син відвіз батька саньми “на хі́тарь”, тобто на сільський “га́тар”, межу³. Услід синові старий сказав: “Бері́ з собо́в са́ни, обы́ тебе́ пак бы́ло на чо́му приве́зти!” Син схаменувся і вирішив (“досуди́в”) забрати батька додому: “И мене́ буду́ть везті́? Но та я вас, ня́ню, ни ссажа́ву – домі́й вас ве́зу!” [17, арк. 1]. Про цей архаїчний звичай у селах Закарпаття писали В. Гнатюк, Л. Дем’ян та Ф. Потушняк. Сьогодні про нього нагадує лише словесний зворот “ве́зти на хі́тарь”. Схожа традиція, до речі, існувала також у інших слов’янських народів [303, с. 262].

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

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

¹ А́дьйв від угор. ágyú – гармата.

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

³ Хі́тарь, га́тар від угор. határ – межа.

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

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

Побажання смерті дуже яскраво виражалося у лайках-прокльонах закарпатців, які часто були неусвідомленими. Із особисто записаних наведу такі: “Смірть бы тя стяла!”; “Богдáй тя смérтойка взяла”; “Здох бы сь!”; “Закляв бы сь ся!”; “Згорів бы сь Богдáй!”; “Зарвáв бы сь ся!”; “Слиз бы сь ся!”; “Скаменів бы сь!”; “Прапáв бы сь!”; “Богдáй прапáв бы сь наохтéма!”; “Прапаннã бы ти!”; “Кров бы тя заляла!”; “Корéла бы тя йзїла!”; “Гутта бы тя вбїла!”; “Зимá¹ бы тя вбїла!”; “Вїтер² бы тя вбив!”; “Нéвоя³ бы тя побїла!”; “Нéвоя бы тя бóжа вбїла!”; “Куля бы тя вбїла!”; “Щез бы сь из лиця зимлі!”; “Зимля бы тя

¹ Зимá – гарячка.

² Вїтер – параліч.

³ Нéвоя – епілепсія.

пріймклá!"; "Зимля бы тобóв бíла!"; "Зимля бы ты ни прíняла!"; "Наíв бы сь ся сырóї зимлі́ці!"; "Богда́й бы ты червакы́ іли кама́й скóрше!"; "Червакы́ бы ты точі́ли!"; "Ру́кы бы ты з грóба стырча́ли!"; "Богда́й ты свічки вуха грі́ли!"; "Сóнце бы ты спалі́ло!"; "Небеса́ бы ты сокруші́ли!"; "Зві́зды бо́жі бы ты по́били!"; "Грíм бы ты вбив!"; "Галі́ба¹ бы ты бы́ла!"; "Галі́ба бы ты йзі́ла!"; "Иді́ до мары́²!"; "Мара́ бы ты взя́ла!"; "Бо́жа сі́ла бы ты вби́ла!"; "Хрест бы ты вбив!"; "Души́в бы ты нечі́стый!"; "Анці́яш бы ты ни вхо́пив!"; "Ді́дко бы ты по́бив!"; "Иді́ до сто чо́ртів!"; "Иді́ до дю́га!"; "Иде́ш на фра́ца³!" Як видно з наведених даних, попри прямі прокляття, у лайках фігурували хвороби, природні стихії та явища, похоронні атрибути та апелювання до Бога і диявола.

Коли бачили, що людина у скорім часі помре, кликали священника. Йдучи до помираючого, *"паноте́ць"* ніс на шиї Причастя, а паламар (*"церкiвник"*) ішов з кадилом. Дорогою вони ні з ким не віталися і не розмовляли [368, с. 298]. Отець сповідав хворого, причащав і здійснював тайну Єлеопомазання (*"Илій"*). Не обходилося тут без забобонів. Розгортаючи *"Єва́нгеліє"*, священник дивився скільки *"черво́ного письма́"* на сторінці. Якщо дуже мало – людина невдовзі спочине [123, с. 113]. Під час *"Илію"* засвічували сім свічок. Задмухуючи їх, спостерігали за димом: піде вгору – хворий ще житиме, у двері чи вниз – помре. Аналогічно дивилися за кадінням. Також вірили, що *"чиля́нник"*, котрий пережив сім днів після цього таїнства, житиме далі (ТячКрв, ІршМР) [60]. А тому, хто одужував, до кінця життя заборонялося ставати на землю босоніж, оскільки стопи змащувались святим елеєм.

Знаком скорої смерті були постійні прохання людини покласти її на землю чи відвезти *"додому"* (МукГнд, ІршНБ). Адже розуміння смерті реалізувалося через бінарні опозиції: низ / верх, вдома на землі / вдома на небі. **Поняття "смертельно хворий"** на Закарпатті представляли такі номінації: *"сме́ртив па́хне"*, *"уже є на сме́рті"*, *"уже є на до́бываню"*, *"уже му три дны з*

¹ Галіба – носилки для труни.

² Мара́ тут те саме, що галіба.

³ Нечі́стый, анці́яш, ді́дко, чорт, дю́г, фра́ц – диявол.

ніишньым”, “там уже ни довгі дны”, “дуже заголеси́в”, “болить го пуд смирть”, “уже му смирть за ухом”, “єннов [однією – І. Ч.] ногів на тійм світі”, “ступив на тот світ”, “туды ся напра́вив”, “уже му лиш туды́”, “збі́рається на тот світ”, “ні́каты на тот світ”, “че́каты благо́ї сме́рти”, “видить собі шириню́”, “нич из ньо́го”, “никуды́ишньый”, “блудіть”, “дуже є бідо́в”, “ко́нат”, “ніко́ ся вже ни на́діє”, “а, уже Ілій му був”, “уже́ му нич ни помо́же”, “туй діла ни буде ния́кого”, “там уже ниє́ живота́”, “скоро́ му удмі́рявуть два мі́тры”.

Почувши звістку про тяжкохворого, сусіди та близькі йшли прощатися. При таких останніх зустрічах звикли пробачати і просити вибачення за образи: “Я ти прощаю́, най ти Пан Бог прости́т” [108, с. 111]; “Коли щото́сь ма́сте, ни неси́ть из собо́в, всі мы грі́шні, переба́чте” [129, с. 133]. Прощення було необхідне, аби нівелювати колись спересердя сказане: “И по сме́рти на тійм світі ти бідо́в на́йду”; “Буду́ на тя з того́ світа жа́ловати”. Людина, відчуваючи “послі́дньый час”, виголошувала свою останню волю щодо розподілу майна, одягу “на смі́рть” та місця поховання¹. А. Годинка наводить “спі́ванку” помираючого: “Ой умру́, умру́, жи́ти да́ле ни буду́, / Поклі́чте ми то́ты лю́де, што я их люблю́. / Попо́ви я дам чоты́ри во́ли, абы мин’ удкончи́ли фа́йн’ прово́ды. / Дяко́ви лішу слѣ́пу кобы́лу, абы мин’ переспіва́в цѣ́лу псалты́рю. / Церкунику́ дам полотна́ на стан, абы́ мин’ усе дзвони́в и не переста́в” [104, с. 117].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

називали “миртвіць”, “мриць”, “мерліць”, “покуйник”, “миртвій”, “умертвий”, “помёрший”, гуцули та лемки – “покійний”, “небіжчик”, “небуг”, “небущик”. Стан мертвого тіла позначався лексемами: “студёное”, “готівое”, “застівое”, “заковізлоє”, “заціпінілоє”, “закав’язлоє”, “закочанілоє”, “задубілоє”, “ги дощка”, “ги дуб”, “ги кочан”, “ги дзіндзиць [бурулька – І. Ч.]”, “ги кістка”, “як камінь”, “як глина”. До зневажливих належать: “мёрша”, “здыхляк”, “здыхиль”.

У традиційній культурі мала місце **евфемізація поняття смерті**. Зокрема на Закарпатті часто вживаними були фразеологічні евфемізми як із позитивною, так із негативною семантикою. Лексему “померти” репрезентували такі номени: “Богу душу уoddати”, “представитися на Божий суд”, “пійти на праведный суд”, “пійти у зімлю”, “пійти на тот світ”, “переселитися на тот світ”, “попрощатися из сим світом”, “заспати навіки”, “заспати вічним сном”, “уповісти [сказати – І. Ч.] амінь”, “уджити своє”, “проширити (комусь)”, “дуба врізати”, “дуба дати”, “упокійнитися”, “спочити”, “сконати”, “минути”, “удыйти”, “кінчитися”, “капнути”, “конці уoddати”, “фыркнути”, “унестися”, “угинути”, “изгыбнути”, “здохнути”, “слізтися”, “заковізнати”, “закочаніти”, “закусити зуби”, “вєричи коньтами”, “задрати лабы”, “простерти кочолі”, “вустертися”, “скопытитися”. Завуальовано подана семантика висловів, що мають зневажливо-жартівливий фамільярний характер: “ужє ни буде люди наідати [людей гризти – І. Ч.]”, “ни буде вжє зелєну топтати”. Експліцитно саркастичним характером позначені: “давно му там было быти”, “давно му было додохнути”. Момент смерті співвідносився з поняттями: “кампец”, “кампец-доловрес”¹, “амба-крышка”, “амінь”, “коніць”, “усьо”, “душя го лишила”, “свічка му догоріла”, “склали му руки”. Факт поховання передавався фразами: “ужє го удспівали”, “ужє му уддзвоніло”, “ужє го управили [провели – І. Ч.]”, “ужє го спрятали [поховали – І. Ч.]”. Темпоральні обмеження життя представлені у ідіомах: “ни дочєкав Великонне / Рїздва”, “ни буде вжє паску їсти”, “ни буде вжє булі садити”, “ни буде вжє струча [качани кукурудзи – І. Ч.] ламати”, “тот

¹ Доліврес від лат. dolores – страждання.

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

Згадуючи померлого, гуцули додавали слово “небі́жчик” / “небі́жка”, а лемки – “небу́г” / “небо́га” (етимологічно “який не має своєї частки на цьому світі”). Тут проглядається прямий зв’язок із лексемою “небо”, що вказує на переселення душі до небесного світу. Долиняни та бойки при згадці про покійного обов’язково вживали багатослівні евфемістичні конструкції: “прощійн / прощ́ена бы́”, “прощійн / прощ́ена най буде́”, “ца́рство му / ййв небесно́є”, “най з Бо́гом спочіва́ть”, “най Бог дасть легко́ душі́”¹. Слід думати, що такі вислови на адресу небіжчика були скеровані на уласкавлення та уникнення його гніву. Адже у народній уяві призивання імені мерця могло потривожити його спокій на “тійм світі”. Натомість додавання подібних примовок-побажань імпліцитно нівелювало ймовірний негатив та авансувало прихильність потойбічних сил. У зв’язку з цим нагадаю, що на галицькій частині Гуцульщини таке задобрення проявлялося навіть у загальноновживаних номенах “покі́йничок” та “по́хоронок”. Згадуючи доброго небіжчика, тут казали: “Дай йому, Боже, ца́рство та́й лёгку глі́нку”. А у бойків Галичини мовили: “Бого́йко би му дав там легóйки”.

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

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

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

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

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

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

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

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

У народній уяві мертве тіло деякий час після смерті наділялося певними ознаками життя. Це проявлялось у його здатності легко піддаватися миттю та спорядженню. Вірили, якщо покійного попросить людина, котру він любив за життя, то той обов’язково послухається. Респонденка з с. Лалово М. Тяско, котра, за її словами, *“перемі́ла пів села́”*, стверджує: *“Гла́вное з ті́лом говори́ти, та оно́ пода́єся”* [1, арк. 13].

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

Використані атрибути (*“бры́тву”*, *“гри́бінь”*, *“мы́ло”*, *“рянды́”*, *“обрусѣ́”*) клали до труни або десь у глухому куті закопували у землю. Ставлячи ці речі у домовину, вірили, що вони можуть знадобитись небіжчику в потойбіччі. Допоки

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

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

Вартує звернути увагу на локальну номінацію цього головного атрибуту поховальної сфери. Загальнопоширеною щодо труни на Закарпатті була назва “гри́б”. Бойки та долиняни вживали номен “дереви́ще”. Старожили пам’ятають давній іронічний наспів: “Ой, коббі ми жонá умéлла, а твій чоловічи́ще, / Мы бы то́то спарова́ли в є́нно дереви́ще” (ВлвВВ) [16, арк. 7]. У деяких селах Міжгірщини та Свалявщини, поряд з іншими назвами, побутувала лексема “де́рево”. У сс. Березники та Лисичово зафіксовано назву для труни дитини “дереви́це”. У с. Нове Давидково вживали назву “дубові́на”. На Лемківщині та у перечинсько-березнянських долинян зустрічаємо лексеми “тру́на”² і “ла́да”. В ужанських долинян окрім цих фігурували назви “копори́йв”³, “корпои́йв”, “покори́у́в”. На Гуцульщині поряд із номеном “домові́на” вживалось “копи́ри́йв” [113, к. 33]. Стосовно лексеми “дереви́ще”, то Х. Вовк вказував на її походження від давнього способу видовбування у дереві [245, с. 208]. Щодо семіотики труни, то вона виступала прообразом останнього помешкання, про що свідчить наявність вікон у давніх трунах гуцулів.

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

² У гуцулів Галичини кажуть “тру́нва”.

³ Копорі́йв від угор. koporsó – труна.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Не можна оминати увагою спорядження дівчат та хлопців, що померли неодруженими. За народним звичаєм їм влаштовували “похорон-св́альбу”. Гадалося, що такі дівчата і парубки на “т́ім світі” повинні мати пару, інакше їх там не приймуть. Незаміжню дівчину одягали як наречену у весільне вбрання з барвінковим вінком або фатою (“шл́аєром”, “білі́лом”). Біля “пом́ершої” збиралися її подруги (“ц́имборашкы́”). Вони розчісували їй волосся, прикрашали голову вінком та “п́антлика́ми”. У боржавських долинян дівчині плели дві коси і вклали на груди. Труну прикрашали квітами та хмелем. Померлому хлопцеві до “крыса́ні” кріпили вінок з барвінку та букетик воскових чи паперових квітів (“богрі́йду”, “фарі́ову”). Інший вінок давали одній з дівчат, яка призначалася його нареченою. На Іршавщині вінки та “богрі́йды” із барвінку виготовляли хрещені “маточкы́”. Його брали у спеціальному місці, звідки беруть на смерть [10, арк. 8; 43]. Подекуди виплітали ще й довгий вінок, щоб прикрасити труну по периметру (ІршНБ)¹ [3, арк. 11].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Босоркáня від угор. *boszorkány* – відьма.

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

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

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

Смерть бідного та багатого у народному світобаченні завжди протиставлялась. Серед власних польових записів знаходжу жартівливі приповідки. Якщо помирав бідний, йому дзвонили швидко і коротко: “*Кислі́чка – рíдкий чир², кислі́чка – рíдкий чир!*”, а якщо багатий – протяжно і довго: “*Мня́со, яйця, шóвдарь³, гуш⁴!*” [39]. За іншими даними, бідному дзвонили: “*Сім ря́нда⁵ – туй ря́нда, сім ря́нда – туй ря́нда!*”, а заможному: “*Шалíндра⁶-лі́ндра, шалíндра-лі́ндра!*” [17, арк. 1]. В обох варіантах помічаємо підвищену семіотизацію ознак убогого та заможного життя. Причому маркерами обох

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

² Чир – мамалига.

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

⁴ Гуш від угор. hús – м’ясо.

⁵ Ря́нда від угор. rongy – ганчірка.

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

соціальних прошарків виступають їжа та одяг.

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

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

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

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

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

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

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

Не можу оминати увагою наявність **контактних табу для рідних**. Усім, хто жив з померлим у одній хаті (“*хыжньым*”), заборонялося будь у чому допомагати при підготовці до похорону: “*Родичі нич ни рóbлят, дóкї мертвóго ни однесу́т*” (Мжг) [10, арк. 2]; “*Лиш їх звідают – но пак мусит хазя́йка уповісти, ош де щїю*” (ІршДвг) [20, арк. 2]. Їм не слід прибирати (“*харіти*”, “*порáїти*”), прати та готувати їжу, бо німітимуть руки чи ловитиме судома (“*буде имáти корч*”). Тому до цього дійства вдома готувалися заздалегідь, коли “*скóрый коні́ць*

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

было відко”.

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

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

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

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

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

Коли смерть сталася вдень, то на вечір організовували “*псавтьірю*” / “*савтьірю*” / “*псалтіірю*”. Якщо людина померла увечері, “*псавтьірю*” робили на другий день. Хтось із родичів запрошував дяків та людей, котрі читають “Псалтир” – “*читалникіїв*”. Зібравшись біля покійного, вони співали 5-6 “*кафтїзм*”, інші 14-15 тихо читали. Зазвичай молитва тривала до “*попівночи*”, а часом і до ранку. У перечинсько-березнянських долинян та угорців до читання “Псалтиря” залучалися лише жінки (ПрчТР, ТячОкр) [57; 4, арк. 5]. А у деяких населених пунктах це мали бути винятково “*вдовіці*”. Після молитви завжди подавали вечерю, яку готували (“*паровали*”, “*шоріли*”, “*спіховали*”, “*пїхторили*”, “*ріхтували*”) чужі жінки. А на Перечинщині пригощали тільки “*пончиками*” та вином [57]. Вечеря завжди відбувалася у кімнаті поряд з померлим [217, old. 146].

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

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

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

² У селах, де “*панахїду*” не пекли, свічка горіла у склянці з мукою, яка виступала субститутотом ритуального хліба.

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

Варто звернути увагу на ще один компонент обряду, а саме **сидіння та забави біля померлого**. У долинян вони йменувались “*лопыцкы́*”, “*лопаткы́*”, “*лопатковáтися*”¹. Поодинокими були назви: “*чефа́гы*” (ІршГрб, ХусРкс), “*шійкы́*” (ХусЛП, ХусГрн), “*чо́пта*” (ВинВКп), “*гу́рі*” (ХусНан), “*лубка́ бі́ти*”² (ВинГрс), що походять від локальних найменувань ігор при мерцеві. Долиняни Мараморощини вживали терміни “*вприві́д*” (ТячГрш), “*опрові́д*” (ТячДбр), “*приві́д*” (ХусДрг, ТячБдв). Жителі угорських сіл Виногадівщини ще пам’ятають архаїчну назву “*ві́роста́ш*”. Гуцули, йдучи до хати покійного, називали це дійство “*оприві́дя*” (РахВВ), “*уприві́дя*” (РахДлв), “*приве́ды*” (РахКвс), “*приві́льи*”³ (РахЛзщ) [114, к. 142]. Лемки застосовували номен “*лопа́тка*”. У бойків був поширений термін “*сві́чення*”, що походить від звичаю йти з свічкою до мерця. А бойки Турківщини казали “*йти сві́тити*”, “*йти бесі́дувати паці́рь*”⁴. Галицькі гуцули, наприклад, вживали терміни “*попосі́жінє*” чи “*гру́шка*”. Давній звичай “*вартува́ти ті́ло*” був відомий також угорцям, румунам, полякам, сербам, грекам, литовцям, німцям та іншим народам, у традиції котрих важливу роль відігравав культ душі [139, с. 183].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. 2. Традиційний похорон та його локальні відмінності

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

область. На Закарпатті побутували такі лексеми на позначення похорону: “*упровід*”, “*прувід*”, “*опровід*”, “*впровуд*”, “*упрогуд*”, “*хóваня*”, “*погріб*”, “*погрийб*”. Останні три вживалися населенням північно-західної частини краю, що свідчить про словацько-польські впливи.

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

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

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

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

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

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

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

¹ На Турківщині після винесення тіла на порозі розбивали горнятко, у якому стояла свічка, аби “*розбити банованє*” [135, с. 164]. На волинському Поліссі ж радили переспати ніч на лаві, де лежав покійник [289, с. 266].

с. 50]. Повсюдно поширеним в українців та угорців Закарпаття був звичай перевертати стільці чи стіл, що були під труною (СвлРдн, ВинГуд, ВинПдв, ВлкМБ, РахЯсн, УжгДбр) [10, арк. 43; 52; 59; 71; 74]. Семантично ці дії, як і перевертання корита після миття небіжчика, були орієнтовані на неповернення мерця. У бойківських селах члени сім'ї одразу після винесення тіла сідали за стіл і дивилися на дерева, примовляючи: *“Як дерево здоро́воє, так і ми об́ьі б́ыли здоро́ві”* [368, с. 300]. Сучасні носії традиційної культури стверджують: *“На х́ащу [ліс – І. Ч.] треба диві́ти, а щи вз́ятися за зелéноє, за косі́ці”* [10, арк. 2, 18, 42]. Деінде родичі трималися за хліб, щоб він у хаті *“не переві́суся”* (МжгСнв). Тут же присутніх тричі *“бры́зкали”* свяченою водою. У цьому обряді фігурує символіка зеленого кольору, лісу та живих рослин, що уособлювали життя і довголіття, та, що важливо, протиставлялися смерті. За принципом магії контакту ці ознаки мали передатися членам родини небіжчика.

Окреме місце у похоронному обряді займали **практики, спрямовані на урожайність та достаток**. Бойки на місце, де лежав покійний, клали хліб і сіль. Гуцули сипали туди зерно та тричі обходили стіл, на якому також були хліб з сіллю¹. У селах Турянської долини при винесенні тіла з дому жінка кидала позад себе жито, *“жеб́ьі б́ыло жит́я”* [58]. На Міжгірщині у цей час перемішували збіжжя та тричі підкидали його угору, аби воно не втратило родючості (МжгПрс, МжгКлч)² [231, с. 268]. Воловецькі бойки на землю клали три *“о́щипкы”* і переїздили через них саньми з *“дереві́щом”*, гадаючи, що інакше хліб може *“забанова́ти”*³ [196, с. 63]. На Свалявщині це робили з мотивацією *“об́ьі мри́ць був с́ытый тай ни брав урожай”* [51]. А лемки Великоберезнянщини тричі піднімали буханець догори, аби душа мерця вільно летіла до неба [211, с. 63]. Звернімося ще до одного із зафіксованих наративів. Біля померлого не бажано їсти хліба, оскільки навіть одна крихта, що впаде на землю, може спричинити неврожай. Ідентичним за мотивами був і звичай уникати проходження

¹ У інших етнокультурних зонах України на місце покійника ставили сокиру, а родичі тричі обходили *“діжу”*. [198, с. 203; 245, с. 209].

² На Волині зерно сипали по кутах хати [360, с. 157].

³ Банова́ти від угор. *bán* – шкодувати, тужити.

похоронної процесії через засіяне поле. Тут за законами контагіозної магії ознаки мерця могли бути перенесені на весь урожай [231, с. 269]. Щоб нівелювати цей ефект, ясінянські гуцули обходили все обійстя, торкаючись дерев, кущів, тварин та господарських речей зі словами: *“Все живе!”*¹ [63].

На подвір'ї перед труною для священника ставили стіл. Туди клали миску з зерном чи мукою, трьома яйцями і свічкою – *“парастас”* / *“парасташи”*, а також хліб–*“панахїду”*. Труна переважно лежала на саних. У долинянських селах рідні три рази обходили *“деревїще”* і символічно хрестили його. Затим дві жінки з родини тричі передавали під труною вузлик зі збіжжям та сіллю: *“Суль пак дають худобі, обї не пушлї за таздѡм собї, а зѣрно мїшїають мѣжи насїня, обї ся не перевелѡ”*² [176, с. 135]. У пізніші часи такі передавання солі боржавські долиняни розцінювали як ворожіння і намагались не допустити цього (ІршІмс) [17, арк. 5]. Аналіз обрядових дій засвідчує, що в народній уяві смерть здатна осквернити навіть зерно. Тому, аби залишити його *“живим”*, вдавалися до дій магїчного характеру. Амбівалентність семантики солі у вищенаведених маніпуляціях розкривалася через її апотропейні властивості та уособлення добробуту, репрезентованого фразеологізмом *“хліб–сіль”*. Бойки Галичини, приміром, труну з померлим клали на стіл, по чотирьох кутах якого сипали сіль. Відтак родина лизала її при триразовому обходженні мерця [140, с. 336; 262, с. 176-177].

Треба констатувати, що обряди з мотивацією *“аби не бракувало хліба”* на Закарпатті виявилися досить стійкими. Натомість деякі з них, як-от передавання солі попід труною, діяхронічно трансформувалися у свідомості народу. Звісно, первісною метою обряду був позитивний вплив на урожайність, та згодом ті самі дії вже сприймалися як ворожіння. Це свідчить про редукцію традиційної обрядовості.

Народна традиція виробила також спеціальні **заходи, що мали сприяти повторному одруженню вдови чи вдівця**³. На Лемківщині жінка, котра хотіла

¹ До речі, цю саму фразу гуцули вживали у разі отримання звістки про смерть.

² Цікаво, що на Буковині, як-от у с. Великий Кучурів Сторожинецького району, попід *“трунву”* передавали курку, щоби *“відгребала”* мерцеві дорогу на *“тот світ”* [139, с. 158].

³ Дружину покійного називали *“вдовїця”* / *“одовїця”*, а чоловіка *“вдовїць”*.

вдруге вийти заміж, під час винесення чоловікового тіла виконувала наступні дії. Вона виходила на горище, тричі крутилася і вигукувала: “*Гон! Тобі звонят – мені гра́вуть!*” (ВлкУжк) [22, арк. 4, 13]. У цьому обряді видно містичне протиставлення дзвона заупокійного та дзвона-пісні. На Гуцульщині, аби не боятися померлого чоловіка, вдова тричі викрикувала його ім’я у пічну трубу (“*цївку*”) (РахБгд) [231, с. 270-271]. А ще, “*обьї чим скорше забыти*” покійного чоловіка / дружину, радили обкуритися їх волоссям [129, с. 138]. Жінки-бойкині та лемкині, щоб мати шанс на повторне одруження, не застібали (“*зацїйнка́ли*”) мертвому чоловікові сорочку. Досить поширеною була віра у те, якщо зав’язати хустку покійниці на вузол, то “*її удівіць нігда ся ни вжéнить*” (ІршПрб, ВлкУжк) [19, арк. 5; 22, арк. 4, 18]. Тут за принципом імітативної магії акти застібання-зав’язування переносились на долю іншого з подружжя і могли вплинути на можливість знайти собі нову пару.

Інтерес становить ще один звичаєвий елемент. У долинян вдівець / вдова не йшли за похоронною процесією, якщо не зарікались від одруження вдруге (МукЛал)¹ [1, арк. 19]. Аналогічно, у разі поховання малої дитини, матері заборонялося йти за нею на цвинтар, щоб не занастити інших дітей (ІршГрб) [42]. Такі перестороги, вочевидь, були зумовлені турботою про емоційний стан жінки та її майбутнє материнство. Цього табу дотримувались і лемки Польщі [253, с. 80]. А у деяких селах Свалявщини, аби вберегтись від шкідливого впливу, тіло на цвинтар не супроводжували навіть близькі родичі [123, с. 116]. Згадані обрядові обмеження добре репрезентують концепт “смертного шляху”, що ставав згубним та деструктивним простором для живих.

Важлива роль у похоронному обряді відводилась **прощанню з домашніми тваринами**. Спеціальні дії були націлені на відвернення смертоносного впливу на сімейне господарство. У лемківських селах верхів’я р. Уж, як труна була вже на подвір’ї, зі стайні випускали худобу (“*маржїну*”, “*ма́ргу*”), щоб та не “*зажури́лася за таздо́в*” [24, арк. 2]. Бойки йшли до стайні і зганяли тварин з

¹ На українському Поліссі вдівець перед виносом труни з померлою дружиною опоясувався червоним поясом та тричі перебігав дорогу [273, с. 44].

місця: *“Треба порушати їх б́ыло”* [10, арк. 2]. Боржавські долиняни обводили корову чи козу навколо домовини. А подекуди тільки відчиняли двері на хліві (ІршНБ) [3, арк. 12]. Дієвим способом відвернення загибелі домашніх тварин було вкладання померлому половини грошової купюри як подяки за його *“газдóваня”* [19, арк. 5]. Цікаво, що на Волині та у центральній частині України існував звичай після винесення тіла зав’язувати ворота червоною стрічкою, *“щоб хазяйство не утікло”* [360, с. 161; 91, с. 638; 198, с. 203]. Тут прослідковуємо семантику червоного кольору, який в народній уяві мав оберегові функції.

У деяких селах марамороських долинян при *“опровóді”* нужденним та вдовам від імені померлого дарували ягнят, поросят чи телят [123, с. 116]. Такий звичай зі словесною формулою *“за помáну”* донині існує у галицьких гуцулів. На закарпатській Бойківщині досі побутує стародавній обряд принесення у жертву курки: *“Ріжут кúрицю, бо кров треба пустити, об́ы́ худоба за мертв́ым ни йшла, об́ы́ голова́ за гóлову б́ыла”* [10, арк. 2, 43]. А от у гуцульському с. Богдан був свій звичай *“віддавати гóлову живу за мертву”*. Тут людині, котра клала покійника до труни і тримала його за голову, родина давала щось із своєї худоби. У с. Синевир на Міжгірщині таких людей вибирали за гендерною ознакою мерця і давали за це: жінці – курку, чоловікові – барана [231, с. 267]. Ці звичаї, найімовірніше, були відгомонам архаїчних жертвопринесень на честь небіжчика.

Посеред похорону священник виголошував проповідь (*“на́каз”*, *“ка́заня”*). Тут же він зачитував прощальний лист (*“про́щі”*, *“бовчазла́ш”*¹) від імені померлого. Традиційно прощалися від рідних, сусідів, сватів, кумів, похресників та від церкви. Це був один із найемоційніших моментів дійства. Якщо небіжчик був хорошою людиною – *“панотéць”* згадував його добрі вчинки [39]. А. Кожмінова зазначала, що проповідь виголошувалася не на всіх похоронах, а тільки для заможних, оскільки за це священник отримував окрему плату [211, с. 63]. До слова, ще у кінці XIX ст. із ним розраховувалися худобою. П.

¹ Бовчазла́ш від угор. búcsúzás – прощання.

Богатирьов писав, що йому давали корову, п'ять овець чи навіть пару волів [231, с. 267]. У с. Синевир обов'язковим компонентом дару були дві хлібини та вино [21, арк. 8].

Наприкінці першої частини похорону відбувалося *“последньое целованіє”*. Усі присутні на *“опороводі”* цілували *“хрещик”*, а рідні та близькі ще й мерця у чоло. Цей звичай мав двояке пояснення: аби покійний не снівся та щоб зміг упізнати їх на *“тому світі”* [196, с. 62]. Аби не дуже *“бановати”* за померлим, рідні цілували йому ноги (ІршВР) [42]. В угорських селах небіжчика не цілували (ТячОкр, УжгВД) [4, арк. 5; 27, арк. 10]. Щоби не боятися мертвого, радили потриматись за великий палець його ноги або ж просто доторкнутись до тіла. Бойки Міжгірщини при цьому примовляли: *“Як из тебе зыйшли́ силы, обы́ зыйшо́в так страх”* (МжгПлп) [88, с. 46].

Перед забиттям кришки на одязі мерця розв'язували всі вузли. У більшості сіл забите у дворі *“деревіще”* накривали білою скатертю чи простінню (*“веретов”*, *“виріньов”*, *“плáхтов”*, *“вілахом”*). У боржавських долинян скатертина мала бути вишиваною [17, арк. 14]. І тільки у селах колишнього Марамороського комітату домовину накривали вовняним *“покрівцём”*, призначеним для священника чи дяка [123, с. 116]. Вважалося, що із закриттям домовини покійний перестає чути і бачити. Респондентка з с. Лалово зазначає: *“Дотії мертвій віди́ть сво́є ті́ло у копорі́шіві. Дотії уві́йн уші́тко віди́ть и чу́є: и́шо мы говоримé, як мы ся мо́лиме, як ре́вемé...”* [389, с. 210]. Щодо часу, коли душа втрачала здатність до відчуття, існувало ще кілька версій: подзвін, вдаряння об поріг та печатання гробу.

У пізніші часи труну на цвинтар провадили відкритою. Це пов'язано з бажанням односельців побачити померлого востаннє і у такий спосіб попрощатися з ним [39]. Носіями культури це мотивувалося здебільшого так: *“Ищи́ най раз Бо́жое со́нце уви́дить”*. У деяких населених пунктах цей звичай варіювався залежно від конфесії: *“У нас уніа́ты закрыва́ют дере́віще у дворі, а правосла́вні – на кла́дбищови”* (Мжг) [10, арк. 19].

Повсюдно на Закарпатті побутувала традиція відчиняти вікно для

голосіння за небіжчиком. Відчинення вікна у цьому звичаї можна трактувати і як спосіб випускання душі, котра, за народним віруванням, вилітала не через двері, а через вікно. Зазвичай скорботні плачі мали імпровізований характер та виконувались речитативом. Мати ридала за своєю дитиною: *“Йой, коці́бки [ніжки – І. Ч.] мої, коці́бки, уже ни будут ходити по тій зимлі́ци!”* (ВлкУжк) [22, арк. 39]. Діти через вікно голосили (*“йойкали”*) за померлою матір’ю: *“Йой-йой, Боже! Шшо мы без ма́мки бу́деме робі́ти? Як ся бу́деме світова́ти?”* (ІршІмс) [17, арк. 16, 39]. Голосіння за рідними мали приблизно такий зміст: *“Ой-йой-йой! Га́здо мій мі́лый, хоть бы я о́ченькы свої стра́тила [загубила – І. Ч.], б́йліше тя ві́дїти ни буду...”* (ВлвЛаз); *“Ма́мко моя мила, лі́шили сьте ня, закорáвили сьте ся [вперлися – І. Ч.], нич ми ни ка́жете...”* (Рах); *“Йой, што йму чині́ти [робити – І. Ч.]? Ко буде мої́ сі́роты кормі́ти?”* (СвлУкл) [129, с. 133-134]; *“Ой, Бо́йку, мій Бойку [Боже – І. Ч.]! Хто буде нам тепер хі́жду будувати, хто буде хлі́бця заробля́ти?”* (ВлвРзт) [196, с. 62].

У поховальних голосіннях Закарпаття мала місце і сороміцька складова, оскільки декламувалися найінтимніші почування. Несміливі меморати з Великого Бичкова свідчать: *“Бу́ла одна жо́на, уме́р юй чоло́вік, а она́ плаче на похоро́ні: “Йоооой, доро́гий му́й ле́бідь, хто мене тепер буде є́...ть?” А пуп мелодією кондака́ співає: “Ни плач, жо́на, ни побива́йся по сво́єму му́жу, я его и удмо́лю и услужу́, а таку́ю бо́жсую рабу́ прийду ве́чур тай я по...у”* [13, арк. 49-50]. Свого часу Г. Стрипський записав у с. Богдан на Рахівщині вельми неоднозначне голосіння вдови, у котрої перед самим Великоднем (яйцями) помер чоловік-різник: *“Га́здику мій соло́дкий! Хто мені за́тне, заго́лит та залу́пит? Хто мені приті́сне? Недалеко було до яєць дотру́тити – а ти не дотру́тив! Жу́ра моя, жу́ра! Неза́ткана ді́ра (у стрі́сі)! А ти ка́зав, що заші́єш, а ти вмер, та ліш́ьїєш!”* [177, с. 19]. Такі речі І. Ігнатенко відносить до еротико-сміхової культури. Своїми коренями вони, ймовірно, сягають язичницьких поховальних оргій.

Відомо, що колись на Закарпатті був звичай наймати професійних плакальниць чи *“голосі́льниць”*. Вони побивалися, стогнали, голосили про добрі

діла покійного: “*Чим май сильно рева́ли, тым май до́бры́й быв чоловік*” (ТячКрч) [21, арк. 1]. Цікавий спогад записано від М. Метеньканич із с. Кушниця. На похорон чоловіка жінка найняла (“*наяла́*”) плакальниць, а ті не з’явилися, тому вона голосила сама: “*Ру́но¹ моя, ру́но, шшо м тя да́ла ду́рно! Та щи й і́цю* [3 кг – І. Ч.] *зерна́ тай блю́до* [миску – І. Ч.] *пио́на, а оні ни прийшли́, та най ре́ву сама́!*” [43]. У гуцулів, поряд із традиційним трембітанням, також були наймані “*плачки́*” [100, с. 47; 139, с. 202]. Це підтверджує співанка-заповіт вмираючого із с. Богдан: “*А тим посéстричкам – па́сіку з пчо́лами, щоби за мнов го́лосі́ли від хати до я́ми*” [177, с. 20]. Прагматичним поясненням запрошень найманих виконавиць жанру може бути нещасливе життя з чоловіком і, як наслідок, відсутність жалю за ним. Та здебільшого цей інститут був затребуваний на похоронах самотніх та бездітних людей.

Здавна вірили, що плач-голосіння полегшує дорогу померлого в потойбіччя. Навіть сьогодні недостатній вияв жалоби над тілом вважається проявом неповаги та викликає суспільний осуд. Такий вид проводжання людини в останню путь був відомий ще у стародавньому світі, коли жінки, виявляючи скорботу, вищали, дряпали обличчя та рвали на собі волосся. Щодо давніх слов’ян Ф. Колесса писав, що похоронні голосіння у них були справою професіональних співців [136, с. 5]. Проте сучасні дослідники вважають, що звичай наймати плакальниць не був притаманним українській культурі [303, с. 146; 345, с. 50].

У давнину на Закарпатті, як і по всій Україні, **тіло померлого везли на санях** (“*дьо́логах*”)², запряжених волами, тільки не кіньми. Бойки с. Верхні Ворота волам на роги зав’язували червоні хустки, а на зворотній дорозі вивертали ярмо [108, с. 122-123]. У Міжгірському районі на ярмо вішали рушник (МжгПлп) [88, с. 48]. Про звичай везти покійного саньми писав ще Нестор Літописець [144, с. 157, 213, 241, 260, 342]. Полозний транспорт використовували при похованні київських князів у X-XII ст., лише тоді тягловою

¹ Ру́на – скручена у валик вовна з однієї вівці.

² Згадаймо спосіб вивезення за село кволіх літніх людей, де також фігурують сани.

силою були люди [147, с. 25].

Сани використовували (“*хосновали*”) навіть улітку, оскільки колеса возів мали обручі, які голосно гриміли. Цей стукіт, як пояснюють етнофори, міг порушити спокій померлого [39]. За іншою версією, віз здатен розтрясти тіло¹. Воли у народному сприйнятті були “чистими” тваринами, адже наділялися душею. Спадає на думку ще один із можливих логічних ланцюжків. Воли є витривалішими, ніж коні, адже тягти сани по землі і камінню влітку не легко. П. Богатирьов писав, що коні “*не мають на то дыханя*” [231, с. 265]. Ключовою також була версія, що вони можуть осквернити тіло мертвої людини: “*Коны в ся скаридували* [гидувалися – І. Ч.]” [43]. Коні тягнули тільки “*жидів*” [196, с. 63]. Їх вважали “*чортовов худобінов*”, позаяк відомо, що нечистого завжди зображували з кінськими копитами [170, с. 4]. Втім, у народній уяві й коні й воли виступали медіаторами між двома світами. Використання тяглової сили саме волів можна інтерпретувати й через “престижність” цих тварин, оскільки у традиційному суспільстві купити та тримати волів могли дозволити собі тільки заможні “*газди*”. Натомість є й інше трактування, за яким коні асоціювалися із святковістю та урочистістю, а отже були недоречними під час похорону.

У поодиноких гірських селах Рахівщини та Великоберезнянщини, як свідчать мої респонденти, звичай везти мерця на санях улітку побутував ще на поч. 90-х рр. XX ст. Він відомий не тільки в українців, а й в інших етнотрадиціях, зокрема у словаків, поляків, сербів, росіян, фінів та інших північних народів [245, с. 345; 334, с. 95]. Корені його сягають дохристиянських часів та пов’язані з ідеями про велику подорож душі після смерті.

Та все ж у більшості долинянських сіл Закарпаття ще з кін. XIX ст. труну на перекладинах чи колах (“*рудинках*”) несли чоловіки. Стосовно носилок для труни, то на Іршавщині їх називали “*галиба*”, а на Міжгірщині – “*мара*”. Нерідко і в наш час на Закарпатті можна почути прокльони: “*Галиба бы ти была!*”; “*Мара бы тя взяла!*” Лексема “*галиба*” походить з угорської мови і означає біду, клопіт,

¹ Цікаво, що через цю пересторогу навіть свиней возили на базар саньми.

безладдя. Вочевидь, цей поховальний атрибут таким номеном почали позначати через етимологічні паралелі хаос / смерть. Мара у слов'янській міфології була богинею ночі та смерті. Похідними від “мари” є слова “мор”, “морок”, “марєво”, “примара”, “смерть” [119, с. 388-389]. Тож зв'язок із потойбіччям у цьому випадку є дуже чітким.

При виході з двору священнику радили не оглядатись, аби не помер ще хтось з родини [217, old. 147]. Із охоронною метою традиція забороняла нести домовину родичам та холостякам. На воротах (“*капури*”) мертвого знову тричі “*кланяли*”, прощаючись з рідним подвір'ям. Затим ворота зачиняли. Коли селом йшов “*упровід*”, односельці, боячись візиту смерті, у жодному разі не дивилися крізь вікно (ІршГрб) [42] та зачиняли двері (ХусКшл) [79, арк. 7]. Акти зачинення дверей, воріт та вікон мали чітке змістове навантаження, позаяк таким чином родина та жителі села символічно відмежовувались від простору смерті. Натомість сани після зняття з них труни у дворі одразу перевертали [108, с. 122].

У ході поховального обряду часто зустрічається така ознака як інвертованість. Сюди відносяться перевертання догори дном корита після миття покійного, а також стільців, стола та саней, на яких лежало його тіло. У галицьких бойків відзначено навіть перевертання наличників вікон і дверей [262, с. 177; 408, с. 17]. Мотивації тут могли бути різними. Перш за все, це вимога незвичного стану речей, що протилежний нормальному, оскільки тіло не “живе”, а “мертве”. У іншому ракурсі ці дії можна розглядати як апотропеїчні, спрямовані на неповернення мерця: “*Обы́ тот ни впóзнав мѣсто тай своѣ домѣство*”. Адже в контексті народного світосприйняття душа людини після смерті переходила в інший вимір, перекваліфіковувалася із категорії “свій” у категорію “чужий”.

Дуже чіткими були уявлення закарпатців, що проявлялися у антагонізмі грішний / не грішний. Важливим показником був час смерті: “*Як умре́ зорями, то до́бре, а як ве́чером, то грѣшний небѣщик*” [108, с. 171]. Якщо під час похорону йшла гроза, вважали, що покійний був великим грішником, тому не заслужив сонечка (“*годи́ны*”). Коли день був ясным, казали: “*До́брыи́ быв*

чиля́нник, ца́рство му небéсноє!” Смерть уві сні трактувалася як “благодáтна”. Хоча грішна людина за народним віруванням також могла потрапити у рай: “Хто бы умёр від Великóдноѣ п’ятницѣ до Фто́миноѣ недѣлѣ, той напéвно піде до ца́рства, бо тогды́ є ца́рство отво́рено [відкрите – І. Ч.]” [108, с. 172]. Уважні односельці спостерігали за обличчям мерця. Якщо він у труні виглядав молодим, прогнозували: “Молодóє за ним пй́де” (Іршімс) [39]. Коли небіжчик виглядав “фа́йным”, його вважали праведником, якщо “наскунні́в” – грішником. Існували повір’я, пов’язані з водою. Коли, при перенесенні через потік чи іншу водойму, тіло мерця ставало важчим, гадали, що він був дуже грішним, а якщо легшало – прожив чесне життя. Поширеним було уявлення, що могили провалюються тільки у грішників.

В останню путь померлого “управля́ла” похоронна процесія. Попереду неї несли хрест із чорними “ле́нтами”. На Гуцульщині хрест обв’язували вишиваним рушником, який відтак забирав священник [123, с. 116]. У бойківських селах “наві́зы” та хрест несли діти – дівчатка чи хлопчики залежно від статі померлого. Під час похорону неодруженого “заві́сы”, перев’язані рушниками, на кладовище несли з одного боку дівчата, а з іншого – хлопці, що мали “богрийды́” на грудях [43]. У гуцулів на праву руку їм надівали “кола́ч” [129, с. 140]. Ця хода символізувала колону дружок та дружбів. У низинних селах, під впливом угорського звичаю, “дереви́ще” з мертвою дівчиною несли хлопці, а з померлим “легіньо́м” – дівчата [176, с. 135]. Перед труною кидали “косі́ці”¹. На Лемківщині дорогою на цвинтар за усіма мерцями сіяли дикий мак, щоб завадити їх поверненню додому. Бойки Воловеччини, до прикладу, маком обсівали ще й могилу. Семантично мак завдяки своїм наркотичним якостям міг виступати уособленням вічного спокою та сну.

Місце поховання у локальних говорах Закарпаття репрезентувалось кількома назвами. Більшість долинян називали цвинтар “теметі́в”² чи

¹ До слова, квіти, які призначалися для похорону чи будь-коли неслись на цвинтар, після зривання кидали на землю, аби не перевелися.

² Теметів від угор. temető – кладовище.

“*теметув*”. Долиняни межиріччя Латориці-Ужа та бойки – “*тинитів*”. Долиняни Свалявщини казали “*тын*”. У сс. Кальник, Горонда та Великі Лучки Мукачівського району зафіксовано локальну назву “*кірітіш*”. Лемки вживали номени “*цвóнтарь*” та “*цýнтарь*”¹. На Гуцульщині найпоширенішим був термін “*цвiнтарь*” [113, к. 34].

По дорозі на кладовище, що зазвичай розташовувалося на пагорбі за селом, хода кілька раз зупинялася. Священник читав “Євaнгеліє” біля всіх придорожніх хрестів та церкви, якщо біля неї проходили². Ці зупинки називалися “*штáціями*”. На “*теметóві*” продовжували молитися, “*панотéць*” прибивав віко до труни (коли її не закрили ще у дворі). Після “*Панахiды*” і молитви “*Со дýхы праведнýми*” тіло опускали у яму. Виноградівські долиняни, опускаючи небіжчика до гробу називали його ім’я: “*Обы́сь знав, тобі так имня́*” (ВинГуд) [52]. Ховали головою на захід, щоб померлий міг спостерігати схід сонця³. Стосовно поховання, то у більшості долинянських та бойківських сіл вживали дієслово “*прятати*”, на Гуцульщині – “*прýтати*”. В окремих населених пунктах зафіксовано лексему “*погріба́ти*”. Тільки у північно-західній частині області лемки та долиняни вживали дієслово “*ховáти*” [113, к. 35].

Наставав кульмінаційний момент поховального обряду. Священник брав “*моты́ку*” і “*печáтав грiб*” – перехрещував могилу, зішкрібаючи трохи глини з чотирьох сторін ями. Щоправда, “*панотця́*” застерігали довго дивитися у яму, вірячи, що тоді в селі часто помиратимуть люди. Водночас близьким родичам теж “*ни сувiтно*” туди зазирати, аби не померти самим (ІршБлк, УжГДбр) [42; 74] та “*жебы́ мрець ни привижа́вся*” (ПрчТР) [57]. Лемки тоді дивилися на ліс – “*на зелéной відверта́ли*” (ВлкУжк) [22, арк. 7]. Натомість ясінянські гуцули, щоб не заглядати у могилу, вдивлялися крізь “*кола́ч*” на сонце. Молоді хлопці в той час заплітали дівчатам коси, аби ті повиходили заміж [63].

До ями кидали все спорядження: “*мірку*”, “*рудинкы́*”, “*галiбу*”. Затим

¹ Цікаво, що терміном “*теметів*” лемки називали єврейське кладовище [22, арк. 3, 12].

² Поза тим, відзначу, якщо “*помёрший*” належав до знатного роду чи був дяком, похорон відбувався у церкві. Тільки гуцули заносили до церкви усіх мерців.

³ Тільки померлих священників обертати на схід сонця, тобто обличчям до своєї пастви.

священник висипав попіл із кадила, виливав свячену воду, кидав посудину з-під неї та гілки самшиту, якими освячував могилу. Рідні та близькі кидали у яму по кілька грудочок землі. Ключовими тут були наступні аргументи: “Обы́ кама́й [якнай... – І. Ч.] *скоро забы́ти мерця́*” (Мжг, РахБлн) [10, арк. 2; 14, арк. 7]; “*Жебы́ вун ся ни снив*” (ВлкЗбр) [33]; “*Жебы́ му споку́йно спало́ся і в Бо́зі спочивало́ся*” (Прч) [252, с. 250]; “*Оби́ змля́ бы́ла така́ лёгка, як та рука, шо і ве́рла*” (УжгАнт) [75]. В окремих селах з метою швидко забути про втрату грудку могильної землі ховали за пазухою (ВинШлн) [129, с. 141]. Часто до гробу кидали гроші, щоб душа небіжчика мала чим заплатити за місце [196, с. 63]. Аби відкупитись від загибелі другого з подружжя, у селах верхів’я р. Боржава у яму кидали половину грошової купюри (ІршКшн) [43]. Звичай кидання до могили землі та грошей відомий також у інших українських етнокультурних ареалах [198, с. 205].

Після виконання вищенаведених обрядодій співали “*Вічную пам’ять*” і “*ямаші*” закопувати гріб. Хрест ставили дерев’яний, із дуба чи акації (“*акацвы*”), на якому було видряпано ім’я померлого. Дату смерті вказували не завжди. Розміри хреста визначав віковий чинник, оскільки для дитини встановлювали малий хрестик. Твердій породі дерев перевагу надавали у зв’язку з її довговічністю. Могилу не прикрашали – не ставили ані квітів, ані свічок. Дехто через рік-два на могилі рідних садив дерево: березу, дуб, сливу чи шовковицю (“*іпирю*”). Інколи садили самшит або барвінок [82, с. С. 94-95]. Та, необхідно зазначити, що особливої шани до могил у кін. ХІХ – п. п. ХХ ст. не було. Чеська дослідниця А. Кожмінова зауважувала: “Цвинтарі карпаторуські не обгороджені, як і у словаків. Могили часто без хреста і напису, адже люди у своїй більшості неписьменні. Худоба ходить по гробах, топче і руйнує їх” [211, s. 64]. Таке байдуже ставлення до могил перегукується зі сприйняттям самого мерця як об’єкта небезпеки та страху. Альтернативною є думка, що в умовах багатодітності та тотальної бідності люди просто не знаходили часу для догляду за могилами своїх родичів.

Підбиваючи підсумки до підрозділу, можна констатувати, що традиційний

похорон в українців Закарпаття був громадською подією і відбувався у супроводі священника на третій після смерті день. Попри дотримання канонів церкви, на похороні відбувалося чимало магічних обрядів. Вони мали на меті відмежування від повторного впливу смерті (перевертання стільців, стола і саней; торкання до зелені та вдивляння у бік лісу; замітання оселі; зачинення вікон, дверей та воріт; заборона йти на цвинтар за дитиною / чоловіком / дружиною / родичем; заборона нести тіло близьким; заборона “панотцєві” оглядатись та довго вдивлятись у яму; кидання до могили грошей; заборона заглядати у неї рідним), збереження плідності худоби (зрушення її з місця; обводження навколо труни; відчинення дверей стайні; принесення у жертву курки; дарування худоби біднякам), забезпечення урожайності землі (вкладання на місце покійника хліба з сіллю; обсівання його зерном; передавання зерна і солі попід труною; перемішування та підкидання збіжжя; заборона проходити через засіяне поле; заборона їсти біля мерця), розвіяння смутку та страху (присідання на стільці, де лежала труна; дотик до мерця; цілування його ніг; обкурювання себе його волоссям; кидання в яму чи ховання за пазухою грудки землі), відвернення посмертних візитів мерця (винесення вперед ногами; опускання на порогах та воротах; сіяння за труною та обсіпання могили маком). Специфічні заходи давали шанс на повторне одруження вдови / вдівця. Непересічною рисою закарпатського похорону був інститут найманих плакальниць та сороміцький зміст прощальних голосінь. Стосовно транспортування небіжчика до місця поховання, то у досліджуваний період побутовув архайчний спосіб везти його тільки волами і лише на санях, навіть улітку. Завершальним актом власне поховального обряду було “печáтання грóбу” та встановлення надмогильного хреста.

4. 3. Заупокійна трапеза та річний цикл поминальних обрядів

Інтегральною частиною післяпоховального обрядового комплексу була поминальна вечерея (“комáшня”). Ця назва без суттєвих лексичних варіацій побутовала на всіх теренах Закарпаття. Її походження дослідники виводять від угор. *komaság* – кумання, тобто обід для кумів. За іншою версією, лексема була

запозичена з румунської мови, де *comeseán* – співтрапезник [118, с. 532]. Так само йменували поминки і гуцули Галичини та лемки Словаччини [179, с. 165]. У закарпатських гуцульських селах Богдан та Луги зафіксовано лексему “*кома́шлы*”, а у Лазещині та Квасах – “*посві́тини*”. Лемки вживали назву “*горячі́на*”. А у селах верхів’я р. Люта лексема фігурувала у множині “*кома́шні*” [113, к. 36]. Генетично звичай влаштування останньої вечері споріднений із вищезгаданими тризнами на честь мерця. Колись з музикою, танцями, брязканням зброї та іграми ця традиція активно побутувала у поляків, чехів, хорватів, сербів, греків, румунів, білорусів, росіян, литовців та германських народів [139, с. 204, 216-220]. Хоча вже з XII ст. язичницькі тризни практикувалися у реліктовій ретушованій християнством формі як поминальний бенкет [187, с. 149].

У поминках брали участь близькі родичі, куми, сусіди померлого, “*ямаші*”, інколи священник із дяками. “*Кома́шні*” не справляли за самогубцем. Після похорону дитини зазвичай робили “*малу́ кома́шню*”, на яку запрошували сусідських дітей.

“*Послі́дню вичі́рю*” влаштовували у хаті. Біля воріт обов’язково клали відро з водою та рушник. Кожному належало умити лице та руки, “*обы́ то́то всьо пйшо́ з водо́в*”. Як бачимо, мотив очищення / витирання фіксував поривання контакту з мерцем та зі смертю у всіх її проявах. Ці заходи виконувались як з гігієнічною, так і з магічно-очисною метою. Відро з водою залишали надворі до ранку, “*обы́ дру́гі поме́рші ро́дичі ся мы́ли*” (МукГнд, ІршВР) [37]. Святу воду, що була в оселі під час похорону, виливали. За народним уявленням, вона втрачала свої властивості, оскільки зустрілася зі смертю. Цікаво, що поляки при поверненні з цвинтаря вдавалися навіть до миття волів, що тягнули небіжчика [209, s. 184].

Влітку столи накривали на подвір’ї. При цьому завжди виділяли місце та ставили посуд для покійного. На “*кома́шні*” зазвичай подавали “*пасу́лю колоче́ну, кру́мплі, квашену капу́сту, на́чинку, фа́нky, штру́глі, узва́р*”. На стіл клали декілька “*скляно́к па́линки*” чи графі́н (“*канчі́в*”) вина. У лемків на

“горячіну” готували страви, які полюбляв померлий [22, арк. 8]. Під час поминок не стукалися (“цоркалися”), не співали та не сміялися вголос. Коли “комашня” була у заможних, бідні приходили, аби попоїсти. Серед висловів-мотивацій була наступна: “Идемé, бо будеме їсти пасулю з сýром!” (ІршКшн) [43]. На Бойківщині до сих пір відома паремія: “Як умрэ богáтый, та всі йдут хováти, а як умре убóгый, то й нема дорóгы” [16, арк. 8]. Під час “комашні” за неодруженим батьки щедро пригощали присутніх, мовляв: “Туї справляю весі́ля свому сýнови / доньці” [108, с. 173].

На Гуцульщині та подекуди на Лемківщині, як-от у с. Бегендяцька Пастіль, задушну трапезу відправляли на могилі покійного [14, арк. 8; 231, с. 267]. Аналогічно робили і болгари [363, с. 67]. Варто зауважити, що у віддалених гірських селах Закарпаття мерця несли на цвинтар після “комашні” [176, с. 136].

Обов’язковою ритуальною стравою у більшості сіл було “кóливо” – варена пшениця з медом. Прикрашали страву сушеними сливами та горіхами, викладаючи з них хрест. Посередині клали свічку, яка горіла під час похорону. “Кóливо” на початку “комашні” мали скуштувати всі присутні. Таким чином виражалася єдність у скорботі. А кількість з’їдених зернин передбачала кількість “Отченаші́в”, які належало відмовити (ІршДвг)¹ [20, арк. 1].

В обрядовому приготуванні “кóлива” простежуються деякі паралелі з різдвяною обрядовістю, адже страва є схожою на кутю. Щодо обрядів родильного циклу, можна вказати на спорідненість “кóлива” з “бабиною кашею” українських поліщуків. Цікаво, що у гагаузів Молдови ритуальну кашу в честь народження дитини йменували “колев” [237, с. 190]. Та найімовірніше, готування “кóлива” є уламком давньослов’янських поховальних звичаїв, де чи не єдиною поминальною стравою була каша [363, с. 67]. Х. Вовк наділяв її доісторичним характером [245, с. 210]. Лексема “кóливо” походить від давньогр. κόλλυβα – варена пшениця [118, с. 511]. А звичай поминального підношення із зерна та фруктів був відомий ще в античні часи і прийшов на українські землі разом з

¹ На Покутті гадали, скільки зернят буде з’їдено – стільки гріхів покійного анулюється [313, с. 243].

християнізацією. Щодо символіки страви, то зерно тут символізує прийдешнє воскресіння мертвих, а мед – блаженство життя вічного [155, с. 71-72]. Пшениця та мед у “*кóливі*” також були символами родючості, себто програмували рід на своє продовження. Дещо в іншому аспекті, зважаючи на очисні властивості меду, споживання страви належало до засобів катартичної магії.

На сьогодні ареал побутування звичаю готувати “*кóливо*”, за моїми даними, на Закарпатті обмежується Іршавським районом. В Україні ця традиція існувала на Гуцульщині, Буковині, Покутті, Поділлі, Поліссі та Причорномор’ї [313, с. 243; 351, с. 320]. На Буковині, наприклад, робили “*коливце́*”. Це був хліб у решеті, прикрашений сухофруктами, а у великодньому часі ще й писанками [139, с. 149]. Споживання “*кóлива*” на поминках фігурувало також у етнотрадиціях білорусів та росіян [379, с. 146].

На “*комáшни*” розділяли (різали чи розламували) ритуальний хліб-“*панахíду*”¹. Солодкі “*штру́гли*” подекуди, як-от у сс. Малий Раковець та Луково, брали з собою додому. А от в інших селах гостинці брали тільки з “*на́ємних псавты́рь*”. Богданські гуцули обдаровували всіх присутніх певними жертковними предметами “*за прости́бих*”², або “*да́вали у та́йстру шос з ї́ді*”³. В околицях смт. Ясіня “*колачі*” роздавали присутнім залежно від статі померлого⁴.

У долинянських та бойківських селах Закарпаття після “*комáшни*” страви зі столу не прибирали. При спробах з’ясувати причини цього звичаю переважно звучала відповідь: “*Но пак отó так є. Такый сохтáш* [звичай – І. Ч.]” [3, арк. 12]. Евентуально залишення їжі було призначене для споживання померлих предків (як і води для їх миття). Поза тим, це могло бути пов’язано із заборонаю працювати членам сім’ї.

Знаним у народі був специфічний метод визначення присутності душі мерця. Для цього обернутим решетом на стіл сіяли муку, ставили повну склянку

¹ “*Панахíду*” та інший хліб носили на столи у решеті.

² Прости́бих від “прости Біг”.

³ Галицькі гуцули називали ці подарунки “*пода́вниками*”.

⁴ На Одещині також відомий звичай обдаровування всіх присутніх калачами, хустками чи рушниками [410, с. 12]. Бувало, що учасники трапези, виходячи, брали з собою будь-яку річ з хати померлого [17, арк. 17].

води і тим же решетом усе накривали [42]. У селах долини р. Тур'ї на місце, де лежав покійник, клали навхрест соломі, зверху миску зі свяченою водою і навколо посипали мукою [57]. Якщо душа приходила “*вичіряти*” чи купатися, то лишала по собі знак – пташині сліди на муці. Зменшення кількості води трактувалось аналогічно. Цими даними підтверджуються орнітоморфні уявлення закарпатців про душу. Припускаю, що ключем до такого уособлення стали паралелі вирій / рай, небо / потойбіччя, себто місця мешкання птахів та душ. Дослідники ж здавна наділяли птахів роллю медіаторів між світом живих і світом мертвих [274, с. 611; 319, с. 95].

У випадку, коли людина “*умéлла*” не висповіданою, на підвіконня ставили вино, щоб душа сорок днів причащалася (МукЛал) [382, с. 668]. Для померлого залишали по ложці кожної страви та “*погáр молока*” (ХусКшл, РахЯсн) [79, арк. 7; 63]. На Іршавщині ж молоко ставили тільки для “*босоркáнь, шио молоко удбирáли*” (ІршПрб) [19, арк. 6]. Бойки клали на вікно рушник, воду та хліб: “*Через сорок днів выддають рушник удовіці, хліб – корові, а воду выливають, де ся ни хóдит*” (Мжг) [10, арк. 2, 18, 41]. На Лемківщині у першу ніч застеляли стіл рушником, клали хліб, воду та засвічували свічку (ВлкУжк) [22, арк. 13]. Гуцули ж воду на вікні тримали дев'ять днів (РахВдц) [78, арк. 9]. У наведених ритуалах помічаємо віру в матеріальність душі, що потребувала годування, причащання та миття. Українці Причорномор'я, наприклад, залишали для душі калач та підсолоджену воду [324, с. 169]. Тут також знаходимо паралелі з різдвяною обрядовістю та поліськими календарними поминками (“*дéдами*”), після яких наїдки залишали до ранку – для мертвих [237, с. 220].

На Бойківщині та у перечинсько-березнянських долинах після “*комáшині*” люди знову сходилися на “*відсвічованя*” чи “*бúти лопаткы*”. Там, за словами Л. Дем'яна, “*бáвилися щи гірше, як пéрвоѣ нóчи, бо вже дяків ние*” [108, с. 123]. Головною мотивацією цих забав виступало те, що у цю ніч не годиться спати – “*тréба стерегти душічку*”. Цілу ніч у хаті мала горіти свічка. Натомість у гуцулів свічки горіли до сорока днів, “*аби душі сьи відко по хаті ходити*”.

На другий день після похорону родина йшла до церкви на Службу. У

с. Лази на Воловеччині найближчі родичі поминали небіжчика з вином та хлібом на могилі [16, арк. 7]. Повсюдно практикували миття одягу померлого, а також усього майна, що використовувалося під час “*псавтырі*”, похорону та “*комаїні*”: “*Усьо мусай крозі [через – І. Ч.] воду пропустіти*”. Спалювати речі покійника суворо заборонялося. Зачасту одяг “*уд умерцины*” роздавали бідним, аби ті молилися за спасіння душі [39]. Ясінянські гуцули ж вважали за необхідне купити і дати цілий комплект одягу одній убогій людині [15, арк. 14].

У селах бойків, боржавських, ужанських і марамороських долинян “*псавтырю*” та поминальну вечерю влаштовували на сороковий після смерті день (“*сорокова*”, “*сороковіна*”) та через рік (“*річна*”, “*роковіна*”, “*годова*”, “*годовіна*”). Ці “*псавтырі*” намагалися справити скоріше за визначені дні, “*обы скорше пріялися*”. Звичай читати “Псалтир” на дев’ятий день (“*тыжньова*”, “*тижньовина*”) з’явився порівняно не давно [10, арк. 42; 17, арк. 16]. Хоча це робили не всі: “*Тко [хто – І. Ч.] був годен – чинів*” [44]. Негласним правилом у деяких долинянських та бойківських селах було готувати одну з цих трьох “*савтырь*” “*напісно*”, тобто зі всіма пісними стравами (Іршімс, Мжг) [10, арк. 2; 17, арк. 15].

У поодиноких селах колишньої Мараморощини був звичай на сороковий день дзвонити за померлим в усі дзвони і справляти обід для бідних [167, с. 199]. Гадалося, що тоді на гостину приходила і душа небіжчика. Рахівські гуцули на сороковини та роковини пекли по сорок “*колачів*” для запрошених. Тоді ж відвідували могилу з наїдками: “*Идут на цвинтарь, несут гостины. Вип’ют там, їди шос...*” (РахБлн)¹ [14, арк. 8]. Вважалося, що без відзначення цих дат “*душа не може бути спокійнов і буде блудіти, як привид*” (РахБгд) [85, с. 58].

Описані “*псавтырі*” називались “*наємними*”, оскільки на них запрошували вибірково. Обов’язковою була присутність дяків та “*читалників*”. Щодо дев’ятини, то на Ужгородщині та Міжгірщині на цю “*савтырю*” кликали “*самых удовиць*” (УжгДбр, УжгАнт, МжгСнв) [74; 75; 21, арк. 8]. Наступного дня “*по*

¹ В угорських селах у ці дні також відвідували могилу, але без їжі (УжгГлч) [46].

псавты́ри” у долинянських селах неодмінно правилась заупокійна “Служба” чи “Парастас”¹. Рідні несли до церкви миску з кукурудзою (“*тинги́рицьов*”, “*кинди́рицьов*”, “*мелайо́м*”), квасолею, пшеницею або мукою, трьома яйцями і свічкою. До того ж часто давали інші продукти та гроші (ІршКши) [82, с. 98]. Такий приніс за аналогією йменувався “*параста́сом*”. Слід відзначити, коли мова йшла про власну пожертву, допомогу, молитву, відвідини церкви, похорону чи “*псавты́ри*”, закарпатці завжди додавали застережну фразу “*ни впоноша́вучи*”. Це щоб не хвалитись доброю справою та не образити небесні сили: “*Дали́ сьме на Параста́с, ни впоноша́вучи, та най Бйг при́йме*” [17, арк. 31].

Щоправда, читання “Псалтиря” через тиждень, на сороковий день та через рік відбувалося не всюди. На Гуцульщині, Лемківщині та у багатьох селах долини рр. Тересля, Латориця та Уж обходилися церковними “Служба́ми” [65; 66; 35; 50]. У долині р. Тур’ї в ці дні семеро вдів молилися “*Ружа́ниць*”, а рідні давали до церкви муку зі свічкою та вино [57].

Штрихом, який доповнить наведений матеріал, стане народне уявлення про подорож душі. Так, на “*тот світ*” вона відправляється на сороковий після смерті день, а доти “*сидить у хвіжѣ – ни́где́ ни йде*” (МукЧин) [2, арк. 8]. Тому до сорока днів не слід йти на могилу. За іншою версією, у цей час душа проходить двадцять “*мыта́рств*” – звітує за свої земні діла разом із ангелом-охоронцем, котрий намагається її врятувати від пекла (МукЛал) [1, арк. 17]. Тож душа померлого здійснює ініціальну подорож, проходячи по специфічному відрізку сакрального простору, де панує особливий час, що розділяє “свій” і “чужий” хронотоп. Причому діставшись пункту призначення, душа переходить у статус померлого предка [332, с. 137]. А після сорокового дня останній раз спускається на землю, аби відвідати найважливіші для неї місця. Тоді прощається зі своїм земним помешканням і відправляється на суд Божий. За народним віруванням, людське тіло “*розпа́даться*” на дев’ятий день, а серце – на сороковий [34].

¹ Парастас від грец. Παράστασις – стояння поруч.

Доцільно розглянути багатогранну символіку числа сорок. Так, вагітність тривала близько сорока тижнів, такою ж була тривалість післяпологового стану в днях, сорок днів душа померлого проходила митарства, через сорок днів його поминали. Сорок – одне із найбільш символічно значимих чисел Біблії. У Святому Письмі це число згадується 150 разів. До прикладу, сорок днів і ночей тривав всесвітній потоп, сорок років Мойсей водив свій народ по пустелі, сорок днів він провів на горі Синай, сорок років у Ізраїлі правили Давид і Соломон, Ісус лежав у гробі сорок годин, а на сороковий після Воскресіння день він вознісся на небо. Тривалість Великого посту також складає сорок днів на знак Ісусового посту в пустелі. У контексті цього дослідження число сорок символізує перехідні періоди у житті людини. Воно актуалізує очікування, очищення, випробування та подорож.

Жалобу (“*дяс*”¹, “*жуло́бу*”) за померлими (батьками, дітьми, рідними братами / сестрами) у закарпатській сім’ї тримали рік. Та були категорії родичів, термін жалю за якими скорочувався до сорока днів (свекруха / свекор, тесть / теща, зять / невістка, дід / баба, двоюрідний брат / сестра, уйко / уйна, стрий / стрийна, шовгор / тітка). За визначенням Р. Гузія, траур, як пракультурна форма вираження смутку, пов’язана із ритуалізацією афективного прояву горя [408, с. 10]. Основну символічну значимість мали візуальні маркери зовнішності. Рідні “*дясувáли*” носячи чорне вбрання, а жінки – ще й чорні хустки. У с. Кушниця на Іршавщині “*дяс*” показували не зібраною в “*гу́льку*” / “*контъ*” косою, яка мала звисати на плечі [43]. У бойків рік після поховання чоловіка жінка не заплітала волосся. Цікаво, що гуцули Галичини не стриглися і не голилися сорок днів по смерті рідних. Однак у закарпатських гуцулів такого звичаю не зафіксовано.

Розглядаючи поховально-поминальні обряди, доречно звернути увагу на семіотику чорного кольору. Чорними були ризи священника, церковні хоругви, стрічки, скатерті, одяг та головні убори близької родини. У народній свідомості чорний був кольором жалоби, а ще – це колір темряви, ночі та землі. Й нині

¹ Дяс від угор. *gyász* – траур.

доводиться чути застереження батьків своїм дітям стосовно вбрання: “*Шшо сь уже в чорно́ті? Я щи жити хочу!*” Це свідчить про те, що в уяві народу існує чітке розмежування колористики на веселу та смутну. А використання останньої навіть здатне спровокувати смерть. Щоправда, у кольоровій гамі обряду поховання чітко постає паралель чорне / біле. Ці два протилежні кольори маркують одне поняття “смерть”: одяг і спорядження мерця були білими, а одяг і атрибути живих у скорботі – чорними.

Що стосується заборон, то вони накладалися на одяг червоного кольору, певні господарські роботи, влаштування весіль та участь у розвагах. Особливо застерігали від танців, бо гадали, що так можна затоптати землю над померлим (ПрчСмр) [58]. Не “*дясува́ли*” на Великдень, а за дітьми до семи років жалобу не тримали взагалі [17, арк. 27]. Припиняли вияв скорботи за три дні до чи після роковин, тільки не того самого дня.

Встановлені традицією **господарські табу** виходили далеко за межі хатнього простору і поширювались на усе село. Допоки не засипана яма, намагалися не орати землю, не садити розсаду та садовину. Вважалося, що посаджене у такий день загине або не дасть урожаю (ВлкУжк, ІршДвг) [43]. Того дня не консервували (“*закла́дували*”), не починали вишивати рушник та будувати хату, а також не садили на яйця (“*наса́жували*”) квочку [382, с. 666]. Якщо ж це було вкрай необхідно, ужоцькі бойки клали до гнізда залізо, відоме своїми захисними властивостями (ВлкВлс) [231, с. 268]. Наведені заборони не становили особливості закарпатського поховального обряду, а були відомі й в інших українських та слов'янських ареалах [198, с. 199]. Вони засвідчували причетність до виявлення шани померлому усієї сільської громади.

Домашній простір не втрачав рис сакральності навіть після поховання. За народним повір'ям, протягом сорока днів родичі померлого все ще не починали ніяких важливих робіт. До дев'яти днів з оселі не вимітали сміття, “*жебы́ ду́шу ни ву́мести*” (ПрчПрш) [58]. Рік по смерті не білили хату. Вірили, що інакше можна вигнати із “*обша́ря*” душу небіжчика, котра ще могла навідуватися додому. Подекуди радили залишити небіленою частину стелі (“*плафо́на*”,

“повалы”) чи кута (МукГнд, ВлкУжк, МжгПрс). У бойківських селах не прикрашали дім на Зелені свята [231, с. 243]. Загалом протягом року не починали ніякого будівництва (ІршІмс) [39]. Подекуди рідним у жалобі рік не дозволялося працювати на городі чи у полі (МжгПрс), розводити худобу та птицю (ВлвЛаз).

Звернімо увагу на особливе обрядове навантаження хатнього простору. Мова йтиме про вікна та двері. Як відомо, стук пташки у вікно вважався провісником смерті. Його відчиняли, щоб людина могла спокійно “спочіти”; через нього не дивились під час “опроводу”; зачиняли під час подзвону та похоронної ходи односельці; через нього голосили за рідними. На вікно ставили воду, вино, їжу для душі та вішали рушник. Його обставляли охоронними предметами від згубних візитів мерця. Як стає зрозуміло, у народній уяві вікно було межею між земним та загробним світом. Та все ж за аналогією вікно-смерть, можемо припустити, що ця межа була зсунута в бік потойбіччя. Щодо дверей – основного входу в дім, то вони уособлювали все обійстя. Саме там небіжчика тричі опускали, символічно прощаючись від його імені. Не випадково після винесення тіла двері зачиняли, ніби пориваючи зв’язки зі світом мертвих.

Наведені фрагменти матеріалу та супровідний його аналіз приводять до узагальнень. Поминальні трапези з обов’язковим споживанням ритуальних страв на Закарпатті не були унікальним явищем, а мали загальнослов’янський характер. Поминальною стравою у краї було “кóливо”, споживання якого мало полегшити страждання небіжчика. З метою молитовно допомоги душі на “тому світі” практикувалось обдаровування учасників “комáшині” чи “псавт’їрі” гостинцями та жертвування одягу бідним. Поза тим, в українців Закарпаття домінували уявлення про матеріальність душі, що потребувала годування, причащення та миття. Концепт душа-пташка репрезентувався способами з’ясування приходу душі, що мала залишити по собі пташині сліди. Не випадково птахи були провісниками смерті, а зозулю питали про тривалість життя. Народне сприйняття потойбічного існування репрезентувалось чіткою схемою подорожі душі до сорокового дня. Згідно з цим віруванням була вироблена традиція поминати небіжчика на дев’ятий і сороковий день, а також через рік після смерті.

У такі дні за його упокій читали “Псалтир” вдома чи наймали “Службу” у храмі. Жалоба за померлим головно проявлялася у носінні чорної одежі, табу на веселощі та певні господарські роботи (вимітання сміття; побілка, прикрашання та будівництво хати; робота на городі чи у полі; розведення худоби та птиці).

Із наведеного матеріалу можна зробити такі **висновки до розділу**:

Характерною особливістю досліджуваного комплексу обрядів є значне ареальне поширення багатьох давніх повір'їв та їх фрагментарне збереження у сучасній світоглядній традиції населення Закарпаття. У поховально-поминальній звичаєвості краю кін. XIX – п. п. XX ст. чітко відбиті погляди на посмертне буття та взаємодію світу мертвих зі світом живих. Поняття смерті у народній свідомості підлягало евфемізації. Сталі фразеологічні конструкції обігрували певний художній образ чи ознаку, але прямо не називали їх.

Вшанування померлого включало заходи, що виходили далеко за рамки утилітарно необхідних поховальних операцій. Адже вкладання у труну особистих речей покійного та грошей, поховальні голосіння, звичай готувати “*кóливо*”, залишати їжу для душі – це прояви культу предків. Традиційне влаштування ігор, бенкету на честь померлого (“*комáшині*”), принесення жертви у вигляді курки, без сумніву, є пережитковими компонентами давньослов'янського обряду тризни, присвяченого поклонінню язичницьким богам. Ці обряди були спрямовані на нівелювання межі з потойбіччям та продовження взаємовідносин між живими і мертвими. Хоча розглянуті у розділі ігри при померлому та жартівливо-еротичні голосіння з погляду сучасника є виявом девіантності, у традиційному суспільстві вони вписувалися у рамки дозволеного, що підтверджують численні джерела. Ремінісценціями прадавніх звичаїв на теренах краю також були: вивезення немічних людей помирати за межі села; вбивство конаючих за допомогою дикої тварини; магічні ритуали з “небезпечними” мерцями; запрошення найманих плакальниць; обрядові трембітання; використання саней та волів для перевезення тіла.

Уявлення про смерть та потойбіччя на Закарпатті були диспропорційними та еkleктичними. Загальній атмосфері смутку та скорботи суперечили такі

явища, як: віра у життя після смерті; релікти віри у реінкарнацію; побутування еротико-сміхових забав та голосінь; обряди, націлені на продовження щасливого життя родини. Тут згадаю і про амбівалентне сприйняття до померлого. З одного боку його бояться, з іншого – шанують. У домі створюють необхідні умови для комфортного перебування душі (залишають воду, вино, хліб та рушник; не викидають сміття; не білять хату) і водночас прагнуть якнайшвидше відмежуватися від смерті (замітають хату; обертають стільці; відкланюють від порогу; зачиняють вікна, двері і ворота; перуть все, що було в контакті з мерцем).

Народна традиція передбачала дотримання низки поховальних звичаїв, рекомендацій, приписів та заборон, що мали апотропеїчний характер та виражали турботу про небіжчика у потойбіччі. Дуже часто обряди були мотивовані страхом перед світом мертвих, а віра у загробне життя мерців доповнювалась вірою у їх надприродну силу. Ключовим завданням на передпоховальному та післяпоховальному етапі виступало піклування про душу і потойбічне благополуччя мерця. У власне поховальній частині на перший план виходили охоронно-захисні дії для нівелювання смертоносного впливу на родичів, господарство, худобу та урожай.

Однією з найіманентніших рис похоронної обрядовості на досліджуваній території можна відмітити тривале збереження у ній багатьох надзвичайно самобутніх і архаїчних явищ. Результати цього дослідження дозволяють говорити про існування найдавнішого культу предків на теренах краю. Хоча у структурно-функціональному аспекті язичницький культ модифікувався християнськими впливами.

Підсумовуючи скажу, що більшість поховальних звичаїв українців Закарпаття схожі до звичаїв населення інших українських земель, оскільки і перші й другі є реліктами давньослов'янських традицій. Тож це свідчить про загальноєтнічну єдність культурної генези. Поряд з тим, семантичні риси поховально-поминальної обрядовості Закарпаття вказують на близькість до традицій багатьох інших народів Європи. Але найяскравіше інтегративні функції культури проявляються у генетично споріднених етносах, якими є слов'яни.

ВИСНОВКИ

Сімейна обрядовість українців Закарпаття увібрала в себе релікти архаїчного світосприйняття та християнської моралі і є тим ключовим концептом, що дозволяє простежити загальну візію культурогенезу краю. У процесі дослідження встановлено, що сімейна обрядовість етноісторичного Закарпаття, зважаючи на природно-географічні умови та ізолюваність від урбаністичних центрів, відзначається автентичною самобутністю, консервативністю та тяглістю з часів Київської Русі. Народини, одруження та поховання є типологічно однорідними кульмінаційними обрядами життєвого циклу людини, що дуже виразно репрезентують традиційну духовну культуру.

➤ У дисертації проаналізовано наявний спектр фахової літератури, що дозволив почерпнути вартісний матеріал про традиції населення інших історико-етнографічних регіонів України та провести іноетнічні паралелі. Джерельну базу роботи склали неопубліковані та опубліковані джерела. Провідною ланкою виступили матеріали індивідуальних етнографічних експедицій теренами Закарпаття 2010-2020 років, у ході яких, на основі авторських квестіонарів, зібрано багатий варіаційний фактографічний матеріал. Він та ряд інших рукописних архівних джерел у науковий обіг вводяться уперше. Методи, підходи та принципи, використані при підготовці даної роботи, обрано згідно з прийнятою в дослідницькій літературі методикою досліджень.

➤ У студії представлено порівняльний аналіз сімейних обрядів у етнографічних груп Закарпаття – долинян, гуцулів, бойків та лемків. Водночас за основу взято матеріал із ареалу проживання долинян, адже їх територія є найбільшою. Не зважаючи на відмінності в обрядовій сфері закарпатських етнографічних груп, явною є їх культурна взаємодія. Польові матеріали дають змогу стверджувати, що власне гуцульські, бойківські та лемківські обрядові компоненти доповнюються долинянськими впливами і навпаки. Щодо міжетнічних культурних впливів, у роботі часто проводяться обрядові паралелі з традиціями угорців, словаків, румунів та інших народів. Тож праця не є

обмежена Закарпаттям – тут застосована компаративістика. Значна увага звернена на суміжні частини: галицьку Бойківщину, галицьку та буковинську Гуцульщину, словацьку та польську Лемківщину. Є матеріали із Волині, Поділля, Покуття, Полісся, Наддніпрянської України. У результаті наукових пошуків і методологічних засад знайдено таку особливість: попри стійку праукраїнську основу, у сімейній обрядовості Закарпаття чітко вираженими є запозичення із традиційної культури сусідніх етносів. Взаємопроникнення представлені на рівні назв та сценарію ритуалів, найменувань атрибутів і особливо у фольклорі. Як-от у деяких піснях із околиць Виноградова половина слів угорські: *“Прике́двешный муй любас, / Енге́ду́й ми ищи́ раз. / Бо як пуйду до Пешту, / Та вісо ся ни верну”*¹; *“Йой Їштенем-Боже, / Из сіми жона́ми. / Медьєк а корчма́ба, / А оні за нами”*². Загалом велика кількість ключових компонентів сімейних обрядів українців Закарпаття збігається чи є подібною до тих, що репрезентують обрядовість не лише всіх українців, а й інших слов'янських та неслов'янських народів. А це у свою чергу засвідчує європейську спільність традицій.

➤ На основі експедиційних досліджень родильних обрядів доведено, що вагітна жінка перебувала в особливому лімінальному статусі, який передбачав визначені традицією заборони, обмеження та ряд рекомендацій. З'ясовано, що пологи завжди були таємничим і водночас найскладнішим актом родильної обрядовості. Жінка в пологах у народній уяві перебувала на межі життя і смерті. У цей сакральний процес могла втручатися лише одна особа – баба-повитуха. Традиційну родопоміч розглянуто у двох аспектах: виділено раціонально-прагматичні обрядодії та звичаї з ірраціональними умоглядними вчинками. Окремо розглянуто перші дії з новонародженим, спрямовані на його олюднення, соціалізацію та захист від злих сил. Констатовано, що післяпологові обряди мали завершити соціальну адаптацію дитини та повторну суспільну інтеграцію породіллі. Народний звичай вимагав якнайшвидшого хрещення

¹ “Солодкий мій коханий, / Відпусти мене ще раз. / Бо як піду до Пешту, / То назад не повернусь”.

² “Ой Боже-Боже, / Из цими жінками. / Підемо у корчму, / А вони за нами”.

немовляти, позаяк у разі смерті його автоматично відносили до демонічних істот. Им'я дитині обирали за календарем або ж на честь старших представників роду. Провідна роль в обряді хрестин належала хрещеним батькам, котрих традиційно зараховували до родинного кола.

➤ Етнографічні джерела, що стосуються весільної обрядовості, дають змогу стверджувати: найяскравішою обрядодією передвесільного етапу було сватання, що супроводжувалось різноманітними алегоричними вербальними формулами. Церковні оповіді та заручини були закріпленням згоди на шлюб і привселюдним оголошенням цієї події. У роботі аргументовано, що власне весілля було найбільш насиченим у смисловому плані. Барвінкові обряди та виготовлення весільних атрибутів належали до чітко регламентованих дійств. Вінчання на Закарпатті могло відбуватись як у день весілля, так і задовго до нього. Однак церковний шлюб не санкціонував початку подружнього життя. Право на нього давало лише повне виконання весільного сценарію. У звичаєвих переходах молодих крилося безліч архаїчних традицій, і вони різнилися від села до села. Спільні трапези та взаємний дарообмін символізували об'єднання та замирення двох родів. Кульмінаційним був обряд завивання нареченої, що маркував її перехід до стану жіноцтва. Епілогом дійства виступала післявесільна гостина, провідною ідеєю якої була подяка головним учасникам обряду.

➤ Результати польових розслідувань поховально-поминальної обрядовості дають можливість підсумувати, що в українців Закарпаття стійко побутувало уявлення, за яким смерть людини є лише переселенням її душі із одного світу до іншого. Обґрунтовано, що ключовим завданням на передпоховальному етапі було сприяти “правильному” переходу до посмертного існування. Зафіксовано специфіку спорядження неодружених, дітей та “небезпечних” мерців. Встановлено, що особливим у звичаєвості краю є колективне читання “Псалтиря” та проведення ігор при померлому навіть на поч. ХХІ ст. Попри суспільні та церковні чинності прощання, на похороні відбувалося безліч магічних обрядів, що своєю метою мали уникнення наступних смертей у родині чи селі, розвіяння смутку та страху, збереження плідності худоби, урожайності

землі тощо. Самобутніми реаліями обряду були інститут найманих плакальниць та сороміцький зміст прощальних голосінь. Поминальні трапези з обов'язковим споживанням ритуальних страв фактично являли собою релікти давньослов'янських тризн. Основною концепцією всього поховального ритуалу був культ предків та вшанування померлих, які нібито мають патрунувати живих із “того світу”.

➤ Аналіз сімейної обрядовості Закарпаття не можливий поза контекстом християнства, адже хрещення, вінчання та поховання проводилися виключно священником. З'ясовано, що ці церковні обряди у традиційному суспільстві доповнювалися, навіть затьмарювалися, величезною кількістю магічних дій. Останні за своєю значимістю для людини часом превалювали над християнськими. Витоки цього синкретизму в обрядовості сягають давньоруських часів, коли відбулося змішування ідеологічної думки церкви з уже побутуючими язичницькими поведінковими нормами. У ході цього дослідження визначено, що такий симбіоз світоглядів проявлявся під час пологів, у момент появи на світ немовляти, під час хрещення, барвінкового обряду, вінчання, спорядження та поховання мерця. Щодо усього спектру магічних дій сімейної обрядовості українців Закарпаття, то у більшості вони підпорядковані законам симпатичної (імітативної) і контагіозної магії з домінуванням мотивів подібності та контакту.

➤ У дисертації науково пояснено етимологію номінацій, виявлено символіку і семантику ритуалів (родопомічних дій повитухи, перших маніпуляцій з немовлям, хрестин та гостин на їх честь, кумівських відвідин породіллі, виводин, пострижин; сватання, оглядин, заручин, дівич-вечора, барвінкоплетіння, вінчання, першого приходу молодої у дім чоловіка та її завивання у хустку, спільного умивання молодої пари, післявесільних гостин; дій біля помираючого, спорядження тіла мерця, спільних читань “Псалтиря”, забав біля померлого, магічно-захисних практик, похорону, голосінь за небіжчиком та заупокійної трапези на його честь). Встановлено, що з плином часу деякі з них змінили свою семантику або редукувалися. У студії досліджено семіотику

основних атрибутів сімейної обрядовості (хустки чи рушника на воротах, “шестинедільської по́стелі”, крижми; барвінку, вінчальних вінків, весільного хліба та знамення; труни, ритуального хліба, “ко́лива”, чорного вбрання). Також окреслено етновербальні стереотипи етнографічних груп Закарпаття, що дає можливість простежити риси лінгвоментальності. У зв’язку з цим наведено значну кількість лексичних варіацій у назвах обрядів, звичаїв та атрибутів.

➤ Простежено гендерну стратифікацію персонажного коду в обрядах сімейного циклу. Попри превалюючі патріархальні принципи, ключова роль тут належала жінкам. Родильну обрядовість узагалі можна назвати F-центричною, оскільки у центрі уваги тут вагітна, породілля, баба-повитуха, “шестинеділька” та хрещена мати. Жінки виношували, народжували, купали, сповивали, годували та виховували дітей, вони ж приймали й пологи. Чільними персонажами, що репрезентують весілля, були наречені. Однак домінуючий образ нареченої, її матері, свекрухи, хрещеної, “прида́нки”, свашок, дружок, кухарок своєю значимістю затьмарювали молодого, батька, свекра, хрещеного, дружбів та навіть старосту. Жінки готували їжу, пекли обрядовий хліб, вили вінки, “ла́ткали”, одягали та завивали молоду. У поховально-поминальній звичаєвості вже відчутний певний гендерний дисонанс. Тут жінки турбувалися дотриманням усіх необхідних вимог трауру в хатньому просторі, носили чорне вбрання та хустку, споряджали тіло мерця, голосили за ним, здійснювали апотропеїчні дії в день похорону, стежили за виконанням поминальних ритуалів, рік тримали жалобу. Навіть сама смерть в уявленні закарпатців була жінкою. Чоловіки ж залучалися до миття та спорядження померлого, тільки вони копали могилу, здебільшого несли труну, не голилися і не носили головних уборів до трьох днів.

➤ У результаті багаторічних досліджень комплексу родильних, весільних та поховальних звичаїв констатовано, що проведення обрядів легітимізувало події життєвого циклу людини. Вони були потрібні, аби перевести їх у статус “справжніх”. Адже участь у цих дійствах сільської громади засвідчувала, що народження дитини, укладення шлюбу та смерть таки відбулися. Також обряди фіксували новий статус своїх об’єктів. Більше того,

тільки запрограмованість індивіда на правильний життєвий сценарій (одруження, народження дитини та смерть) робило його повноцінним членом соціуму. Так, за рік спільного життя і навіть швидше традиція вимагала від подружжя первістка. Це була єдина визнана шлюбна стратегія, що вписувалась у тогочасний тип мислення. Жінку, котра не народила жодної дитини, вважали неповноцінною. Проте народження позашлюбної викидало її на маргінес сільської громади. Життя для такої жінки могло скластися лише у разі одруження та законного материнства. Ментальні стереотипи патріархального суспільства проявлялися у прагненні народжувати самих хлопців, на що молодих орієнтували ще на весіллі. Загалом для мешканця Закарпаття кін. XIX – п. п. XX ст. нормативним було народитися, охреститися, одружитися, народити та виховати своїх дітей, бажано їх одружити і померти.

Підсумовуючи виклад, скажу, що сімейна обрядовість залишається однією з найважливіших складових духовної культури Закарпаття. Зберігаючи загальноукраїнські типологічні риси та доповнюючись іноетнічними впливами, вона становить довершену, внутрішньо організовану та логічно взаємозв'язану систему, що власне і маркує її специфіку. Заповнивши етнологічну лакуну у вивченні сімейної обрядовості краю, відкриється можливість виходу на ширшу матрицю духовної культури, вималюється зріз традиційного пласту життя і полегшиться дослідження проблем етногенезу та етнічної історії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

ДЖЕРЕЛА

1. Неопубліковані джерела

Архів Інституту народознавства НАН України

1. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 803. Зош. № 1. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Лалово Мукачівського р-ну Закарпатської обл., 2014 р., 20 арк.

2. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 803. Зош. № 2. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Чинадієво Мукачівського р-ну Закарпатської обл., 2014 р., 13 арк.

3. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 804. Зош. № 3. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Нижнє Болотне Іршавського р-ну Закарпатської обл., 2015 р., 12 арк.

4. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 804. Зош. № 4. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Округла (Керекгедь) Тячівського р-ну Закарпатської обл., 2015 р., 5 арк.

5. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 804. Зош. № 9. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк

(Керечанин) Іванною Василівною у сс. Жнятино, Давидково Мукачівського р-ну, м. Мукачево Закарпатської обл., 2015 р., 3 арк.

6. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 805. Зош. № 13. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Буковець Верховинського р-ну Івано-Франківської обл., 2016 р., 7 арк.

7. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 805. Зош. № 14. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. с. Станькова Калушського р-ну Івано-Франківської обл., 2016 р., 2 арк.

8. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 805. Зош. № 26. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Залужжя Мукачівського р-ну Закарпатської обл., 2016 р., 2 арк.

9. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 805. Зош. №27. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Стебні Верховинського р-ну Івано-Франківської обл., 2016 р., 1 арк.

10. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 806. Зош. № 11. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у смт. Міжгір'я Закарпатської обл., 2017 р., 44 арк.

11. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 806. Зош. № 16. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк

(Керечанин) Іванною Василівною у с. Мала Копаня Виноградівського р-ну Закарпатської обл., 2017 р., 1 арк.

12. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 806. Зош. № 5. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Видричка Рахівського р-ну Закарпатської обл., 2017 р., 7 арк.

13. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 806. Зош. № 6. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у смт. Великий Бичків Рахівського р-ну Закарпатської обл., 2017 р., 54 арк.

14. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 806. Зош. № 7. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Білин Рахівського р-ну Закарпатської обл., 2017 р., 8 арк.

15. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 806. Зош. № 8. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл., 2017 р., 14 арк.

16. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 807. Зош. № 10. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Верхні Ворота Воловецького р-ну Закарпатської обл., 2018 р., 8 арк.

17. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 807. Зош. № 12. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк

(Керечанин) Іванною Василівною у с. Імстичово Іршавського р-ну Закарпатської обл., 2018 р., 45 арк.

18. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 807. Зош. № 15. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Ромочевиця Мукачівського р-ну Закарпатської обл., 2018 р., 2 арк.

19. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 807. Зош. № 17. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Великий Раковець Іршавського р-ну Закарпатської обл., 2018 р., 11 арк.

20. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 807. Зош. № 18. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Довге Іршавського р-ну Закарпатської обл., 2018 р., 2 арк.

21. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 817. Зош. № 19. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Синевир Міжгірського р-ну Закарпатської обл., 2019 р., 8 арк.

22. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 817. Зош. № 20. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Ужок Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл., 2019 р., 65 арк.

23. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 817. Зош. № 21. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк

(Керечанин) Іванною Василівною у с. Волосянка Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл., 2019 р., 10 арк.

24. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 817. Зош. № 22. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Луг Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл., 2019 р., 2 арк.

25. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 817. Зош. № 23. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Лубня Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл., 2019 р., 5 арк.

26. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 817. Зош. № 24. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Сіль Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл., 2019 р., 3 арк.

27. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 817. Зош. № 25. Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.”, зафіксовані Черленяк (Керечанин) Іванною Василівною у с. Велика Добронь Ужгородського р-ну Закарпатської обл., 2019 р., 10 арк.

Архів Лабораторії етнології, фольклористики та краєзнавства

ім. М. П. Тиводара ДВНЗ “Ужгородський національний університет”

28. Зошит польових матеріалів 1995 р. з с. Кибляри Ужгородського району.

29. Зошит польових матеріалів Адамчук Антоніни, 2006 р. з с. Лопухово (Лопухів) Тячівського району.

30. Зошит польових матеріалів Бердаря Тараса, 1995 р. з с. Тарасівка Тячівського району.

31. Зошит польових матеріалів Бляшинця В. І., з с. Липовець Хустського району.
32. Зошит польових матеріалів Гаврилка Петра, 1968 р. з с. Богдан Рахівського району.
33. Зошит польових матеріалів Ганько Наталії, 1995 р. з с. Забрідь Великоберезнянського району.
34. Зошит польових матеріалів Гончаренко Яни, 2009 р. з с. Нижні Ремети Берегівського району.
35. Зошит польових матеріалів Гуци Оксани, 2001 р. з с. Середнє Ужгородського району.
36. Зошит польових матеріалів з с. Великі Ком'яти Виноградівського району.
37. Зошит польових матеріалів Зінковської М. С., 2008 р. з с. Гандеровиця Мукачівського району.
38. Зошит польових матеріалів Карпенко Мирослави, 2001 р. з с. Солотвино Тячівського району.
39. Зошит польових матеріалів Керечанин Іванни, 2010 р. з с. Імстичово Іршавського району.
40. Зошит польових матеріалів Керечанин Іванни, 2012 р. з с. Чорний Потік Іршавського району.
41. Зошит польових матеріалів Керечанин Іванни, 2014 р. з с. Довге Іршавського району.
42. Зошит польових матеріалів Керечанин Іванни, 2014 р. з с. Імстичово Іршавського району.
43. Зошит польових матеріалів Керечанин Іванни, 2014 р. з с. Кушниця Іршавського району.
44. Зошит польових матеріалів Керечанин Іванни, 2014 р. з с. Чорний Потік Іршавського району.
45. Зошит польових матеріалів Копчі Емми, 1981 р. з с. Сіль Великоберезнянського району.

46. Зошит польових матеріалів Костьо А., 1997 р. з с. Галоч Ужгородського району.
47. Зошит польових матеріалів Кулича Михайла, 1967 р. з с. Мирча Великоберезнського району.
48. Зошит польових матеріалів Куприлина Г. М., з с. Драгово Хустського району.
49. Зошит польових матеріалів Лемак Любові, 2000 р. з с. Дулово Тячівського району.
50. Зошит польових матеріалів Макари Вікторії, з с. Кам'яниця Ужгородського району.
51. Зошит польових матеріалів Марфинець Марини, 2010 р. з с. Керецьки Свалявського району.
52. Зошит польових матеріалів Мацолі Вікторії, 2004 р. з с. Гудя Виноградівського району.
53. Зошит польових матеріалів Мошколи О. Ю., 1978 р. з с. Заріччя Іршавського району.
54. Зошит польових матеріалів Нипчака Юрія, 1965 р. з с. Верхнє Водяне (Вишня Апша) Рахівського району.
55. Зошит польових матеріалів Олексика Андрія, 1967 р. з с. Доробратово Іршавського району.
56. Зошит польових матеріалів Олексій Діани, 2006 р. з с. Діброва (Нижня Апша) Тячівського району.
57. Зошит польових матеріалів Омельчук Ганни, 2010 р. з с. Тур'я Ремета Перечинського району.
58. Зошит польових матеріалів Панчук Т. з сіл Турянської долини.
59. Зошит польових матеріалів Пичкар Віолети, 2007 р. з с. Родниківка Свалявського району.
60. Зошит польових матеріалів Попович Кароліни, 2010 р. з с. Криве (Крива) Тячівського району.

61. Зошит польових матеріалів Попович Яни, 2000 р. з с. Підвиноградів Виноградівського району.
62. Зошит польових матеріалів Прокоп М. Т., з с. Іза Хустського району.
63. Зошит польових матеріалів Рекрутяка Михайла, 2015 р. з сс. Лазещина, Стебний, смт. Ясіня Рахівського району.
64. Зошит польових матеріалів Савки Інни, 2005 р. з с. Черногорова Великоберезнянського району.
65. Зошит польових матеріалів Сороки А., 1994 р. з с. Руське Поле Тячівського району.
66. Зошит польових матеріалів Танинець Гретти, 2010 р. з с. Голубине Свалявського району.
67. Зошит польових матеріалів Терека Оттіли, 2001 р. з с. Тросник Виноградівського району.
68. Зошит польових матеріалів Тромболи Даяни, 2013 р. з с. Чорнотисів Виноградівського району.
69. Зошит польових матеріалів Фозекош Любові, 2004 р. з с. Свобода Берегівського району.
70. Зошит польових матеріалів Фурть Віти, з с. Дусино Свалявського району.
71. Зошит польових матеріалів Хохруна Олександра, з с. Малий Березний Великоберезнянського району.
72. Зошит польових матеріалів Чейпеш Іванни, 2004 р. з с. Королево Виноградівського району.
73. Зошит польових матеріалів Човбан Ірини, 2010 р. з с. Сасово Виноградівського району.
74. Зошит польових матеріалів Шпонтан Крістіни, 2003 р. з с. Дубрівка Ужгородського району.
75. Зошит польових матеріалів Штил Ольги, 2004 р. з с. Анталовці Ужгородського району.

76. Зошит польових матеріалів Яворської Алли, 1987 р. з с. Велика Уголька (Велика Угля) Тячівського району.

77. Збірка матеріалів із етнографічної практики Нагалки Наталії (Закарпатська обл. Іршавський р-н, с. Лисичово), 16–17 листопада 2014 р. 9 арк.

78. Збірка матеріалів із етнографічної практики Опріш Ленуци (Закарпатська обл., Рахівський р-н, сс. Водиця та Плаюц), 10 липня – 27 липня 2015 р. 21 арк.

79. Збірка матеріалів із етнографічної практики Скоби Андрія (Закарпатська обл., Хустський р-н, с. Кошелево), 26 липня – 12 серпня 2015 р. 15 арк.

80. Збірка матеріалів із етнографічної практики Федак Вікторії (Закарпатська обл., Рахівський р-н, сс. Луг, Ділове, Великий Бичків, Косівська Поляна, Водиця, Костилівка, Кобилецька Поляна, Верхнє Водяне, Хмелівка), 29 червня – 19 липня 2016 р. 53 арк.

81. Баккай В. Традиційна весільна обрядовість гуцулів Ясінянської долини кінця XIX – першої половини XX ст.: дипломна робота / Ужгородський державний університет. Ужгород, 1999. 72 с.

82. Керечанин І. Традиційні сімейні свята українців Закарпаття першої половини XX ст. (за матеріалами сіл Іршавського району): дипломна робота / Ужгородський національний університет. Ужгород, 2014. 134 с.

83. Лучкевич В. Гуцульське весілля: етнографічний опис: дипломна робота / Ужгородський державний університет. Ужгород, 1961. 99 с.

84. Мицьо А. Народне весілля лемків Закарпаття кінця XIX – початку XX ст.: курсова робота / Ужгородський державний університет. Ужгород, 1975. 34 с.

85. Підвисоцька Н. Господарство і традиційна культура богданських гуцулів кінця XIX – початку XX ст.: дипломна робота / Ужгородський національний університет. Ужгород, 2004. 89 с.

86. Савчук С. Народне традиційне весілля українців Волівеччини п. п. XX ст.: курсова робота / Ужгородський державний університет. Ужгород, 1985. 23 с.

87. Січка М. Традиційна культура і господарство села Пацканьово Ужгородського району Закарпатської області (др. пол. XIX – п. п. XX ст.): дипломна робота / Ужгородський національний університет. Ужгород, 2006. 103 с.

88. Ціфрак М. Традиційні свята і обряди бойків Міжгірського району кінця XIX – початку XX століття (За матеріалами сіл Пилипець, Подобовець, Розтока): дипломна робота / Ужгородський національний університет. Ужгород, 2001. 67 с.

2. Опубліковані джерела

89. Балецький Е. Ї вь чинадєвскомь говорѣ. *Зоря Hajnal*. Унгварь, 1943. Р. III. Ч. 1–4. С. 225–228.

90. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Дилленбург: Благая весть, 2002. 921 с.

91. Василев М. Къ малорусскимъ похороннымъ обрядамъ. *Киевская старина*. 1889. № 5–6. С. 635–638.

92. Верхратский І. Знадоби для пізнання угорско-руських говорів. *Записки Наукового Товариства імени Шевченка*. Львів, 1899. Т. XXVII. С. 1–68.

93. Весілля: у двох книгах / упоряд. Шубравська М. М. (тексти, примітки), Правдюк О. А. (нотний матеріал). Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 1. 454 с.

94. Весілля: у двох книгах / упоряд. Шубравська М. М. (тексти, примітки), Правдюк О. А. (нотний матеріал). Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 2. 478 с.

95. Ворон А. Гуцульські звичаї. *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1932. Р. IX. Ч. 1–3. С. 27–34.

96. Ворон А. Підкарпатські гуцули. *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1931. Р. VIII. Ч. 7. С. 149–153.

97. Гаджега В. Додатки до історії Русинов и руських церковей в бувшій жупі Змплинській. Часть І. *Одбитка из Наукового зборника товариства “Просвіта” за 1930–1931 рр.* Ужгород, 1931. Р. VII–VIII. 167 с.

98. Галич І., Копач М. Пісенний фольклор села Волосянка: тексти, особливості функціонування. *Краєзнавча конференція учнівської молоді “Мій рідний край очима сучасників”.* 2016. 28 с.

99. Гнатюк В. Бойківське весіле у Мшанци (Старосамбірського повіта). *Матеріали до українсько-руської етнології.* Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1908 Т. X. Ч. II. С. 1–29.

100. Гнатюк В. Гуцулы. *Подкарпатська Русь.* Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1923. Р. I. Ч. 1. С. 19–23; 1924. Р. I. Ч. 2. С. 43–50; Ч. 3. С. 79–85; Ч. 4. С. 110–114.

101. Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Легенди і новелі. *Етнографічний збірник НТШ.* Львів, 1897. Т. III. 236 с.

102. Гнатюк В. Забави при мерци. *Записки Наукового Товариства імени Шевченка.* Львів, 1902. Т. XLVII. С. 112–118.

103. Гнатюк В. Угороруські духовні вірші. *Записки Наукового Товариства імени Шевченка.* Львів, 1902. Т. XLVII. С. 69–111.

104. Годинка А. Час гурше ги вода... Русинські тексти. / ред. М. Капраль. Ніредьгаза, 2005. 234 с.

105. Головацкий Я. Язык южнорусский и его нарѣчія / Возняк М. До вияснення національних поглядів Якова Головацького в 1848 р. (Перша редакція “Розправи о язиці южно-руским і его нарѣчіях”). *Записки Наукового Товариства імени Шевченка.* Львів, 1914. Т. CXXI. С. 142–172.

106. Гордієнко Г. Село Вишне Студене. Суспільно-господарський та культурно-побутовий образ верховинського села. *Подкарпатська Русь.* Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1936. Р. XII–XIII. С. 41–53.

107. Гриша О. Весілля у Гадяцькому повіті, у Полтавщині. *Матеріали до українсько-руської етнології.* Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1899. Т. I. С. 111–156.

108. Демян Л. Похоронні обряды и вированя из веречанского округа. *Подкарпатска Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1926. Р. III. Ч. 5. С. 108–112; Ч. 7–8. С. 170–175; Ч. 10. С. 224–225; 1927. Р. IV. Ч. 1. С. 15–16; Ч. 2. С. 43–44; Ч. 4. С. 86–88; Ч. 5. С. 121–123.

109. Демян І. Крестины на Верховині. *Наука*. Унгварь: Акційне общество “УНІО”, 1913. № 5. С. 26–28.

110. Демян Л. Верховинські співанки на крестинах. *Наука*. Унгварь: Акційне общество “УНІО”, 1913. № 5. С. 28.

111. Демян Л. Крестины на окресности Верецьких в звичаях і пїснях. *Подкарпатска Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1927. Р. IV. Ч. 8. С. 189–191.

112. Демян Л. Свадьба (весіля) вь околици Вышнихъ Верецькихъ. *Литературна неділя*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1942. Р. II. С. 201–204, 212–216, 224–227, 233–236.

113. Дзендзелівський Й. О. Лінгвістичний атлас українських народних говорів Закарпатської області УРСР (лексика). У III ч. Ужгород: УЖДУ, 1958. Ч. I. 294 с.

114. Дзендзелівський Й. О. Лінгвістичний атлас українських народних говорів Закарпатської області УРСР (лексика). У III ч. Ужгород: УЖДУ, 1960. Ч. II. 212 с.

115. Дзендзелівський Й. О. Лінгвістичний атлас українських народних говорів Закарпатської області України (лексика). У III ч. Ужгород, 1993. Ч. III. 464 с.

116. Довгун В. Ярмарки на дівчата. *Наш родный край*. Тячово, 1926. Р. IV. Ч. 6. С. 81–83.

117. Етимологічний словник української мови: в 7 т. / редкол. О. С. Мельничук (головний ред.) та ін.; уклад.: Р. В. Болдирев та ін. Київ: Наукова думка, 1982. Т. 1: А–Г. 632 с.

118. Етимологічний словник української мови: в 7 т. / редкол. О. С. Мельничук (головний ред.) та ін.; уклад.: Н. С. Родзевич та ін. Київ: Наукова думка, 1985. Т. 2: Д–Копці. 572 с.
119. Етимологічний словник української мови: в 7 т. / Редкол. О. С. Мельничук (головний ред.) та ін.; уклад.: Р. В. Болдирєв та ін. Київ: Наукова думка, 1989. Т. 3: Кора–М. 552 с.
120. Етимологічний словник української мови: у 7 т. / редкол. О. С. Мельничук (голов. ред.) та ін.; уклад.: Р. В. Болдирєв та ін. Київ: Наукова думка, 2003. Т. 4: Н–П. 656 с.
121. Етимологічний словник української мови: у 7 т. / редкол. О. С. Мельничук (голов. ред.) та ін.; уклад.: Р. В. Болдирєв та ін. Київ: Наукова думка, 2006. Т. 5: Р–Т. 704 с.
122. Етимологічний словник української мови: у 7 т. / редкол. О. С. Мельничук (голов. ред.) та ін.; уклад.: Г. П. Півторак та ін. Київ: Наукова думка, 2012. Т. 6: У–Я. 568 с.
123. Жаткович Ю. Етнографическій очерк угро-руських. *Етнографическій очерк угро-руських: Комплексне видання* / упоряд. і передм. О. С. Мазурка. Ужгород: Мистецька лінія, 2007. С. 62–144.
124. Жаткович Ю. Етнографическій очерк угро-руських. *Мазурок О. С. Юрій Жаткович як історик та етнограф*. Ужгород: УжНУ, 2001. С. 163–246.
125. Жаткович Ю. Записки етнографічні з Угорської Руси. *Етнографічний збірник НТШ*. Львів, 1896. Т. II. С. 1–38.
126. Жаткович Ю. Монографія села Стройна. *Мазурок О. Найбільший учений і найбільш компетентний в етнографічних справах священник-русин у цілій Угорщині (До 155-річчя від дня народження Юрія Жатковича)*. Ужгород: Карпатська вежа, 2010. С. 161–172.
127. Жупань И. Прадѣдовщина Подкарпатской Руси. *Научный сборникъ в память Евгенія Ивановича Сабова*. Унгварь, 1935. Вип. 5. С. 19–26.

128. Заплетал Ф. Міста і села Закарпаття: фотоальбом / передм. М. Мушинки; упоряд. М. Мушинка, М. Сирохман. Ужгород: Видавництво Олександра Гаркуші, 2016. 176 с.

129. Изворинъ А. Похоронный звичай у подкарпатских русинов (Загальний описъ). *Зоря-Најнал*. Унгваръ, 1942. Р. II. Ч. 1–2. С. 130–144.

130. Керечанин В. Мукачівщина: низинне народне весілля. Ой парадна свальба у Карпатах! *Новини Закарпаття*. 1996. 17 серпня. С. 12.

131. Керечанин В. Рахівщина: гірське народне весілля. Ой парадна свальба у Карпатах! *Новини Закарпаття*. 1996. 3 серпня. С. 12.

132. Керечанин В. Хустщина: передгірське народне весілля. Ой парадна свальба у Карпатах! *Новини Закарпаття*. 1996. 10 серпня. С. 12.

133. Клочурак С. С. До волі: спомини. Нью-Йорк: Карпатський союз, 1978. 189 с.

134. Кміт Ю. Бойківське весіле в Гвіздці (Турківський повіт). *Матеріяли до українсько-руської етнології*. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1908 Т. X. Ч. II. С. 82–100.

135. Кміт Ю. Похоронні звичаї і вірування у Бойків. *Записки Наукового Товариства імени Шевченка*. Львів, 1915. Т. СХХІІ. С. 161–166.

136. Колесса Ф. Українські народні думи у відношенню до пісень, віршів і похоронних голосінь. *Записки Наукового Товариства імени Шевченка*. Львів, 1899. Т. СХХХІІ. С. 1–64.

137. Коломийки Прикарпаття. Науково-популярне видання / збирач та впорядник Я. Куняк. Івано-Франківськ: Місто НВ, 2006. 600 с.

138. Кузеля З. Бойківське весіле в Лавочнім (Стрийського повіта). *Матеріяли до українсько-руської етнології*. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1908. Т. X. Ч. II. С. 121–150.

139. Кузеля З. Посижіне і забави при мерци в українським похороннім обряді. *Записки Наукового Товариства імени Шевченка*. Львів, 1914. Т. СХХІ. С. 173–224; 1915. Т. СХХІІ. С. 103–160.

140. Кузьов І. Житє-бутє, звичаї и обычаї горского народу. *Зоря*. Львів, 1889. № 20. С. 336–352.

141. Левассер де Боплан Г. Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до Трансільванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і веденням воєн / переклад з руанського видання 1660 року. Київ, 2012. 168 с.

142. Левинський В. Бойківське весіле в Доброгостові (Дрогобицького повіта). *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1908. Т. Х. Ч. II. С. 101–120.

143. Лихварь-Данечковъ М. М. Русская свадьба на Спішѣ (Записано въ Каменкѣ). *Научный сборникъ в память Евгения Ивановича Сабова*. Унгварь, 1935. Вип. 5. С. 31–40.

144. Літопис Руський. За Іпатським списком / пер. з давньорус. Л. Махновець; відп. ред. О. Мишанич. Київ: Дніпро, 1989. 592 с.

145. Маркуш О. Я русин. *Наш родный край*. Тячово, 1923. Ч. 8. С. 6–10.

146. Мисюк І. Ю. Весілля на Гуцульщині. Снятин: Прут-Принт, 1999. 116 с.

147. Мицюк О. К. Сани в похоронах верховинців Карпат. *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1932. Р. IX. № 1–3. С. 24–26.

148. Молитовний псалтир. Львів, 2008. 407 с.

149. Недзельський Е. Похоронний обычай на Поткарпатской Руси. *Ужгородский народный Голос*. Ужгород, 1933. С. 122–127.

150. Овсак Н. Хрестини у Сѣльцях. *Наш родный край*. Тячево, 1926. Р. IV. Ч. 9. С. 160.

151. Онищук А. З народного життя гуцулів. Родини і хрестини та дитина до шостого року життя. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. XV. С. 90–113.

152. Панькевич І. Причинки до познання обряду крестин на Подкарп. Руси. *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1927. Р. IV. Ч. 10. С. 235–237.

153. Парлаг М. І. Весілля в селі Буковець на Мукачівщині [насправді Воловеччині – І. Ч.]. Записав М. Парлаг у 1930–1933 рр. *Весілля: у 2 книгах* / упоряд.: Шубравська М. М., Правдюк О. А.; редкол.: О. І. Дей (голова), М. М. Гордійчук та ін. Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 2. С. 232–247.

154. Петровъ А. Лопатка. Игры угрорусскаго народа въ Мараморышскомъ комитатѣ, въ Терешулѣ и Дубовомъ. *Листокъ*. Унгварь, 1892. Г. VIII. № 16. 15 августа. С. 184–189.

155. Покровский Д. Словарь церковных терминов. Sharon, Massachusetts: “Izograh Studio”, 2002. 166 с.

156. Попелич Г. Весільний обряд у с. Лази Воловецького району: творча робота / Лазівська ЗОШ І–ІІ ст. 1990. 6 с.

157. Потушняк В. Похорон. *Наш родный край*. Тячово, 1930. Р. VIII. Ч. 6. С. 184–185.

158. Потушняк Ф. Пища и напитокъ в похоронномъ обрядѣ. *Русское слово*. Ужгород, 1941. 22, 23, 29 октября, 2 ноября.

159. Потушняк Ф. Серп у похоронному обряді. *Доповіді та повідомлення Ужгородського державного університету. Серія історична*. Ужгород, 1958. № 2. С. 65–66.

160. Потушняк Ф. “На хотарь”. Останки одного суворого звичаю. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1942. Р. II. С. 127–129.

161. Потушняк Ф. “Злѣ очи” и “уроки” въ народномъ вѣрованію. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1943. Р. III. С. 221–224.

162. Потушняк Ф. Вода, земля и воздухъ (въ народномъ вѣрованію). *Зоря-Найна*. Унгварь, 1942. Р. II. Ч. 3–4. С. 351–376.

163. Потушняк Ф. Жертва въ народномъ вѣрованію. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1943. Р. III. С. 138–140.

164. Потушняк Ф. Клятва въ народномъ вѣрованію. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1943. Р. III. С. 127–130.

165. Потушняк Ф. Крестъ и крестная сила в народномъ вѣрованію. *Русская правда*. Ужгород, 1940. 19, 20, 21, 23 апреля.

166. Потушняк Ф. Межа и дорога въ народномъ вѣрованію. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1942. Р. II. С. 172–175.

167. Потушняк Ф. Останки культу предковъ. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1943. Р. III. С. 198–202.

168. Потушняк Ф. Подорожъ душъ на другой свѣтъ (Слѣди о перевозникови). *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1943. Р. III. С. 176–177.

169. Потушняк Ф. Самоубійцѣ въ народномъ вѣрованію. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1941. Р. I. С. 21–22, 31–32.

170. Потушняк Ф. Сани въ похоронномъ обрядѣ. *Недѣля*. Унгварь, 1942. 27 септембра. Р. II. Ч. 38. С. 4.

171. Потушняк Ф. Чорнокнижники въ народномъ вѣрованію. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1941. Р. I. С. 136–138.

172. Потушняк Ф. Якъ народъ дѣлить себе. *Литературна недѣля*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1942. Р. II. Ч. 7. С. 185–188.

173. Псалтирь. Львів, 1994. 432 с.

174. Росоха С. Народження и крещеня. *Наш родный край*. Тячово, 1930. Р. VIII. Ч. 6. С. 182–184.

175. Рошкевич О. Обряди і пісні весільні люду руського в селі Лолин Стрийського повіту / записала О. Рошкевич, опрацював І. Франко, 1886. *Весілля: у 2 книгах*. Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 2. С. 73–124.

176. Сабов О. Про угорських русинів (Реферат книги). *Мазурок О. Орест Сабов та його книга про угорських русинів*. Ужгород: Карпатська вежа, 2011. С. 97–167.

177. Свенціцький І. Похоронні голосіння. *Етнографічний збірник НТШ*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 1–129.

178. Свистун В. Руська сватба в селі Колбасові на Сочачині 1928 р. *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1930. Р. VII. Ч. 9–10. С. 194–199.

179. Свистун В. Село Ковбасово. *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1930. Р. VII. Ч. 7–8. С. 162–165.

180. Свѣтлик П. Дводушник (Народне повір'я – Боржавська долина). *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1931. Р. VIII. Ч. 2–3. С. 52–56.

181. Свѣтлик П. З народноѣ філософіѣ (Околиця Бѣлок). *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1932. Р. IX. Ч. 1–3. С. 34–39.

182. Свѣтлик П. Значѣня снов в народном повір'ю на Боржавской долині. *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1931. Р. VIII. Ч. 5–6. С. 117–119.

183. Свѣтлик П. Моє родне село. *Наш родный край*. 1937. Р. XV. С. 128–131.

184. Свѣтлик П. Народнѣ повір'я, ворожки, примовки і обычаѣ села Имстичева – Бер. Верховина. *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1929. Р. VI. Ч. 4. С. 86–91; Ч. 5. С. 113–116; Ч. 6. С. 144–146.

185. Симоненко І. Ф. Быт населения Закарпатской области (по материалам экспедиции 1945–1947 гг.). *Советская этнография*. 1948. № 1. С. 63–89.

186. Симоненко І. Ф. Свадебные обряды в Закарпатской области. *Советская этнография*. 1946. № 4. С. 125–141.

187. Синиця Є. В. Тризна. *Енциклопедія історії України: у 10 т.* / редкол.: В. А. Смолій та ін. Київ: Наукова думка, 2013. Т. 10: Т–Я. С. 149.

188. Скубеніч М. Крестини, свадьбы и похорони. *Наука*. Унгварь, 1912. № 11. С. 2–5.

189. Словник символів / під ред.: М. Дмитренка, О. Потапенка та ін. Київ: Вид-во часопису “Народознавство”, 1997. 156 с.

190. Туряникъ. Свадьба въ долинь Турѣ. *Литературна недѣля*. Унгваръ: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1942. Р. II. Ч. 3. С. 21–24; Ч. 4. С. 30–32; Ч. 5. С. 37–39.

191. Філіп Л. Додатки до історії села Ботар Виноградівського району. *Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею*. Ужгород: Патент, 2005. Вип. VII. С. 118–130.

192. Філіп Л. Обряди і звичаї угорців Закарпаття пов'язані з народженням дитини (кін. XIX – поч. XX ст.; на матеріалах Ужгородського району). *Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею*. Ужгород, 1995. Вип. I. С. 124–144.

193. Франко І. Людові вірування на Підгір'ї. *Етнографічний збірник НТШ*. Львів, 1898. Т. V. С. 160–218.

194. Фриган І., Малета Г. Вінкоплетіння в Колочаві. *Радянська Верховина*. Міжгір'я, 1991. 29 січня.

195. Хорват В. Якъ повѣря приключень до декотрых рослин? *Наш родный край*. Тячово, 1926. Р. IV. Ч. 5. С. 80.

196. Ченгері Г. Похорон в Н. Ростоках, округа Веречанського. *Подкарпатска Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1934. Р. XI. С. 62–63.

197. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел: Материалы и исследования в 7 т. Санкт-Петербург, 1877. Т. IV: Обряды: родини, крестини, похорони. 713 с.

198. Чубинський П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського / упоряд .С. Горкавий. Київ: Мистецтво, 1995. Кн. 2. 223 с.

199. Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині (в с. Головах і Красносілі Косівського повіту). *Матеріали до української етнології*. Львів, 1918. Т. XVIII. С. 86–122.

200. Шмільбек В., Кабаль М., Ивасюк Ю. Як одбывается свадьба у Квасѣх. *Наш родный край*. Тячево, 1926. Р. IV. Ч. 9. С. 138–140.

201. Шухевич В. Гуцульщина. Третя часть. *Материяли до українсько-руської етнології*. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1902. Т. V. 255 с.
202. Шухевич В. О. Гуцульщина. Третя частина. Друге видання. Верховина: Гуцульщина, 1999. 272 с.
203. Ясіня – жива легенда Карпат. Книга-фотоальбом / під ред. О. Головчук. Дрогобич: Коло, 2016. 168 с.
204. Ящуржинский Х. Повѣрья и обрядности родинъ и крестинъ. *Кіевская Старина*. 1893. Т. XLII. С. 74–83.
205. Bejsta K. Klidný a pokojný život na Podkarpát. Rusi. *Pestrý týden*. Praha, 1938. Ročník 13. Číslo 8. S. 12.
206. Biedermann H. Die ungarischen Ruthenen, ihr Wohngebiet, ihr Erwerb und ihre Geschichte. Innsbruck. 1862. T. I. 140 s.
207. Bonkáló S. A rutének (ruszinok). Budapest, 1940. 184 old.
208. Caldwell E., Bourke-White M. North of the Danube. New York: Viking Press, 1939. 136 p.
209. Kolberg O. Chełmskie: obraz etnograficzny. Kraków, 1890. Cz. I. 370 s.
210. Kolberg O. Chełmskie: obraz etnograficzny. Kraków, 1891. Cz. II. 265 s.
211. Kožmínová A. Podkarpatská Rus. Práce a život lidu po stránce kulturní, hospodářské a národopisné. Praha, 1922. 132 s.
212. Lehoczky T. Beregvármegye monographiája. Ungvárrott, 1881. II köt. 501 old.
213. Savinov S. Obraz života přitisanských Rusinu, obec Pudplěsa, okres Terešva, Zupa Marmaroška. *Národní Listy*. Praha, 1926. 25 května.
214. Schnaider J. Z kraju hucułów. Materiały étnograficzne. Lwów, 1899. 92 s.
215. Szábó O. A Magyar oroszokról (Ruthenék). Budapest, 1913. 300 old.
216. Sztripszky H., Bilak J. Dolha és vidékének néprajza (Első közlemény). *Néprajzi Értesítő*. Budapest, 1915. XVI évf. 1–4. f. Old. 129–149.
217. Sztripszky H., Bilak J. Dolha és vidékének néprajza (Második közlemény). *Néprajzi Értesítő*. Budapest, 1916. XVII évf. 1–4. f. Old. 141–158.

218. Temesvary R. Volksbräuche und Aberglauben in der Geburtshilfe und der Pflege des Neugeborenen in Ungarn. Budapest, 1904. 115 s.

219. Udvari I. Hodinka Antal válogatott kéziratai. Выбрані рукописи Антонія Годинки. Nyíregyháza, 1992. 108 old.

СПЕЦІАЛЬНА ЛІТЕРАТУРА

220. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. Москва: Индрик, 2002. 816 с.

221. Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. *Секс и еротика в русской традиционной культуре*. Москва, 1996. С. 103–150.

222. Алмашій М. Ромочевиця. Історико-етнографічний нарис. Ужгород: Закарпаття, 1999. 220 с.

223. Алмашій М. Русинсько-славянський лексикон: наукове видання. Ужгород, 2015. 664 с.

224. Антонів П. Народне весілля в Ославиці на Лемківщині. *Народознавчі зошити*. 2014. № 1. С. 98–102.

225. Аръес Ф. Человек перед лицом смерти / пер. с франц. В. К. Ронина; общ. ред. С. В. Оболенской. Москва: Прогресс, 1992. 528 с.

226. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург: Наука, 1993. 237 с.

227. Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд*. Москва, 1990. С. 64–99.

228. Бисага С. Лалово. Історико-етнографічний нарис. Ужгород: ПП Повч, 2014. 302 с.

229. Бігунець В., Рубіш Ф. Лохово в долонях Карпатських гір. Мукачево: Карпатська вежа, 2010. 318 с.

230. Богатырев П. Г. Игры в похоронных обрядах Закарпатья / пер. с франц. Т. В. Цивьян. *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. Москва, 1996. С. 484–508.
231. Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. *Вопросы теории народного искусства*. Москва, 1971. С. 167–296.
232. Болтарович З. Є. Народна медицина українців. Київ: Наукова думка, 1990. 230 с.
233. Болтарович З. Є. Народне лікування українців Карпат кінця ХІХ – початку ХХ століття. Київ: Наукова думка, 1980. 117 с.
234. Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні: історико-етнографічне дослідження. Київ: Наукова думка, 1988. 192 с.
235. Борисенко В. К. Форми побутування весільного короваю. *Народна творчість та етнографія*. 1981. № 5. С. 37–44.
236. Борисенко В. Сімейна обрядовість українців ХХ – початку ХХІ століття. Київ: ІМФЕ, 2016. 256 с.
237. Боряк О. О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. Київ: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, 2009. 400 с.
238. Боряк О. Післяпологові “зливки”: постать баби-повитухи крізь символіку обряду очищення. *Етнічна історія народів Європи: збірник наукових праць*. Київ, 2007. Вип. 22. С. 5–11.
239. Бриняк О. Рудименти міфологічних вірувань у родильній обрядовості та хрестинній поезії українців. *Народознавчі зошити*. 2011. № 3. С. 426–435.
240. Валенцова М. М. Кольцо. *Славянская мифология: энциклопедический словарь*. Москва: Международные отношения, 2002. С. 239–240.
241. Вархол Й. З родинної обрядовості Снинщини. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. Пряшів, 1998. Т. 21. С. 171–200.
242. Вархол Н. Народні знання українців-русинів Словаччини. *Народна творчість та етнографія*. 2012. № 4. С. 33–45.
243. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. Москва: Индрик, 2000. 431 с.

244. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології. Київ: Мистецтво, 1995. 336 с.
245. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології. Прага: Український громадський видавничий фонд, 1928. 354 с.
246. Возняк М. Фільольогічні праці Івана Могильницького. *Українсько-руський архів*. Львів, 1910. Т. 5. 240 с.
247. Волянська Л. Народна культура та традиційний спосіб життя у регіоні Східної Словаччини та Закарпатської України. *Робочі методичні зошити для проекту “Інноваційні методи в освіті для підтримки партнерства InovEduc”*. Братислава: Центр європейської політики, 2017. С. 59–63.
248. Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. У 2 т. Мюнхен: Українське видавництво, 1958. Т. 2. 289 с.
249. Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев: Наукова думка, 1981. 279 с.
250. Гайова Є. Лемківське весілля. *Народна творчість та етнографія*. 2008. № 1. С. 80–90.
251. Галас А. Гіядор Стрипський в історії українського мовознавства на Закарпатті. *Науковий вісник УжНУ. Серія: Філологія*. 2019. Вип. 2 (42). С. 28–37.
252. Ганич Й., Кул Ю., Шейко Ю. Перечин. Перечин, 1999. 317 с.
253. Ганус Д. Магічні способи захисту життя дитини на території українсько-польського пограниччя: від народження до хрещення. *Народна творчість та етнологія*. 2016. № 4. С. 80–85.
254. Гвоздевич С. Локальні особливості родильної обрядовості українців Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія*. Ужгород, 2004. Вип. 10. С. 173–194.
255. Гвоздевич С. Родильні звичаї та обряди. *Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження у 2-х т.* Львів: ІН НАН України, 2002. Т. 2: Духовна культура. С. 64–74.

256. Гвоздьо М. Ардовець (Підвиноградів): минуле і сучасне. Ужгород: Ліра, 2009. 256 с.
257. Гвоздяк О. М. Німецькі лексичні запозичення в українських закарпатських говірках. *Studia Linguistica*. Київ, 2011. Вип. 5. Ч. 1. С. 362–368.
258. Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / пер. с франц. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. Москва: Восточная литература, 1999. 198 с.
259. Глушко М. Етнографічне районування України: стан, проблеми, завдання (за матеріалами наукових досліджень другої половини ХХ – початку ХХІ століття). *Вісник Львівського університету. Серія історія*. 2009. Вип. 44. С. 179–214.
260. Глушко М. Методика польового етнографічного дослідження: Навчальний посібник. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2008. 288 с.
261. Головка Ю. Ю. Господарство, культура та побут українців верхів'я р. Ріка: кінець ХІХ – перша половина ХХ століття. Ужгород: Закарпаття, 2004. 88 с.
262. Гошко Ю. Г. Населення українських Карпат ХV–ХVІІІ ст. Заселення. Міграція. Побут. Київ: Наукова думка, 1976. 205 с.
263. Гошко Ю., Здоровега Н., Сявавко Є. Сім'я та сімейний побут. *Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження*. Київ: Наукова думка. 1983. С. 181–193.
264. Грушевський М. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу: Матеріали з полудневої Київщини / обробив З. Кузеля. *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1906. Т. VІІІ. 220 с.
265. Грушевський М. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу: Матеріали з полудневої Київщини / обробив З. Кузеля. *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1907. Т. ІХ. 144 с.
266. Грушевський М. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу / обробив З. Кузеля. Київ: Либідь, 2006. 256 с.

267. Грушевський М., Кузеля З. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. Репр. вид. 1906 р. Київ: Інтелектуальна книга, 2017. Ч. I. 234 с.
268. Грушевський М., Кузеля З. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. Репр. вид. 1907 р. Київ: Інтелектуальна книга, 2017. Ч. II. 196 с.
269. Гузій Р., Горошко Л. Родильні звичаї та обряди на Старосамбірщині (за матеріалами польових досліджень). *Народознавчі зошити*. 2010. № 5–6. С. 611–617.
270. Гузій Р. Похоронні звичаї та обряди. *Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат у 4-х т.* Львів: ІН НАН України, 2006. Т. 2: Етнологія та мистецтвознавство. С. 569–589.
271. Гузій Р., Вархол Й., Вархол Н. Похоронні обряди. *Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження у 2-х т.* Львів: ІН НАН України, 2002. Т. 2: Духовна культура. С. 94–109.
272. Гузій Р., Вархол Н., Вархол Й., Остапик О. Весільні обряди. *Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження у 2-х т.* Львів: ІН НАН України, 2002. Т. 2: Духовна культура. С. 75–93.
273. Гура А. В. Брак и свадьба в славянской культуре: Семантика и символика. Москва: Индрик, 2012. 936 с.
274. Данилов В. Символика птиц и растений въ украинскихъ похоронныхъ причитаніяхъ. *Кіевская старина*. 1906. Т. XCIV. Ноябрь-декабрь. С. 611–628.
275. Денис (Ханас) І. Народні повір'я, звичаї і традиції при виборі імені для дитини на Опіллі. *Народознавчі зошити*. 2014. № 1. С. 48–60.
276. Жигора І. В. Архаїчні компоненти українського тексту поховального обряду: евфемістичні конструкції та усталені сполучення на позначення смерті. *Paradigm of knowledge*. 2017. № 4 (24). С. 1–17.
277. Замостяник І. Весільна обрядовість львівських міщан кінця XVI – першої половини XVII століття. *Народознавчі зошити*. 2012. № 2. С. 760–771.
278. Зашкільняк Л. Методологія історії від давнини до сучасності. Львів: ЛДУ ім. І. Франка, 1999. 224 с.

279. Здоровега Н. І. Народні звичаї та обряди. *Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження*. Київ: Наукова думка, 1983. С. 232–248.
280. Здоровега Н. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. Київ: Наукова думка, 1974. 158 с.
281. Зеленинъ Д. Древнерусскій языческій культъ “заложныхъ” покойниковъ. *Извѣстія Академіи Наукъ*. Петроград, 1917. Т. 11. Вып. 7. С. 399–414.
282. Иванова Ю. В., Котуба М. С., Красновская Н. А. Венгры. *Брак у народов Западной и Южной Европы*. Москва: Наука, 1989. С. 66–88.
283. Іваннікова Л. Монографічне дослідження родильно-обрядового фольклору [Рец.: Пісні з родин і хрестин (збірник-реконструкція із теоретичною розвідкою, коментарями, моделями ритмоструктури, показчиками) / упоряд. А. І. Іваницький; відп. ред. Г. А. Скрипник. Вінниця: Нова книга, 2013. 456 с.]. *Народознавчі зошити*. 2013. № 5. С. 941–947.
284. Ігнатенко І. Етнологія для народу. Свята, традиції, звичаї, обряди, прикмети, вірування українців. Харків: Книжковий Клуб “Клуб Сімейного Дозвілля”, 2016. 320 с.
285. Ігнатенко І. Жіноче тіло у традиційній культурі українців. Київ: Інтелектуальна книга, 2014. 264 с.
286. Ігнатенко І. Шлюбно-сімейні стосунки у традиційній культурі українців. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2017. 239 с.
287. Ігнатюк І. Поховальні звичаї та обряди на Південному Підляшші. *Фольклористичні зошити*. 2008. Вип. 11. С. 85–102.
288. Ілюстрована енциклопедія українського народу. Звичаї. Свята. Традиції / уклад. І. І. Сметана. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2014. 416 с.
289. Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. Москва: Ладомир, 2001. 335 с.
290. Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. *Сборник музея антропологи и этнографии*. Ленинград, 1929. Т. VIII. С. 152–195.

291. Кайндль Р. Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. Чернівці: Молодий буковинець, 2000. 208 с.
292. Келемен М. Петро Михайлович Світлик: Подвижник з Боржавської долини. Ужгород: Гражда, 2001. 180 с.
293. Керечанин В. М. Скарби рідного краю: Іршавщина. Ужгород: Мистецька лінія, 2007. 192 с.
294. Керечанин І. В. Гуцульське весілля у селі Богдан Рахівського району на Закарпатті (перша пол. XX ст.). *Історичні етюди: збірник наукових праць конференції*. Дніпро, 2017. Вип. 5. С. 33–35.
295. Керечанин І. В. Сімейно-родильні обряди і звичаї українців Закарпаття першої половини XX століття (за матеріалами сіл Іршавського району). *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту: матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Дослідження, збереження, відтворення та популяризація культурної спадщини”*. Ужгород, 2016. Вип. 3. С. 473–479.
296. Керечанин І. Демонічні та напівдемонічні персонажі у традиційному світогляді українців. *Актуальні питання історії: минуле і сучасність. Серія: історія. Збірник студентських наукових праць*. Ужгород, 2011. Вип. 5. С. 8–14.
297. Керечанин І. Традиційне весілля українців села Кушниця в контексті сімейної обрядовості Закарпаття (перша половина XX ст.). *Народознавчі зошити*. 2016. № 4. С. 897–905.
298. Керечанин І. Традиційне весілля українців села Кушниця Іршавського району Закарпатської області (перша половина XX ст.). *Українці й народи центрально-східної Європи: культура та історична спадщина. Збірник наукових праць на пошану професора Михайла Тиводара*. Ужгород: Карпати, 2015. С. 291–306.
299. Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі другої половини XIX – початку XX ст. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2012. 287 с.
300. Коваль-Фучило І. Традиція голосіння в похоронному ритуалі слов'ян. *Етнічна історія народів Європи*. Київ: Стилос, 1999. С. 65–68.

301. Кожолянюк О. Весільна (сватання) і календарна (Різдво) обрядовість українців, румунів і поляків Буковини. *Bukovina. Inni wśród swoich*. Warszawa – Zielona Góra – Piła, 2017. S. 297–306.

302. Кожолянюк О. Г. Календарні свята та обряди українців Буковини: семантика і символіка: монографія. Чернівці: Друк Арт, 2014. 608 с.

303. Конобродська В. Л. Поліський поховальний і поминальний обряди: Етнолінгвістичні студії. Житомир: Полісся, 2007. Т. 1. 356 с.

304. Коцан В. Похоронні обряди та звичаї на Іршавщині кінця XIX – початку XX ст. (На прикладі сіл Осій, Білки, Великий Раковець, Малий Раковець, Нижнє Болотне, Заболотне). *Історичні студії: Збірник наукових праць, з проблем давньої і середньовічної історії та етнології*. Ужгород, 2008. Вип. 2. С. 95–113.

305. Коцан В. Традиційна родильна обрядовість Великого Бичкова та його околиць у XIX – першій половині XX ст. *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту*. Ужгород, 2018. Вип. 4. С. 251–267.

306. Коцан В. Традиційне весільне вбрання Закарпаття XIX – першої половини XX ст. *Народознавчі зошити*. 2015. № 2. С. 402–413.

307. Коцан В. Традиційне народне весілля Великого Бичкова та його околиць у XIX – першій половині XX ст. *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту*. Ужгород, 2018. Вип. 5. С. 177–192.

308. Кузеля З. Українські похоронні звичаї й обряди в етнографічній літературі. Огляд студій і бібліографія. *Етнографічний збірник НТШ*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 133–202.

309. Культура і побут населення України: навчальний посібник / за ред.: В. І. Наулко, Л. Ф. Артюх, В. Ф. Горленко. Київ: Либідь, 1993. 288 с.

310. Курочкін О. Весільний звичай “удавана наречена” і його семантичні інтерпретації. *Народна творчість та етнологія*. 2012. № 4. С. 46–52.

311. Кухарюнак Т., Росінська З. Родильна обрядовість на Поліссі. *Народна творчість та етнографія*. 1985. № 6. С. 45–48.

312. Левинтон Г. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог). *Этнические стереотипы мужского и женского поведения* / под ред. А. К. Байбурина. Ленинград, 1991. С. 210–234.

313. Левіновська Л. Картографування похоронно-поминальної обрядовості на Покутті. *Вісник Прикарпатського університету. Серія: історія*. Івано-Франківськ, 2011. Вип. 20. С. 238–246.

314. Леньо П. Етнокультурні процеси в середовищі українців Мараморощини. *Народна творчість та етнографія*. 2010. № 3. С. 36–46.

315. Листова Т. А. “Нечистота” женщины (родильная и месячная) в обычаях и представлениях русского народа. *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. Москва, 1996. С. 151–174.

316. Лозинський Й. І. Українське весілля. Київ: Наукова думка, 1992. 174 с.

317. Люта І. В очікуванні немовляти: забобони, вірування і повір'я волинських матерів. *Народознавчі зошити*. 2012. № 5. С. 857–862.

318. Люта І. Звичаєво-обрядовий супровід народження дитини у волинян. *Народознавчі зошити*. 2013. № 1. С. 56–67.

319. Магас Г. Спільні мотиви та образи у голосіннях та похоронних піснях Стрийщини. *Науковий вісник УжНУ. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. Ужгород, 2011. Вип. 26. С. 94–99.

320. Маєрчик М. Душа-пташка-жінка: генеза, типологія, семантика (на матеріалі археологічних культур і етнографічних джерел). *Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу*. Київ: Критика, 2011. С. 216–261.

321. Маєрчик М. Одяг як символічне тіло (на матеріалах української традиційної культури). *Тіло в текстах культур: зб. матеріалів наук. конф.* Київ, 2003. С. 69–82.

322. Маєрчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу. Київ: Критика, 2011. 325 с.

323. Мазурок О. Лірична поема про свій народ. Передмова. *Жаткович Ю. Етнографический очерк угро-русских: комплексне видання.* Ужгород: Мистецька лінія, 2007. С. 8–60.

324. Максим В. Хліб у поховальному обряді села Старокозаче Білгород-Дністровського району Одеської області. *Матеріали до української етнології.* Київ, 2010. Вип. 9 (12). С. 166–171.

325. Малютіна І. Шлюбний вибір та шлюбний договір як гендерна соціалізація молоді у звичаєвому праві. *Народна творчість та етнографія.* 2007. № 5. С. 68–75.

326. Мандебура-Нога О. Народини: вірування, звичаї, обряди поліщуків. *Етнічна історія народів Європи.* Київ, 2002. Вип. 13. С. 46–51.

327. Мегела М. Весільний обряд на Перечинщині: минуле та сучасність. *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту.* Ужгород, 2018. Вип. 5. С. 157–176.

328. Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття). Львів: Інститут народознавства НАН України, 2006. 208 с.

329. Мовна У. Український родинний текст: воскова свічка. *Народознавчі зошити.* 2011. № 5. С. 229–336.

330. Мойсей А., Парайко К. Звичаї та обряди, пов'язані з народженням дитини в українців та румунів Сторожинецького району. *Народознавчі зошити.* 2011. № 5. С. 806–812.

331. Мушинка М. Духовна культура. Південь. *Лемківщина. Земля – люди – історія – культура* / ред. Б. О. Струмінський. Нью-Йорк – Париж – Сідней–Торонто, 1988. Т. II. С. 292–406.

332. Невская Л. Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд.* Москва: Наука, 1990. С. 135–146.

333. Несен І. І. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина XIX – XX ст.). Київ: Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій, 2005. 280 с.
334. Нидерле Л. Быт и культура древних славян. Москва: Вече, 2013. 288 с.
335. Нидерле Л. Славянские древности / ред. А. Л. Монгайт; пер. с чешск.: Т. Ковалева, М. Хозанов. Москва: Алетея, 2000. Ч. I. 592 с.
336. Німчук В. Причинки до закарпатського діалектогенезу. *Український глотогенез: матеріали Міжнародної наукової конференції*. Житомир, 2015. С. 19–38.
337. Огієнко І. Дохристиянські вірування українського народу. Київ: Обереги, 1992. 424 с.
338. Охримович В. Значение малорусских свадебных обрядов и пѣсень въ исторіи еволюції семьи. *Етнографическое обозрѣніе*. Москва, 1891. № 4. С. 44–105.
339. Павлюк С. П. Етногенеза українців: спроба теоретичної конструкції. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2006. 248 с.
340. Павлюк С. П. Словник основних понять і термінів з теорії етнології. Львів: Афіша, 2008. 256 с.
341. Павлюк С. Трансформаційні етнокультурні процеси українського порубіжжя: проблема дослідження. *Народознавчі зошити*. Львів, 2003. № 3–4. С. 385–388.
342. Панькевич І. Дасколько слов о склонюванню и писаню прозвищ. *Подкарпатска Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1926. Р. III. Ч. 5. С. 119–121.
343. Панькевич І. Кілька заміток до останку аориста в закарпатських говорах. *Записки Наукового товариства імени Шевченка*. Львів, 1925. Т. CXLI–CXLIІІ: Праці Фільольогічної секції. С. 1–5.
344. Панькевич І. Українські говори Підкарпатської Руси і сумежних областей. Прага, 1938. 550 с.

345. Пискач О. Номінація учасників поховального обряду в закарпатському говорі. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*. Ужгород, 2013. Вип. 18. С. 49–52.
346. Плотникова А. А. Посох, палка. *Славянская мифология: энциклопедический словарь*. Москва: Междунар. отношения, 2002. С. 380–381.
347. Пономарьов А. Українська етнографія: курс лекцій. Київ: Либідь, 1994. 317 с.
348. Потебня А. О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий. Москва, 1865. 310 с.
349. Потушняк Ф. М. Закарпатська українська етнографія: значення, історіографія, завдання. Проблеми та їх розрішення. *Тиводар М. П. Життя і наукові пошуки Федора Потушняка*. Ужгород, 2005. С. 163–254.
350. Праці з історії Угорської Русі / упоряд. та передм. О. С. Мазурка. Ужгород: Мистецька Лінія, 2008. 452 с.
351. Пуківський Ю. Великий піст у традиційному календарі українців історико-етнографічної Волині. *Народознавчі зошити*. 2012. № 2. С. 317–328.
352. Пуківський Ю. Традиції дошлюбного спілкування молоді у волинян (на матеріалах весняного циклу народного календаря). *Народознавчі зошити*. 2011. № 3. С. 448–455.
353. Пуківський Ю. Шлюбно-любовні мотиви у великодніх традиціях бойків. *Народна творчість та етнологія*. 2011. № 6. С. 99–106.
354. Романюк П. Піч у поліському весільному обряді. *Волинь-Житомирщина: історико-філологічний збірник з регіональних проблем*. Житомир, 1997. № 1. С. 40–44.
355. Сенько І. М. Край карпатський очима етнолога: народознавчі розвідки. Ужгород: Карпати, 2018. 176 с.
356. Сивак В., Сополіга М. Інтер'єр житла. Традиційні меблі. *Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження у 2-х т.* Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. Т. 1: Матеріальна культура. С. 278–292.

357. Сивицький М. Духовна культура. Північ. *Лемківщина. Земля – люди – історія – культура* / ред. Б. О. Струмінський. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто, 1988. Т. II. С. 102–194.

358. Симоненко И. Ф. Об историко-этнографических районах в Закарпатье. *Советская этнография*. 1958. № 4. С. 38–52.

359. Симоненко И. Ф. Пережитки патронимий и брачные отношения у украинцев Закарпатской области (Из материалов экспедиции 1946 г.). *Советская этнография*. 1947. № 1. С. 75–83.

360. Солоп Б. Житлово-господарський простір у контексті поховальної обрядовості волинян. *Збірник доповідей Другої міжнародної науково-практичної конференції у Музеї народної архітектури і побуту у Львові імені Климентія Шептицького*. Львів, 2018. С. 155–164.

361. Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков: Тип. Попова, 1881. 206 с.

362. Сумцов Н. Ф. Обрядовое употребление хлеба. Харьков, 1885. 250 с.

363. Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков: Типография М. Зильберберга, 1885. 137 с.

364. Сявавко Є. Сімейна обрядовість. *Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження*. Київ: Наукова думка, 1987. С. 302–319.

365. Талько-Гринцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. Чернигов, 1889. 54 с.

366. Таран О. Поминальна обрядовість гуцулів: традиції та сучасність (за матеріалами Верховинського району Івано-Франківської області). *Народна творчість та етнографія*. 2004. № 3. С. 74–78.

367. Тиводар М. П. Етнографічне районування українців Закарпаття (за матеріалами традиційної культури другої половини XIX – першої половини XX століття). *Саргата – Карпатика. Етнічні та історичні традиції населення Українських Карпат кінця XVIII–XX ст.* Ужгород, 1999. Вип. 6. С. 4–64.

368. Тиводар М. П. Етнографія Закарпаття: Історико-етнографічний нарис. Ужгород: Гражда, 2010. 416 с.

369. Тиводар М. П. Етнографія Закарпаття: Історико-етнографічний нарис. Ужгород: Гражда, 2017. 440 с.
370. Тиводар М. П. Етнологія: навчальний посібник. Ужгород: Гражда, 2010. 504 с.
371. Топоров В. Н. Мировое древо. *Мифы народов мира. Энциклопедия.* Москва, 1991. Т. 1. С. 398–406.
372. Топоров В. Н. Об одном классе символических текстов. *Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти В. Н. Топорова.* Москва: Индрик, 2007. С. 26–35.
373. Трумко Д. Роль кумів у родильній обрядовості. *Народознавчі зошити.* 2011. № 2. С. 332–337.
374. Українська етнологія: навчальний посібник / за ред. В. К. Борисенко. Київ: Либідь, 2007. 400 с.
375. Федака П. П. Історія етнографічного вивчення Закарпаття в українській крайовій періодиці другої половини ХІХ – першої половини ХХ ст.: монографія. Ужгород: Гражда, 2008. 200 с.
376. Федака П. П. Народна культура українців Закарпаття на сторінках періодичних видань краю 80-х років ХІХ – першої половини 40-их років ХХ ст. Ужгород: Два кольори, 2002. 112 с.
377. Фіцак І. Поховальні традиції жителів міст Прикарпаття в ХХ столітті. *Етнічна історія народів Європи.* Київ, 2008. Вип. 27. С. 89–93.
378. Франко І. Рецензія на видання: Грушевський Марко. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу: Матеріали з полудневої Київщини. *Літературний науковий вісник.* 1907. Т. 38. Кн. 5. С. 350–351.
379. Фурсова Е. Поминальная обрядность переселенцев из Белоруссии – русских старообрядцев и белоруссов в ХХ – начале ХІХ в. *Вестник археологии, антропологии и этнографии.* 2014. № 3. С. 143–149.
380. Ханас І. Українські традиції найменування дитини на Опіллі (за матеріалами церковних метрик хрещення ХІХ–ХХ ст.). *Народознавчі зошити.* 2012. № 5. С. 852–856.

381. Хібеба Н. Динаміка весільної лексики бойківських говірок Турківщини (кін. XIX – XX ст.). *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*. 2016. Вип. 21. С. 157–161.

382. Черленяк (Керечанин) І. Апотропеїчні заходи для живих та магічні дії, пов'язані зі спорядженням мерця в українців Закарпаття. *Народознавчі Зошити*. 2018. № 3. С. 662–670.

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

384. Черленяк (Керечанин) І. Пологи та звичаєво-обрядовий супровід народження дитини в українців Закарпаття кін. XIX – п. п. XX ст. *Народознавчі зошити*. 2017. № 4. С. 846–858.

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

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

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

388. Черленяк І. Атрибути та обрядодії весільного циклу на Закарпатті: семантика, семіотика та символіка. *Народознавчі зошити*. 2017. № 2. С. 380–390.
389. Черленяк І. В. Поховально-поминальні обряди українців Закарпаття кін. XIX – п. п. XX ст. *Записки історичного факультету*. Одеса: Одеський національний університет ім. І. І. Мечнікова, 2016. Вип. 27. С. 197–221.
390. Чмелик Р. Виховна функція української сім'ї в другій пол. XIX – на поч. XX ст. *Народознавчі зошити*. 1995. № 2. С. 95–99.
391. Чмелик Р. Мала українська сім'я другої половини XIX – початку XX ст. (структура і функції). Львів, 1999. 142 с.
392. Чорі Ю. Від роду до роду: Звичаєво-обрядові традиції Закарпаття. Ужгород: Вид-во В. Падяка, 2001. 168 с.
393. Чорі Ю. Звичай рідного села (Обрядово-звичаєві традиції Закарпаття). Ужгород, 1993. Ч. I. 238 с.
394. Чучка П. П. Антропонімія Закарпаття (Вступ та імена). Ужгород, 1970. 103 с.
395. Шмайда М. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини. Пряшів, 1992. 498 с.
396. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения / пер. с франц. Г. А. Гельфанд; науч. ред. А. Б. Никитин. Москва – Санкт-Петербург: Университетская книга, 1999. 356 с.
397. Яковенко Н. Вступ до історії. Київ: Критика, 2007. 375 с.
398. Янковська Ж. Відображення культу предків у родинній обрядовості українців. *Література. Фольклор. Проблеми поетики*. Київ: ВПЦ “Київський університет”, 2010. Вип. 34. С. 465–474.
399. Balassa I., Ortutay G. Magyar néprajz. Budapest: Corvina, 1979. 747 old.
400. Bartoš F. Naše děti. Jejich život v rodině, mezi sebou a v obci, jejich poesii, zábavy, hry i práce společné. Brno: J. Barvič, 1888. 310 s.
401. Bátky Zs., Györffy I., Viski K. A Magyarorság néprajza. Budapest, 1938. IV köt. 423 old.

402. John A. Sitte, *Brauch und Volksglaube in deutschen Westböhmen*. Prag, 1905. 420 s.

403. Lutskey M. *Grammatica slavo-ruthena: seu vetero-slavicae, et actu in montibus Carpathicis parvo-Russicae, ceu dialecti vigentis linguae*. Budae: Typis Reg. Universitatis Pestiensis, 1830. 176 old.

404. Marian S. F. *Nașterea la români Studiu etnografic*. București: Lito-Tipografia Carol Gobl, 1892. 441 p.

405. Moszynski K. *Kultura ludowa slowian*. Warszawa, 1967. T. II. Cz. 1. 827 s.

406. Talko-Hryncewicz J. *Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi Południowej*. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1893. 470 s.

ДИСЕРТАЦІЇ ТА АВТОРЕФЕРАТИ

407. Галько О. Шлюб і сім'я у бойків Карпат наприкінці XIX ст. – до 1939 р.: дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Київський національний університет ім. Т. Шевченка. Київ, 2004. 212 с.

408. Гузій Р. Похоронні звичаї та обряди українців Карпат (XIX-XX ст.): автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Національна академія наук України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, Інститут народознавства. Львів, 2002. 23 с.

409. Забловський А. В. Соціалізація статево-вікових груп в традиційній культурі українців другої половини XIX – початку XX ст.: дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Київський національний університет ім. Т. Шевченка. Київ, 2005. 215 с.

410. Захарченко Г. Традиційна поховальна обрядовість слов'янського населення Південно-Західної України середини XIX-XX ст.: ритуальна структура та її статево-віковий аспект: автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Національна академія наук України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. Київ, 2004. 20 с.

411. Коцан В. Традиційний народний одяг як прояв ідентичності етнографічних груп українців Закарпаття (XIX – першої половини XX ст.): дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Ужгородський національний університет. Ужгород, 2013. 412 с.

412. Леньо Т. Традиційна весільна обрядовість бойків Закарпаття середини XX – початку XXI ст.: дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Національна академія наук України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. Київ, 2015. 283 с.

413. Маєрчик М. С. Українські обряди родинного циклу крізь призму моделі переходу: автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Національна академія наук України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. Київ, 2002. 20 с.

ЕЛЕКТРОННІ РЕСУРСИ

414. Гайова Є. Дитина в традиційних звичаях і віруваннях українців Закарпаття. *Закарпаття онлайн*. 2013. URL: <http://zakarpattya.net.ua/News/116543-Dytyna-v-tradytsiinykh-zvychaiakh-i-viruvanniakh-ukraintsiv-Zakarpattia> (дата звернення: 30.03.2018).

415. Грибанич І. Весілля, весілля!.. Яким воно було колись у селі Річка на Міжгірщині. *Дзеркало Закарпаття*. 2016. URL: <http://dzerkalo-zakarpattya.com/?p=73652> (дата звернення: 21. 07. 2020).

ДОДАТКИ

Додаток 1. Список публікацій здобувачки за темою дисертації

Статті у фахових наукових виданнях:

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

Публікації, що додатково відображають результати дослідження:

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

2016. Вип. 3. С. 473–479.

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

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

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

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

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

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

Додаток 2. Відомості про апробацію результатів дослідження

Результати дисертації, її основоположні тези та висновки апробовано на засіданнях відділу історичної етнології Інституту народознавства НАН України, а також на сесіях Наукового товариства імені Шевченка (Секція етнографії та фольклористики):

1. XXVIII сесія НТШ, приурочена до 100-річчя української революції, 525-річчя українського козацтва, 200-річчя з дня народження Миколи Костомарова, 100-річчя з дня народження Юрія Гошка (Львів, 2017);

2. XXIX сесія НТШ, приурочена до 100-річчя проголошення Західно-Української Народної Республіки та до 145-річчя заснування НТШ (Львів, 2018);

3. XXX наукова сесія НТШ (Львів, 2019).

Апробацію дослідження здійснено на наукових конференціях, таких як:

1. Міжнародна науково-практична конференція “Дослідження, збереження, відтворення та популяризація культурної спадщини”, присвячена 45-річчю Закарпатського музею народної архітектури та побуту (Ужгород, 2015);

2. X Буковинська ювілейна міжнародна історико-краєзнавча конференція (Чернівці, 2015);

3. V Міжнародна наукова конференція “Етнічна культура в глобалізованому світі” (Одеса, 2015);

4. VI Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених “Етнічна культура в глобалізованому світі” (Одеса, 2016);

5. Міжрегіональна наукова конференція “Другі Наддніпрянські наукові читання: актуальні проблеми історії, археології та етнології” (Дніпро, 2016);

6. VII Міжнародна наукова конференція “Одеські етнографічні читання. Кодима: історія і культура порубіжжя східної і західної цивілізацій” (Одеса, 2016);

7. VI Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених “Етнічна культура в глобалізованому світі” (Одеса, 2016);

8. XI Буковинська міжнародна історико-краєзнавча конференція, присвячена 100-річчю Української національної революції (Чернівці, 2017);

9. Етнографічні читання “Збереження та популяризація культурної спадщини” (Ужгород, 2017);

10. Друга міжнародна науково-практична конференція у Музеї народної архітектури і побуту імені Климентія Шептицького: “Проблеми збереження і популяризації культурної спадщини: виклики та можливості” (Львів, 2018);

11. IX Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених “Етнічна культура в глобалізованому світі”, присвячена 25-річчю заснування кафедри археології та етнології України (Одеса, 2018);

12. Міжнародна науково-практична конференція “Буковина і Україна разом: 100 річчя Буковинського народного віча” (Чернівці, 2018);

13. Міжнародна науково-практична конференція “Музей як науковий, культурно-освітній та комунікативний простір”, присвячена 50-річчю Закарпатського музею народної архітектури та побуту (Ужгород, 2020).

У вересні 2019 р. дисертантка була однією із співорганізаторів українсько-польського проекту “Lokalna pamięć na granicach karpackich światów”, присвяченого усній історії (oral history), який відбувався за європейською програмою обміну Erasmus+.

По темі дисертації 2 липня 2020 р. дано обширне інтерв'ю словацькому радіо “Лем. фм”.

Додаток 3. Словник вживаних діалектизмів

- ❖ Ђбó – але.
- ❖ Ђвать, вать – або.
- ❖ Ђдьўв – гармата.
- ❖ Айбó – але.
- ❖ Ђйно – так.
- ❖ Акацв́а – акація.
- ❖ Алдомáш – мого́рич.
- ❖ Ану́шика – ану.
- ❖ Ђнцушок – костюмчик.
- ❖ Ацц́як – отак.
- ❖ Ач́ий – невже, ачей.
- ❖ Бўзьўвно – напевно.
- ❖ Бўлше, бўлш – б́льше.
- ❖ Ба́бинець – дитина баби-повитухи.
- ❖ Ба́бити – процес відвідування і допомоги породіллі повитухою.
- ❖ Ба́бка – бабуся.
- ❖ Ба́бов – бабаою.
- ❖ Ба́вити, песту́нчити, до́йчити – няньчити.
- ❖ Ба́витися – гратися.
- ❖ Баві́ля, песту́нка, до́йчи́ля – нянька.
- ❖ Бавкы́ – забави, ігри, іграшки.
- ❖ Ба́жити – хотітися.
- ❖ Ба́лиць – сувій білого полотна.
- ❖ Балтинќа – гуцульський топірець.
- ❖ Банова́ти – шкодувати, тужити.
- ❖ Бараші́вник – головний сват у воловецьких бойків.
- ❖ Барвінкаші́ – діти, що ходили по барвінок.
- ❖ Ба́ртка, клюва́ка, соки́рчина – оздоблений святковий гуцульський топірець.
- ❖ Ба́сы – контрабас.
- ❖ Ба́тичко / ма́точка, нана́шко / нана́шка, тата́йко / тата́йка, кр́есный / кр́есна – хрещені батьки.
- ❖ Бе́белы, польо́вка, перепі́лка – розкладна колиска.
- ❖ Бельч́ів – колиска.
- ❖ Бирі́в – сільський староста.
- ❖ Бирві́нок – барвінок.
- ❖ Бі́ти по рука́х – закріплювати згоду рукостисканням (фразеологізм).

- ❖ Білі́ло, бі́лові́ня, примі́тка – бі́ла ху́стка.
- ❖ Бі́лоє – бі́ле.
- ❖ Бі́ляві́на – бі́ловоло́са дівчи́на.
- ❖ Бі́чи – бі́гти.
- ❖ Блю́до – ми́ска.
- ❖ Бо́бик – стате́вий орга́н хло́пчика.
- ❖ Бовча́злаш, про́щі – проща́льний ли́ст.
- ❖ Богáтый – ба́гатий.
- ❖ Богда́й – дай Бо́же.
- ❖ Бо́гу ду́шу у́дда́ти, предста́витися на Бо́жий су́д, пúти на пра́ведний су́д, пúти у зúмлю, пúти на то́т сві́т, переселі́тися на то́т сві́т, попроща́тися из сим сві́том, заспа́ти наві́кы, заспа́ти ві́чним сном, упо́вісти а́мінь, у́джі́ти сво́є, проши́рити (кому́сь), ду́ба врі́зати, ду́ба да́ти, упоко́йитися, спо́чити, сконáти, мину́тися, у́дйі́ти, кúнчитися, ка́пнути, кон́ці у́дда́ти, фі́ркнути, у́не́стися, у́гину́ти, изгýбнути, здо́хнути, слі́зтися, закові́знути, зако́чани́ти, закусі́ти зу́бы, ве́ричи ко́пытами, задрáти ла́бы, про́стерти ко́чолі, ву́стертися, ско́пытитися – щодо лексеми “померти”.
- ❖ Богáрда – вели́ка коро́на з ткани́ни та штучни́х кві́тів.
- ❖ Богрі́йда, покрі́йда, фарго́ва, мі́ртус – букетик, бутоньє́рка.
- ❖ Божі́тися – дава́ти кля́тву на Є́вангелі́ї.
- ❖ Бо́жі́ня, божба́ – о́бряд скла́дання кля́тви.
- ❖ Бо́жий крі́ж – бо́жий хре́ст.
- ❖ Бо́йку – Бо́же.
- ❖ Боля́чкы – хвороби́ за́галом або ко́нкретно ра́к.
- ❖ Бо́мбушка, бро́щівка – шпи́лька.
- ❖ Босорка́ня, бо́сур – ві́дьма.
- ❖ Босорку́н – ві́дьмак
- ❖ Бра́ти яму́ – ко́пати моги́лу.
- ❖ Бры́тватися – го́литися.
- ❖ Бу́бка, пелéнча, ля́лька, бабо́вка – немовля.
- ❖ Будé – бу́де.
- ❖ Будеме́ – бу́демо.
- ❖ Буду́ – бу́ду.
- ❖ Бу́збок – леле́ка.
- ❖ Бу́лі, крúмплі́, кро́мплі, кумпі́те́ры, рі́па, гарбу́зы, гарбу́дзы – карто́пля.
- ❖ Бы – би́.
- ❖ Бы́ти – бу́ти.
- ❖ Бы́ти бідо́в – бу́ти у ва́жкому ста́ні.
- ❖ Бы́ти газдо́м у хýжи – ста́ршувати у сі́м’ї.

- ❖ Бых, бы м – би я.
- ❖ В ню – у неї.
- ❖ Вѣтарь, ѓлтар – вѣтар.
- ❖ Вѣтця – батька.
- ❖ Вѣця – вѣця.
- ❖ Ва́дитися – сваритися.
- ❖ Валѓвшный – здатний.
- ❖ Ва́луба – стіл для тіла мерця.
- ❖ Вар – узвар.
- ❖ Ва́ріха, ва́рюха – ополоник.
- ❖ Ва́ровати – берегти.
- ❖ Ва́сілик – базилік.
- ❖ Ва́тра – вогонь.
- ❖ Велико́нный, Петро́вка, Богоро́дичный, Пили́повиць – річні пости.
- ❖ Ве́рета, ви́рія, пла́хта, віла́х – простиня.
- ❖ Ве́речи – кинути.
- ❖ Ве́речися у ... – вдатись у ..., бути схожим на ...
- ❖ Весѓло, весѓлоѓ – веселе.
- ❖ Вже́нитися – оженитись.
- ❖ Взы́ти – узяти.
- ❖ Взы́тиси – взятися, причепитися, вчепитися.
- ❖ Ви́від, ви́вод, ви́води́ни, ву́вадки, ви́вудки, увѓжоватися, овожі́ня, оводі́тися, ви́відкы́ – назви обряду ви́води́н.
- ❖ Ви́діти / ви́діти, ви́дів – бачити, бачив.
- ❖ Вими́тувати – викидати.
- ❖ Ви́реди – ви́ряджа́ння.
- ❖ Ви́рѓвина – Ви́рховина.
- ❖ Ви́рьба – верба.
- ❖ Ви́дзнак – знак.
- ❖ Ви́дсві́чованя, би́ти лопаткы́ – ритуальні забави після поминальної вечері у бойків.
- ❖ Ви́дти – звідти.
- ❖ Ви́купити – викупити.
- ❖ Ви́нці – вінки.
- ❖ Ви́нча́льный кум, пе́ршый кум, пе́ршый дру́жба – старший свідок на весіллі.
- ❖ Ви́нчані кум та кума – перша пара свідків на гуцульському весіллі, зазвичай одружені люди, але не подружжя.
- ❖ Ви́нчанкы, ви́нчиньи, прися́га – обряд вінчання.
- ❖ Ви́пити – випити.

- ❖ Ві́правити – вирівняти, виправити.
- ❖ Ві́руву – вірую.
- ❖ Ві́сватана – засватана.
- ❖ Ві́сіти – висіти.
- ❖ Ві́так – відтак, потім.
- ❖ Ві́тер – параліч.
- ❖ Ві́шавуть – вішають.
- ❖ Вкажі́ – скажи.
- ❖ Вкльика́ти, ставати наколо́нки – ставати навколо́шки.
- ❖ Вовку́н – вовкулака.
- ❖ Водо́в – водою.
- ❖ Во́йсько, ба́нда, буя́ри – дружина молодого.
- ❖ Вон – геть, надвір.
- ❖ Вонков́ий – той, що надворі.
- ❖ Ворожі́ля – знахарка.
- ❖ Впі́тися – напитись, сп’яніти.
- ❖ Впо́знати – упізнати.
- ❖ Вректі́ – зурочити.
- ❖ Всну́ти – заснути.
- ❖ Всокоті́тися – уберегтись.
- ❖ Всьі́в – усій.
- ❖ Вте́рти – витерти.
- ❖ Вто, ото́, тото́, йсе, ісе́ – то, те, це.
- ❖ Ву́вернутый – вивернутий.
- ❖ Ву́жити – вижити.
- ❖ Ву́йти, у́йти – вийти.
- ❖ Ву́йчина, у́йна – дружина материного брата.
- ❖ Ву́мести – вимести.
- ❖ Вші́ткий – увесь.
- ❖ Вы – ви.
- ❖ Выд, уд – від.
- ❖ Выда́ють – віддають.
- ❖ Выдка́зування молодых, удпро́шування, прика́зовання ві́нків чи про́щів – обрядові вибачення, подяка родині та отримання настанов на сімейне життя.
- ❖ Ві́зюр – вікно.
- ❖ Вызві́дини, узві́дини, відозна́вання, перезнавкы́, у́дзнавы, загва́рины – вивідини, один із передвесільних етапів.
- ❖ Гі́нний / гідний / порзны́й динь – скромний день.

- ❖ Гадкува́ти – слідкувати.
- ❖ Ганьбі́тися – соромитись.
- ❖ Гата́р – межа між населеними пунктами.
- ❖ Гаті́кошар – кошик, що брався на плечі.
- ❖ Га́чник – чоловічий пояс.
- ❖ Гва́рити – говорити.
- ❖ Гво́здик, гві́зд, клі́ниць – цвях.
- ❖ Герті́ка – туберкульоз.
- ❖ Гет – геть.
- ❖ Ги, йик – як, ніж.
- ❖ Ги́бы – ніби, якби.
- ❖ Гійда́ти – колисати.
- ❖ Гіє – треба.
- ❖ Гла́вноє – головне.
- ❖ Гля́дати – шукати.
- ❖ Гна́ти – розпухати і текти (йдеться про мертве тіло).
- ❖ Го – його.
- ❖ Гові́ня – піст.
- ❖ Говоримé – говоримо.
- ❖ Говорю́чий – говіркий.
- ❖ Го́ден, го́нна, го́нно – він / вона / воно може.
- ❖ Го́діна, го́діночка – сонячна погода.
- ❖ Го́динка, часі́вник – годинник.
- ❖ Году́ля – молоко.
- ❖ Голово́в – головою.
- ❖ Голузо́чка – вітка.
- ❖ Гоні́рний – знатний, гоноровий.
- ❖ Го́нноподь, старо́ста – староста.
- ❖ Горі́ – вгору, вверх.
- ❖ Горні́ць – каструля.
- ❖ Горня́, го́рци – кружка.
- ❖ Горо́діна – огорожа.
- ❖ Го́рці – каструлі.
- ❖ Гості́на – спільне частування, бенкет, наготовлені страви.
- ❖ Го́ститися – бенкетувати, брати участь у бенкеті.
- ❖ Го́стьїв – гостей.
- ❖ Грі́б, гру́б – могила.
- ❖ Грі́б, дере́вище, де́рево, дере́вце, дубові́на, тру́на, ла́да, копорші́в, корпоші́в, покоршу́в, копірші́в, домові́на – труна.

- ❖ Грѝм, грóмик – грім.
- ❖ Гра́вут – грають.
- ❖ Грань – розжарені вуглики з печі.
- ❖ Гро́ши – грошей.
- ❖ Грызотня́ – сварки.
- ❖ Гуда́кы, ба́нда – весільні музики.
- ❖ Гу́ня, гу́нча, পে́тек – верхній плечовий зимовий одяг із овечої вовни.
- ❖ Гускы́, коси́ці, ві́нки, віно́чки, го́лубці, вінкоплéти, заво́дини, загра́ванкы, загу́дованкы – обрядовий вечір напередодні весілля.
- ❖ Гу́слі – скрипка.
- ❖ Густи́, гусля́ти – грати.
- ❖ Гуш – м'ясо.
- ❖ Газдѝство – господарство.
- ❖ Га́зда – господар.
- ❖ Газдо́ваня – господарювання.
- ❖ Га́зды – господарі.
- ❖ Газды́ня – господиня.
- ❖ Гали́ба – носилки для труни.
- ❖ Га́ті, надра́гы, порткі́, пачма́гы, нагави́ці – штани.
- ❖ Геренда́, селéмено – сволок, балка.
- ❖ Го́лд – міра земельної площі, що становить 0, 57 га.
- ❖ Го́мбиці – гудзики.
- ❖ Грі́з – манна каша.
- ❖ Гу́лька, конть – скручене в пучок волосся.
- ❖ Гу́тта – інфаркт, інсульт або удушення димом.
- ❖ Даву́ть – дають.
- ❖ Да́же – навіть.
- ❖ Да́ко – хтось, дехто.
- ❖ Да́ле – далі, надалі.
- ❖ Дамé – дамо.
- ❖ Дара́б, дара́бчик – шматок, шматочок, кусень.
- ❖ Дари́щина – обдаровування родини молодого родиною молодої.
- ❖ Даро́ваня, даро́ванка, скла́дчина, скла́дованка, змі́тованка, скла́дка, ме́танка – обрядове обдаровування.
- ❖ Дау́ть – дають.
- ❖ Дваду́шник – людина, що має дві душі.
- ❖ Де ся діє – де подінеться.
- ❖ Дев'ятисі́л – відкасник безстебловий.
- ❖ Де́ца – 100 грам.

- ❖ Дзі́ндзиць – бурулька.
- ❖ Дзя́ма – молочний бульйон.
- ❖ Диві́ти, диві́тиси, ні́кати, здрі́ти, позира́ти – дивитися.
- ❖ Динце́ – дно.
- ❖ Дись – десь.
- ❖ Дівка, дьѝ́вка – дівчина.
- ❖ Ді́вков – дівчиною.
- ❖ Ді́вочка – дівчинка.
- ❖ Ді́вочки́ – дівчатка.
- ❖ Ді́твак – дитина.
- ❖ Ді́ті – дітей.
- ❖ Ді́ти – подіти.
- ❖ Ді́тина зыйшла́ / изыйшла́ / збі́гла / зі́рвалася – стався викидень.
- ❖ Ді́ті́на ся найшла́ – щодо народження дитини.
- ❖ Ді́ті́на, ді́ті́нка – дитина, дитинка.
- ❖ Ді́ті́нський – дитячий.
- ❖ Ді́тинча́ – дитинча.
- ❖ Дне – дня.
- ❖ Дне́шний – нинішній.
- ❖ Дні́к – день.
- ❖ До у́змерку – до сутінків.
- ❖ До у́мре – лиш помре.
- ❖ До́броє – добре.
- ❖ До́быва́ня – останній час.
- ❖ До́бы́ти – дочекати.
- ❖ До́вга́ня – довга домоткана біла вишивана сорочка.
- ❖ До́вкола – кругом.
- ❖ До́га́н – тютюн.
- ❖ До́кїть, до́кї – доки.
- ❖ Докину́тися – доторкнутись.
- ❖ До́льї́ – вниз.
- ❖ До́мї́, до́му́, до́мі́, до́мі́в, до́му́ка, до́ма – додому.
- ❖ До́мї́ство – дім.
- ❖ До́ра – освячений у церкві хліб.
- ❖ До́ста – вдосталь, достатньо.
- ❖ До́судити – вирішити.
- ❖ До́ті – доти.
- ❖ До́ходить – вистачає.
- ❖ До́хтор – лікар.

- ❖ До́щка – дошка.
- ❖ Дра́ти – дерти.
- ❖ Дриві́тня – господарська будівля для зберігання дров.
- ❖ Дру́гой – друге, інше.
- ❖ Дружбова́ти, дружба́рити – бути дружбою на весіллі.
- ❖ Дружбо́ве – весільні дружби.
- ❖ Дру́жчити – бути дружною на весіллі.
- ❖ Дру́т – дріт.
- ❖ Дрыва́ – дрова.
- ❖ Ду́рно – безоплатно, задурно.
- ❖ Дурни́й – дурний.
- ❖ Ду́ти в гу́слі – залишитись ні з чим (фразеологізм).
- ❖ Дуфло́ваний – подвійний.
- ❖ Ду́хїв – духів.
- ❖ Ды́ханя – дихання.
- ❖ Дьо́логы – великі сани.
- ❖ Дья́вїл, нечи́стий, анці́яш, дідко, чорт, дяг, фрац – диявол.
- ❖ Дяс, жуло́ба – траур.
- ❖ Дясува́ти – бути жалобі.
- ❖ Ерсти́ти – хрестити.
- ❖ Є на мі́ні, цвіт прийшов, гості до ня прийшли́, двирі на ня впáli, свій час має, має на со́бі, має праня́, хвора – про менструацію.
- ❖ Єнна́, єннóв, єннó – одна, однією, одне.
- ❖ Жа́ловати – жаліти.
- ❖ Жеб – кишень.
- ❖ Жеболóвка, шири́ночка, шну́флик, фусті́нка – носовичок.
- ❖ Живе срі́бло – ртуть.
- ❖ Живóт – життя.
- ❖ Жи́є – живе.
- ❖ Жовко́вина, пі́рстїнь – обручка.
- ❖ Жо́на – жінка.
- ❖ За прости́бих – за упокій душі померлого.
- ❖ Забы́ти – забути.
- ❖ Завгу́рити – розважити.
- ❖ Заві́ти – сповити.
- ❖ Заві́сы, паві́зы, паві́зи – церковні хоругви.
- ❖ Завийи́зувати хату – починати будувати.
- ❖ Завчасу́ – заздалегідь.
- ❖ За́давка – дифтерія.

- ❖ Заїгрованя, затанцьовуваня – обряд короткого затанцьовування з молодими, вінками чи весільним знаменням.
- ❖ Заїгровати, затанцьовувати – щодо короткого танцю з молодими / кураго́вом, вінками.
- ❖ Зака́зувати – забороняти.
- ❖ Закапча́ти, зашпунька́ти, защїнка́ти – зачепити, засті́гнути.
- ❖ За́ки – поки.
- ❖ Закла́дувати – консервувати.
- ❖ Закля́стися – бути проклятим.
- ❖ Зако́візнути – замерзнути, померти.
- ❖ Зако́равитися – впертися.
- ❖ Заку́тина – кут.
- ❖ Запаскі́ – традиційний гуцульський жіночий одяг нижньої половини тіла.
- ❖ За́плітка – коса.
- ❖ Зарва́тися – провалитись.
- ❖ Зарі́нок – місцевість біля річки чи потічка, що часто затоплюється.
- ❖ Засипа́ти, всипа́ти – заливати, наливати.
- ❖ Заста́вник – чоловік, котрий носив весільне знамення (“за́ставу”) у лемків.
- ❖ За́тканий – закритий.
- ❖ За́тычка – кришечка.
- ❖ Затя́гла – зав’язала.
- ❖ Збі́гля, збі́глиньї, стра́тча, зми́тча, віды́шля – втрачена дитина.
- ❖ Зваря́ти – золити одяг, прати із золою.
- ❖ Зва́чі – ті, хто запрошує на весілля.
- ❖ Зверхни́на – сметана.
- ❖ Зві́дати, зві́дувати, проси́тися – питатися.
- ❖ Зві́зда – зірка.
- ❖ Зві́р – потік.
- ❖ Звона́рь – особа, котра дзвонить у церковні дзвони.
- ❖ Звык, сохта́ш – звичай.
- ❖ Здо́йме – зніме.
- ❖ Здо́ровоє – здорове.
- ❖ Здру́чували – зіштовхувати.
- ❖ Зелено́й – зелене.
- ❖ Ззя́бну́ти – переохолодитися, змерзнути.
- ❖ Зима́ – гарячка.
- ❖ Зи́мля, зимлі́ця – земля.
- ❖ Зи́мо зелє́ный, бляшанкы́, трушпа́нок, фрішма́н, пудспа́нок, крішпа́н – самшит.

- ❖ Злагодити – приготувати.
- ❖ Злівки – обряд умивання повитухи та породіллі перед пологами.
- ❖ Злѳги – пологи.
- ❖ Злый – злий.
- ❖ Змітувати – скидувати.
- ❖ Зна́вуть – знають.
- ❖ Значіти – позначати.
- ❖ Золотѳя – золоті (у фольклорі).
- ❖ Зоувіця – сестра чоловіка.
- ❖ И – і.
- ❖ Ид – до.
- ❖ Идемѳ, йдемѳ, идѳмо – йдемо.
- ❖ Идѳт – йдуть.
- ❖ Из – із.
- ❖ Из німа – з ними.
- ❖ Издѳльї – внизу.
- ❖ Изкажѳное – розбите.
- ❖ Илиї – таїнство Єлеопомазання.
- ❖ Им, м – я (займенникова словоформа І особи однини).
- ❖ Има́тися, їма́тися – братися, ловитися, чіплятися.
- ❖ Имі́тися – зловитися.
- ❖ Имня́ – ім’я.
- ❖ Їнак – інакше.
- ❖ Їпиря – шовковиця.
- ❖ Їппен – са́ме, точно.
- ❖ Їстинный – рідний.
- ❖ Ись, ис, сь, с – ти (займенникова словоформа ІІ особи однини).
- ❖ Иті́ – йти.
- ❖ Иті́ сво́йым сѳдом – йти своїм заслуженим шляхом (фразеологізм).
- ❖ Їця – міра ваги, що становить 3 кг.
- ❖ Ишли́ – йшли.
- ❖ Ізі́сти, їзі́сти – з’їсти.
- ❖ Ї́сти – їсти.
- ❖ І́ – ї́.
- ❖ Їѳв / юї чоловік – її чоловік.
- ❖ Їѳв, їв, юї – її.
- ❖ Їой, юї – ой.
- ❖ Їойкати – голосити, плакати.

- ❖ Йти в лишанкѣ – залишати чоловіка, повертаючись до батьків (фразеологізм).
- ❖ Йти у сільський уряд божити, йти до нотаріша, йти у канцелярню, йти на женітву – реєструвати шлюб у сільській управі.
- ❖ Кїлькї – скільки.
- ❖ Кїнчитися – закінчитись.
- ❖ Каждѣй – кожен.
- ❖ Камай скорше – якнайскоріше.
- ❖ Камаратка – подруга.
- ❖ Кампец, кампец-долóврес, амба-крѣшка, аминь, конїць, усьо, душа го лишїла, свїчка му догорїла, склали му рѣкы – щодо моменту смерті.
- ❖ Канчїв – графін.
- ❖ Капѣра, лїса, лїска, ворóтниця, ворїтця, порта – ворота, ворїтця.
- ❖ Капчури – вовняні шкарпетки.
- ❖ Карїка – коло.
- ❖ Катѣна – солдат.
- ❖ Кафтїзма – кафизма.
- ❖ Кваснѣ – кисле.
- ❖ Керечѣн – різдвяний хлїб у бойків.
- ❖ Керт, горóдиць, загорóдиць – городчик.
- ❖ Кертїця – кріт.
- ❖ Кїгнути – тягнути.
- ❖ Кїрбаль – храмове свято.
- ❖ Кирнїця – криниця.
- ❖ Кисилїця – рідка страва з вївсаного борошна чи крупи.
- ❖ Кистеман, кистемѣн, ширїнка, ширїнка, фѣстка, хѣстя, платїна – хустка.
- ❖ Кить, кїть, кець, аш, йикшo, раз – якщо.
- ❖ Клáсти на гáзди – сприяти у формуванні господарства молодїй сїм'ї (фразеологізм).
- ❖ Клепáч – молоток.
- ❖ Клїть – комора.
- ❖ Клóцкати – клацати.
- ❖ Клóча – повіслю.
- ❖ Кминянка – кминовий суп.
- ❖ Ко, тко – хто.
- ❖ Кобѣ – якби.
- ❖ Кóвдош – калїка, жебрак.
- ❖ Когѣт – півень.
- ❖ Кой – коли.

- ❖ Колáч – на Гуцульщині обрядовий хліб з діркою посередині, що випікався для кумів на “колáчини”, а також на весілля, похорон. Назва побутувала також у лемків та перечинсько-березнянських долинян. У боржавських долинян “колач” – це солодка випічка.
- ❖ Колáчики – солодке печиво.
- ❖ Колáчини – обряд, що проводився на Гуцульщині через 10-20 років після народження дитини, і полягав у віддяченні кумам за “кріжму”.
- ❖ Кóливо – ритуальна поминальна страва.
- ❖ Колóдиця – навісний замок.
- ❖ Колóпні – коноплі.
- ❖ Кóлька – пневмонія.
- ❖ Команішты – комуністи.
- ❖ Комáшня, комáшльи, комáшні, горячіна, посвітини – післяпоховальні поминальні ритуали.
- ❖ Комітёт – сільська управа.
- ❖ Кóнат – конає, помирає.
- ❖ Коніць – кінець.
- ❖ Кóньїв – коней.
- ❖ Кóпыл, кóполиць, копыльчúк, жалівник, самóсівча – позашлюбна дитина.
- ❖ Корéла – холера.
- ❖ Корúна – назва весільного вінка у лемків.
- ❖ Кóрч – куц.
- ❖ Корч íмать – судоми.
- ❖ Корча́га – велика скляна посудина, обплетена лозою із одним або двома вушками для зберігання горілки та вина.
- ❖ Косіця, косічка, чичка – квітка.
- ❖ Косма́тый – пелехатий.
- ❖ Кось – хтось.
- ❖ Котрúв – котрій.
- ❖ Котро́є – котре.
- ❖ Коці́бки – ніжки.
- ❖ Кочáн – качан.
- ❖ Кочі́га – бричка.
- ❖ Кочóлі – ковзани.
- ❖ Коша́рка, коша́рик – кошик.
- ❖ Красно́ – гарно.
- ❖ Кра́сний – красивий.
- ❖ Криволабо́є – кривоноге.
- ❖ Кривы́й та́ниць – обрядовий танець у лемків.

- ❖ Кри́жма – крижмо.
- ❖ Криса́ня, крыса́ня, ка́лап, клеба́н, клеба́ня, клеба́нка – чоловічий капелюх.
- ❖ Кров заля́ла – стався інсульт.
- ❖ Крови́ця – кров.
- ❖ Кро́зі – через.
- ❖ Кро́сна – ткацький верстат.
- ❖ Кру́мплі то́птані, бу́лі то́птані, бу́лі то́вчині, бу́лі мня́цкані, рі́па мийцка́на, кру́мплі ми́шині, кро́мплі то́птані, кро́мплі да́вліні, гарбу́зы коло́чині, гарбу́дзы да́вліні, кро́мплі коло́чині, кро́мплі мня́цкані, кумпі́те́ры ми́шані, рі́па тро́ще́на, рі́па те́рта, рі́па то́вкана, рі́па ми́шана, рі́па-ми́шанка, рі́па коло́че́на, ту́рт кру́мплі – картопляне пюре.
- ❖ Куды́ – куди.
- ❖ Ку́жіль – куделя.
- ❖ Кума́тися – ставати кумами.
- ❖ Ку́мити– кумувати.
- ❖ Куми́ць – кумець.
- ❖ Кумо́ве – куми.
- ❖ Кумовша́к, нести́ кумі́ їсти́, нести́ пону́ды, ити́ на зубо́к – звичай відвідування породіллі кумами.
- ❖ Ку́піль – купання.
- ❖ Купу́вуть – купують.
- ❖ Кураго́в / кураго́вля / кураго́вця / кіраго́в, веуфі́й бот, пра́порчик, за́става, дере́вце – назви весільного знамення на Закарпатті.
- ❖ Куха́рський та́ниць – танець весільних кухарок.
- ❖ Кі́ватися – торкатись, чіпати.
- ❖ Ла́бы – ноги.
- ❖ Ла́йбик, бу́нда, візі́тка – жакет.
- ❖ Ла́комитись – жадібно чогось хотіти.
- ❖ Ластови́ця – ластівка.
- ❖ Ла́ткати – співати весільні пісні.
- ❖ Ла́шка – вермішель.
- ❖ Ла́яти, ла́ти, кля́сти – клясти.
- ❖ Ле́веш, по́ливка, ю́шка – курячий бульйон.
- ❖ Ле́гінь – молодий хлопець.
- ❖ Ле́два – ледве.
- ❖ Ле́квар – повидло.
- ❖ Лем – лиш.
- ❖ Леп – бруд.
- ❖ Лечи́, лячі́ – лягти.

- ❖ Ліпнути до ся – липнути один до одного.
- ❖ Личіти – рахувати.
- ❖ Лишіць – туберкульоз.
- ❖ Лівák, лівáчка – шульга.
- ❖ Лішієш – лишаєш.
- ❖ Лопыцкы́, лопаткы́, лопатковáтися, лопáтка, чефа́гы, шійкы, чо́пта, гу́рі, лубка́ біти, вприві́д, опрові́д, приві́д, віроста́ш, оприві́дя, уприві́дя, приве́дьи, приві́льи, сві́чення – назви щодо сидіння та забав біля померлого.
- ❖ Лупінкы́, піро́скубы, вовно́скубы, пряткы́ – збори у сільських хатах, пов’язані із виконанням певних робіт.
- ❖ Любі́моє – улюблене.
- ❖ Лю́биться – подобається.
- ❖ Любый́ – будь-який.
- ❖ Люді́ – людей.
- ❖ Мйль – міль.
- ❖ Май – більше, най (найвищий ступінь порівняння).
- ❖ Майменшый́ – найменший.
- ❖ Мали́нький – маленький.
- ❖ Ма́линько – трошки.
- ❖ Ма́ло – трохи.
- ❖ Марá – носилки для труни. Також Мара це богиня смерті.
- ❖ Маржі́на, ма́рга – худоба.
- ❖ Ма́сть – тваринний жир.
- ❖ Ма́тірь, ма́ті – мати.
- ❖ Ма́точчині – діти хрещених між собою.
- ❖ Мацу́р – кіт.
- ❖ Ма́чка – кішка.
- ❖ Ме́жи – між.
- ❖ Ме́ньоссоньта́нц, вукру́чуваний, шоро́вый, га́йнала, рядо́вый, хустко́вый, прода́жньый, круче́ньый молоді́чин, рі́бізлі-таниць, ме́нь, чепі́ць, прода́єся молода, зо́лотый, молоді́чый, молоді́чин / оддани́чин / выддани́чин та́ниць – танець молодої.
- ❖ Ме́тати – кидати.
- ❖ Ме́чу, ме́че, меч, ме́чте – кидаю, кидає, кидай, кидайте.
- ❖ Ми, мі, мі́ні – мені.
- ❖ Мину́та – хвилина.
- ❖ Мирт́ва во́да – вода, у якій мили померлого.
- ❖ Мирт́виць, мриць, мерлі́ць, у́мертвый, поку́йник, мирт́вый, помéршый, по́кійний, небі́жчик, небу́г, небу́щик – померлий.

- ❖ Мирцьови – мерцеві.
- ❖ Мізілнік – мізинець.
- ❖ Мін'янки, богрийдóвання – обряд заручин.
- ❖ Мірка – планка з розмірами тіла мерця.
- ❖ Місце, місто, гніздó – плацента.
- ❖ Міша́ють – мішають.
- ❖ Мла́ка – заболочена ділянка землі.
- ❖ Мнов – мною.
- ❖ Мнóго – багато.
- ❖ Мнясн́іці – період від Водохреща (Водощів) до Великого посту.
- ❖ Мня́со – м'ясо.
- ❖ Мож – можна.
- ❖ Молода́, молоді́ця, мла́да, на́речена, па́ні-молода́, кнѣи́гінѣ, ме́ньассо́нь – наречена.
- ❖ Молоді́ця – ще одна назва малої хустки у бойків.
- ❖ Молоді́чина вичі́ря, оддани́чина вичі́ря – наїдки, що привозились для гостей молодого від молодої.
- ❖ Молоді́, молодя́та, молоді́нята, на́речені – наречені.
- ❖ Молодо́е – молоде.
- ❖ Молод́ий, жени́х, мла́дый, на́речений, па́ні-молоді́й, кнѣи́зь, ви́легінь – наречений.
- ❖ Молодя́тум – молодим.
- ❖ Мо́туз, мотузóк – мотузка.
- ❖ Моты́ка – мотика, сапа.
- ❖ Мо́цний – сильний, міцний.
- ❖ Му – йому.
- ❖ Му носі́ти – носитиму.
- ❖ Муй – мій.
- ❖ Му́сай – треба, обов'язково.
- ❖ Мы – ми.
- ❖ Мы́дло – мило.
- ❖ Мы́тися – умиватися.
- ❖ Мы́тя – ритуал умивання молодих у турянських долинян, бойків та лемків.
- ❖ Мы́ши – миші.
- ❖ На бирві́нок – по барвінок.
- ❖ На віді́к – у інше село.
- ❖ На відлі́ – тильною стороною долоні.
- ❖ На дня́х, на тих чесо́х, на ро́стряску, скоро розлу́читься / розтрясе́ся – про жінку, котрій прийшов час народжувати.

- ❖ На міні – на мені.
- ❖ На ньїв – ній.
- ❖ На по́ле – у поле.
- ❖ Набу́тки – тривалі застілля.
- ❖ На́віру – за усною домовленістю, у громадянському шлюбі.
- ❖ Навну́вати – набриднути.
- ❖ Надіва́ти, убирати – одягати.
- ❖ На́діятися – надіятись.
- ❖ На́ємный – найманий.
- ❖ На́жився до́ста, набідува́вся неба́жчик, дуже́ бідо́в був, кільки́ рокы́ уві́н уже у зимлі – щодо згадки про покійного.
- ❖ Наигра́тися – натанцюватися.
- ❖ На́ївся – наївся.
- ❖ Най – нехай.
- ❖ Найбу́льше, майбу́льше – найбільше.
- ❖ На́йти собі ко́пыла, у пла́ті си прине́сти – народити позашлюбну дитину (фразеологізми).
- ❖ На́каз, ка́заня – проповідь.
- ❖ Накига́ти – натягати, взувати.
- ❖ Налаже́ный – підготовлений, приготовлений.
- ❖ Наохте́ма – назавжди.
- ❖ На́пїсно – зі всіма пісними стравами.
- ❖ Напу́дитися – злякатись.
- ❖ На́пусто – ні для кого.
- ❖ На́раз – одразу.
- ❖ На́ремно – раптово.
- ❖ На́робы, на́рубы – навиворіт.
- ❖ Наса́жувати (квочку) – садити на яйця.
- ❖ На́скоро – швидко.
- ❖ На́чинка, бога́ч – кукурудзяний пиріг.
- ❖ На́шшо – навіщо.
- ❖ На́яті – найняти.
- ❖ Неба́жчик / неба́жка, небу́г / небо́га, прощї́н / прощє́на бы, прощї́н / прощє́на най бу́де, ца́рство му / йїв небє́сноє, най з Бо́гом спочі́вають, най Бог дасть ле́гко душі́ – фрази при згадуванні покійного.
- ❖ Невоба́вки – незабаром.
- ❖ Не́воя – епіле́сія.
- ❖ Не́го – нього.
- ❖ Нена́роком – ненавмисно.

- ❖ Непочáта вода – набрана до сходу сонця.
- ❖ Нéсти, нюс – нести, ніс.
- ❖ Нéхарь – безлад.
- ❖ Нє – ні.
- ❖ Ни – не.
- ❖ Ни валóвшно, ни гíнно, ни слóбýнно – не слід, не можна.
- ❖ Ни впоношáвучи – не хвалячись.
- ❖ Ни мати мóци – не мати сили.
- ❖ Ни сувíтно, ни я́ло – не бажано.
- ❖ Нíгда – ніколи.
- ❖ Нигдé – ніде.
- ❖ Нидóпуск, провiрка на докумéнты – обрядова зустріч молодого на воротах у нареченої.
- ❖ Ниé – нема.
- ❖ Низахíдньює мiсто – місце, де де ніхто не ходить.
- ❖ Никó, ниткó – ніхто.
- ❖ Никóму – нікому.
- ❖ Никúды – нікуди.
- ❖ Нич – нічого.
- ❖ Нíгде – немає де, нема місця.
- ❖ Нímый – персонаж на весіллі марамороських долинян.
- ❖ Ніт – ні.
- ❖ Но – ну.
- ❖ Нова вáтра – заново розпалений вогонь.
- ❖ Нóвта – мелодія.
- ❖ Нóгы – ноги.
- ❖ Нóдьвüвфiй, кiшвüвфiй – великий та малий староста на угорському весіллі.
- ❖ Нотáріш – нотаріус.
- ❖ Нýнiшнýй, нiшнýй – сьогоднішній.
- ❖ Ньóсойoассóнь – сваха, одружена жінка, родичка молодого на угорському весіллі.
- ❖ Ня, тя – мене, тебе.
- ❖ Няньo, нянькo, ньiньo, ньiнькo, отiць – батько.
- ❖ Обзóры, бзóри, взóры, обзóрини, обзéранці, дóговори, умовiны, дола́жованкы, óбзеры, пiч позирáти, пiч обзeрáти, пeцарi, пeц позирáти, пeц вáжити, углiни, позéраня углiв – оглядини.
- ❖ Обiдиць – обiдець.
- ❖ Óбращик–образочок.

- ❖ Обру́с, обруся́ – рушник.
- ❖ Обша́ря – обійстя.
- ❖ Обы́, обі́, вбы́, жебы́, жеби, шобы́ – щоб, щоби, аби.
- ❖ Обыйти́ – обійти.
- ❖ О́гүрок – огірок.
- ❖ Огíнь – вогонь.
- ❖ О́голоскы, о́повіді, огла́ски, огла́шки, вуго́лоскы, по́голоскі – триразові оголошення священника про шлюб.
- ❖ Огру́бнути – завагітніти.
- ❖ Однесу́т – віднесуть.
- ❖ Олѝй – олія.
- ❖ Оло́янити – змащувати олією.
- ❖ Оні́ – вони.
- ❖ Ослу́н – спеціальна конструкція для тіла мерця.
- ❖ О́строє – гостре.
- ❖ Отпусті́ти – пробачити, простити, відпустити.
- ❖ О́чка – очі.
- ❖ Ош, же – що.
- ❖ Ошийник – комірець.
- ❖ Ощѝнкы́, обшѝнкы́ – застілля наступного дня після “щіня”.
- ❖ О́щипок – вівсяний чи житній бездріжджовий хліб.
- ❖ П’єц – піч.
- ❖ Пѝбра́тися – одружитися.
- ❖ Пѝвлі́тра, пувлі́тра – півлітрова пляшка горілки.
- ❖ Пѝд, пуд – горище.
- ❖ Пѝдеш – підеш.
- ❖ Пѝзня́тко – дитина, яку народила мати немолодого віку.
- ❖ Пѝп, пуп, паноте́ць – священник.
- ❖ Пѝснѝй / пуснѝй динь – пісний день.
- ❖ Пѝті́ – піти.
- ❖ Пѝшло́ – пішло.
- ❖ Па́взина, чу́ва, руді́на, ворі́на, ля́ця – легка колода, що клалась на воротах перед зустріччю молодого.
- ❖ Паворо́зя, паворо́зьи – повзучі стебла рослин.
- ❖ Падеме́нт – підлога.
- ❖ Пак – потім, частка для підсилення емоції або просто слово-паразит.
- ❖ Паленя́та – варене дрібно нарізане тісто.
- ❖ Па́линка / па́линочка, па́лінка, варѝнка, зорѝвка, горѝвка – горілка.
- ❖ Па́мнять – пам’ять.

- ❖ Панахіда – поминальний ритуальний хліб.
- ❖ Пáнтлики, пáнклики, лeнтý, лeнти – стрічки.
- ❖ Панцакі – ячмінна каша.
- ❖ Парадічка – помідор.
- ❖ Парáдна, парáдошка, кікошка – доглянута, гарно одягнена дівчина.
- ❖ Парастас – ритуальна миска з зерном чи мукою, трьома яйцями і свічкою.
- ❖ Пáрна, зáголовок, парню́х – подушка.
- ❖ Парні́нка, парнюшо́к, пері́нчя – конверт.
- ❖ Парова́ти, нала́джувати, лади́ти, шори́ти, пі́хторити, рі́хтува́ти, спі́ховати – готувати.
- ❖ Па́ру – кілька.
- ❖ Паскунні́ти – ставати негарним, гіршати.
- ❖ Паску́нный – негарний.
- ❖ Пасу́ля дзьо́бачка – заправлена квасоля.
- ❖ Пацю́ркі, пацюо́рькі – намистинки.
- ❖ Пе́кне – дуже.
- ❖ Пелeнкý – пелюшки.
- ❖ Пе́рвый – перший.
- ❖ Перебача́ти – вибачати.
- ❖ Перека́зувати дары́, робі́ти пере́казы – оголошувати, кому що дарується.
- ❖ Перепу́дитися – перелкатися.
- ❖ Перестас – ритуальна страва на Гуцульщині.
- ❖ Пе́рец, круче́ник, верче́ник, віни́ць, у́паленик, даруни́к, кола́ч, мідяник, дірка́вець, кра́йчун – весільний обрядовий хліб.
- ❖ Пе́рст, перста́ – палець, пальці.
- ❖ Петелькы́ – плетена із петель сумка.
- ❖ Пе́теч – скарлатина.
- ❖ Пец – піч.
- ❖ Пили́ньи – стружка.
- ❖ Пилува́тися – поспішати.
- ❖ Пі́ля – біля.
- ❖ Пі́сана – оздоблена.
- ❖ Підхі́дка, зведе́нця, зве́ласьи, скопи́личисьи, приспа́лася – про покритку.
- ❖ Пі́ловіна, гимб́ліньи – стружка.
- ❖ Пі́па – люлька.
- ❖ Пі́слань, пу́слань – частина посагу, що везеться молодій.
- ❖ Пі́стрігы – ластовиння.
- ❖ Пі́сый – кирпич

- ❖ Піціцький – маленький.
- ❖ Плат, шурц, катран – фартух.
- ❖ Платічко – сукенка.
- ❖ Платянкы, фусиклі, капці – онучі.
- ❖ Плахта – тканина, простирадло.
- ❖ Плачкі – наймані плакальниці.
- ❖ Плекати – годували грудьми.
- ❖ Плекачка – жінка, що годує грудьми.
- ❖ Плїчі – плечі.
- ❖ Плодовітой – плодovите.
- ❖ Плóфонт, плафóн, повáла – стеля.
- ❖ Плювати собі на рóзум – жаліти за своїм вчинком чи рішенням (фразеологізм).
- ❖ Поведéся – пощастить.
- ❖ Повівач, уповівач, повуйник – двохметрова стрічка для сповивання дитини.
- ❖ Пóвкреме – окремо.
- ❖ Пóгáр, погáрчик, погарча – чарка, чарочка.
- ❖ Погрібáти – хоронити.
- ❖ Пóддес – принесені з собою продукти.
- ❖ Подкúмки – всі учасники гостини з приводу хрещення дитини.
- ❖ Пожалі́тися – отримати опік кропивою.
- ❖ Позлі́тка – позолота.
- ❖ Пой – ходи.
- ❖ Поки́увати – легенько торкатися / трусити / колисати.
- ❖ Пóкласти – поставити.
- ❖ Покрúвчик – ковдрочка.
- ❖ Покрóвиць – домоткана доріжка.
- ❖ Полі́г – косовиця.
- ❖ Полюбі́тися – сподобатись.
- ❖ Помастіти, ўмастити – забруднити.
- ❖ Попúвночи – після опівночі.
- ❖ Попа́сти – потрапити.
- ❖ Пóправкы, поправчиня́та, поправча́та, поміванки, поміванці, по́глады, по́гостинкы, ўдгосткы, відгóщованя, відгостки, поглóдини, посвальбóваня, пропо́ї, ушúнкы, обшúнкы, перéгрызкы, полока́ти зубы, їсти кúрицю, кúриця, кумська́ гостина, кухáрський динь, кúхарська, відві́дини, колачини, віссагівнак, цукі́погар – післявесільні обряди.
- ❖ Попрі́га – перець.

- ❖ Попуд – похід.
- ❖ Поріг – поріг.
- ❖ Пора́диця – порада.
- ❖ По́ранок, фры́штик – сніданок.
- ❖ Поры́док – порядок, лад.
- ❖ Послі́днєє целова́ніє – останній обряд прощання з мерцем.
- ❖ Послі́дньый – останній.
- ❖ Посту́йный – постійний.
- ❖ По́старший – поважного віку.
- ❖ Постелі́ня – те, чим застеляли труну всередині.
- ❖ Пості́лка – дитяче ліжечко.
- ❖ По́стіль – ліжко.
- ❖ Поті́хи, помáлы – помалу.
- ❖ По́туги, вже ї бо́літ, дає юй сили, роди найшли́, роди нагрýнули – щодо перейм.
- ❖ По́тята – птахи.
- ❖ Почті́, почті́ – майже.
- ❖ Прѹмкнѹти – проковтнути.
- ❖ Прапа́ння – зникнення.
- ❖ Прида́нка – помічниця старости на лемківському весіллі.
- ❖ Приданці́, придáни, про́йці, про́йці, про́йці – батьки та гості нареченої, що привозити її посаг.
- ❖ Прийті́ до сі́лы – одужати.
- ❖ Припара́жувати – прикрашати.
- ❖ Прі́тятий – відрізаний.
- ❖ Прі́яти – прийняти.
- ❖ Прові́рятися у до́ктора – пройти медичний огляд.
- ❖ Прокльо́ны – прокляття.
- ❖ Проши́рити – зробити ширше.
- ❖ Прóщі – ритуальні вибачення та прохання благословення від родини перед вінчанням.
- ❖ Пру́бивати – пробивати, проколювати.
- ❖ Пря́тати, прýтати – ховати, хоронити.
- ❖ Псавты́ря, псалты́ря, псалты́ря, савты́ря, савты́ря – обряд читання Псалтиря.
- ❖ Пуд – під.
- ❖ Пудни́мати – піднімати.
- ❖ Пудпи́рати – підпирати.
- ❖ Пудтя́гнути – підтягнути.

- ❖ Пудхы́жа, торна́ц – ганок.
- ❖ Пу́жати – лякати.
- ❖ Пу́стый – порожній.
- ❖ Пу́ть – дорога.
- ❖ Пушла́ – пішла.
- ❖ Пуща́ти – пускати.
- ❖ Пчо́лы – бджоли.
- ❖ Руйто́ванка – квітчаста хустка з бахромою.
- ❖ Ру́тла, лу́тра – драбина.
- ❖ Ру́чна, роко́віна, годова́, годови́на – поминальна вечеря через рік після смерті.
- ❖ Ру́ща – хмиз.
- ❖ Ра́дїсть – радість.
- ❖ Ра́достники – люди, що йшли по молоду в селах долини р. Тур'я.
- ❖ Рака́ш, во́рох – купа.
- ❖ Ранту́х – широкий відрізок домотканого полотна, прикрашений вишивкою, квітами та барвінком, атрибут нареченої-гуцулки.
- ❖ Ра́тота – омлет.
- ❖ Рева́ти – плакати.
- ❖ Ревлі́вый – плаксивий.
- ❖ Ре́клик – піджак.
- ❖ Репля́ча – реп'яхи.
- ❖ Ріхтува́ти – лагодити.
- ❖ Рішка́ша – рис.
- ❖ Робі́тний, шіко́вний, чи́тавий, всти́жний, поря́нний – роботящий.
- ❖ Ро́дити – народжувати.
- ❖ Роді́лька, роді́льниця, роді́льи, ро́жениця, полу́жкыня – породілля.
- ❖ Роже́ный – народжений.
- ❖ Роз'яза́ти – розв'язати.
- ❖ Розма́рінка – розмарин.
- ❖ Розме́ртися у сірцю – померти посвареними.
- ❖ Розпа́да́ться – розпадається.
- ❖ Розпи́вання кураго́влі – обряд руйнування весільного знамення.
- ❖ Ро́йти, ро́йты – бахрома, тороки.
- ❖ Рокота́н – вид пританцювання в ритуальних обходженнях стола у гуцулів.
- ❖ Роужа́нкы – жінки, котрі щоденно моляться у церкві Рожанець.
- ❖ Руба́ти бирві́нок – вживається у значенні різати.
- ❖ Руд – дишло.

- ❖ Рудинкы́ – перкладини, кілки.
- ❖ Ружа́ниць, пацю́рькы́ – Вервиця.
- ❖ Ружа́тый – квітчастий.
- ❖ Ру́кы – руки.
- ❖ Румба́нчик – ромашка лікарська.
- ❖ Ру́на – скручена у валик вовна із однієї вівці.
- ❖ Ру́но – рівно.
- ❖ Руче́кы – ручечки.
- ❖ Ручни́к – рушник.
- ❖ Ру́шатися – рухатися.
- ❖ Ряба́й – строкатий.
- ❖ Ря́нда, ря́ндочка – клаптик тканини, ганчірка.
- ❖ Ря́шенка, дупло́ванка – парадна хустка у лемків.
- ❖ Самба́й – самий.
- ❖ Сара́ка – бідолаха.
- ❖ Сважа́тися, ва́дитися, грі́зтися – сваритися.
- ❖ Свайба́ня ма́ті – мати молодого чи молоді.
- ❖ Свайба́нний ня́нбо – батько молодого чи молоді.
- ❖ Сва́льба, сва́дьба, сва́йба, весе́ля / весе́льї – весілля.
- ❖ Сва́льбаши́, весе́льні, сва́льбо́ві / свайба́нні люди – усі весільні гості.
- ❖ Сва́льбува́ти – справляти весілля.
- ❖ Сва́тїв – сватів.
- ❖ Свата́нкы́, світа́нкы́, сва́тьба, йти у сва́ти, сло́во, спро́сины, то́кма – сватання.
- ❖ Свата́чі – свати.
- ❖ Сва́шкы́ – голосисті жінки, що співали весільні пісні.
- ❖ Світо́ва́ти – жити на світі.
- ❖ Сво́йив, сво́йым – своєю, своїм.
- ❖ Се́гелет – кут.
- ❖ Се́ї, си́ї – цієї.
- ❖ Семача́, семак, семачо́к, сі́мчик – недоношена, народжена на сьомому місяці вагітності, дитина.
- ❖ Се́рег – посеред.
- ❖ Серенчли́вий – щасливий.
- ❖ Си – собі.
- ❖ Си ни го́діт – не годиться.
- ❖ Сі́лува́ти – припрошувати.
- ❖ Сильи́ти – нанизувати.
- ❖ Сись / сесь, сесі́ – цей, ці.

- ❖ Сі́льська баба, ва́рмидська баба, валáльська баба, жі́нська баба, повивáльна баба, породі́льна баба, поро́дна баба, повивáля, гі́бабка, баба присяжна́, баба, бабка, баба, що ді́ти кі́гне / берé – повитуха.
- ❖ Сі́мміся́чно́й – семиміся́чне.
- ❖ Сіра́к – сукня́на куртка у лемків.
- ❖ Скаме́ніти – стати каменем.
- ❖ Ска́рідуватися – гидува́ти.
- ❖ Скля́нка – пляшка.
- ❖ Сколо́мійка – коломийка, що співа́ється під час чолові́чого танцю́ у селах верхі́в'я річки Боржава. Також назва само́го танцю́.
- ❖ Скопи́ць – дере́в'яна ді́йниця.
- ❖ Ско́рше – швидше.
- ❖ Ско́рий – швидкий, скорий.
- ❖ Сла́бий, сла́бый – хворий, слабкий.
- ❖ Слабува́ти – хворіти.
- ❖ Сли́знутися, прапа́сти – щезнути.
- ❖ Сме́ртив – смертю.
- ❖ Сме́ртив па́хне, уже є на сме́рті, уже є на до́быва́нню, уже му три дні з ни́шньым, там уже ни довгі́ дні, дуже заго́лесів, бо́лить го пуд сми́рть, уже му сми́рть за ухом, є́ннів но́гов на т́ім сві́ті, сту́пив на тот сві́т, туды́ ся напра́вив, уже му лиш туды́, зби́рається на тот сві́т, ні́кать на тот сві́т, че́кають благо́ї сме́рті, ви́дить собі́ шири́ню, нич из ньо́го, никуды́шньый, блуді́ть, ду́же є́ бідо́в, ко́нат, ні́ко́ ся вже ни на́діє, а, уже Ілі́й му був, уже́ му нич ни по́може, туй ді́да ни бу́де ні́якого, там уже ні́є живо́та, ско́ро му удмі́рявуть два мі́тры – що́до поняття́ “смерте́льно хворий”.
- ❖ Смі́рть, сме́ртойка – сме́рть.
- ❖ Смі́ховáти – насмі́хатися.
- ❖ Собо́в – собою́.
- ❖ Сока́чка, кі́харька – ку́харка.
- ❖ Сокоти́ти, вартува́ти – охоро́няти.
- ❖ Сокоти́тися – бере́гтися.
- ❖ Сокруши́ти – зни́щити.
- ❖ Со́марський ка́шиль – ко́клюш.
- ❖ Сороко́ва, сороко́віна – помина́льна ве́черя на сороко́вий пі́сля сме́рті де́нь.
- ❖ Сорочка́, чопа́к, ша́пча – оболонка, у я́кій наро́джувалась дитина.
- ❖ Сорочка́ші – компа́нія молодого́, що при́ходила за сорочко́ю до молодо́ї.
- ❖ Сорочка́ші, шоро́чини – обря́довий похі́д за сорочко́ю.
- ❖ Сохра́нь Бо́же – Бо́же боро́ни.

- ❖ Сохтува́ти – мати звичку.
- ❖ Спѳва́ти – співати
- ❖ Спанѳ́й – сон.
- ❖ Спѳ́ред – перед, поперед.
- ❖ Спечі́ – спекти.
- ❖ Спѳ́ванка, спѳ́ванка – пісня.
- ❖ Спѳ́жѳв – дзвіночок.
- ❖ Спрѳ́сті – просто так, без діла.
- ❖ Ссажа́ти – висаджувати.
- ❖ Стѳ́л – стіл.
- ❖ Стѳ́льці – стільці.
- ❖ Ста́ра дѳ́вка – дѳ́вчина, що вчасно не вийшла заміж.
- ❖ Ста́ра, свѳ́кра – свекруха.
- ❖ Ста́ршина – батьки.
- ❖ Стра́тити – втратити, загубити.
- ❖ Стрі́чи – стригти.
- ❖ Стрі́титися – зустрітись.
- ❖ Стру́к тингірі́ці – качан кукурудзи.
- ❖ Стру́нка – пліт.
- ❖ Стру́чя – качани кукурудзи.
- ❖ Стры́й – брат батька.
- ❖ Стры́йна, стры́на – дружина батькового брата.
- ❖ Студенова́тый – прохолодний.
- ❖ Студѳ́ное, гото́ве, засты́лоє, заковѳ́зле, закованѳ́ле, задубѳ́ле, ги до́щка, ги дуб, ги коча́н, ги дзѳ́ндзиць, ги кѳ́стка, як ка́мінь, як глина, ме́рша, здыхля́к, зды́хиль – щодо стану мертвого тіла.
- ❖ Студѳ́ный – холодний.
- ❖ Сту́дінь – холод.
- ❖ Сту́йня, сту́дня – колодязь.
- ❖ Су́дина – посуд.
- ❖ Сукѳ́тися – битися, тертися.
- ❖ Су́кня, каба́т – спідниця.
- ❖ Сусі́к – шафа із речами на випадок смерті.
- ❖ Сѳѳ́в – цѳй.
- ❖ Сѳме, смо – ми (займенникова словоформа І особи множини).
- ❖ Сѳте – ви (займенникова словоформа ІІ особи множини).
- ❖ Ся – частка, що вживається як окремо перед, так і разом з дієсловом.
- ❖ Ся ми́не – минеться, закінчиться.
- ❖ Ся у́ддала́ – вийшла заміж.

- ❖ Ся, си, сьи – енклітики, займенникові словоформи.
- ❖ Сяті́лко – кропило.
- ❖ Сятый – святий.
- ❖ Та пак так – то так.
- ❖ Тадé – вживається як заперечення.
- ❖ Тай, и – та, і.
- ❖ Та́йстра, тайстри́на – торба, торбина.
- ❖ Та́кий, тако́є – такий, таке.
- ❖ Та́шка – сумка.
- ❖ Тв́йй – твій.
- ❖ Творі́тися – звертати увагу.
- ❖ Те́лек – земля.
- ❖ Теметѹ́в, теметѹ́в, тинитѹ́в, тын, кіріті́ш, цвóнтарь, цы́нтарь, цві́нтарь – кладовище.
- ❖ Темно́ты – темні місця.
- ❖ Ти, ті – тобі.
- ❖ Тилибі́нькати – швидко дзвонити у дзвони.
- ❖ Тингірі́ця, киндірі́ця, мелай – кукурудза.
- ❖ Типі́р, типі́рь – тепер.
- ❖ Ті́рня – терни.
- ❖ Ті́ло пода́єся – дається згинати.
- ❖ Ті́фус – черевний тиф.
- ❖ Тобóв – тобою.
- ❖ Товды́, тогды́, тыды́й – тоді.
- ❖ То́вста, нилéгка, негіверна, ва́жна, тягѹ́тна, у тяжі́, у тяжисти, потяготі́ла, зайшла у тяготу́, берéмenna, у по́ложеню, ни сама́, ни сама́ собóв, тѹ́жка, тѹ́гoтна, огры́дна, наді́жна, трѹ́дна, гру́ба, самодрѹ́га, тяжка́, черевáта, кілюха́та, те́ршна, з бе́мбехом, така, ги горá – вагітна.
- ❖ Токмі́тися – торгуватися.
- ❖ Топáнки, топáнкы – черевики.
- ❖ Тот – той.
- ❖ Тот / тамто́т / дру́гий / іншый сві́т – потойбі́ччя.
- ❖ Тотá, тоту́ – та, ту.
- ❖ Тоты́, тоті́ – ті.
- ❖ Тра́фитися – трапитися.
- ❖ Трі́мся – тримайся.
- ❖ Трі́бный – здатний, роботящий.
- ❖ Тру́бити – сигналізувати.
- ❖ Трупа́рня – корито для миття померлого.

- ❖ Туды – туди.
- ❖ Туй, ту – тут.
- ❖ Ты – ти.
- ❖ Ты́ждінь – тиждень.
- ❖ Тыжньова́, тижньо́вина – поминальна вечеря на дев'ятий після смерті день.
- ❖ Тяжко́с – важке.
- ❖ Тя́мити – пам'ятати.
- ❖ У клу́бах – у боках.
- ❖ У ма́льй час – скоро.
- ❖ У мо́йюм – у моєму.
- ❖ Ўбавити – позабавляти.
- ❖ Убе́ру, уберу́т – одягну, одягнуть.
- ❖ Убира́ти – вибирати.
- ❖ Убле́нність, примо́вність – комунікабельність.
- ❖ Увѝн / вун, она́, оно́ – він, вона, воно.
- ❖ Ўвести – вивести.
- ❖ Уві́ваниць – традиційний танець долинян верхньої течії річки Боржава.
- ❖ Увичі́рі, ве́чур – ввечері.
- ❖ Уганя́ти – виганяти
- ❖ Ўгол – кут.
- ❖ Удбира́ти – відбирати.
- ❖ Удбі́тися – відбитися.
- ❖ Удго́рі, горі – уверх.
- ❖ Уддава́тися – виходити заміж.
- ❖ Удда́ніця, відда́ніця – дівчина на виданні.
- ❖ Удда́ти – віддати.
- ❖ Ўдерти – видряпати.
- ❖ Уджи́ти – віджити.
- ❖ Уді́виць, вдові́ць – вдівець.
- ❖ Ўділити – виділити.
- ❖ Удкла́дати – відкладати.
- ❖ Ўдкладкы, дѝкладкы, до́кладкы, глайк – визначення весільної дати.
- ❖ Удкончі́ти, удкѝнчі́ти, кѝнчі́ти – відправити.
- ❖ Ўдмачкы йзі́ли мачкы́ – нічого не вийшло (фразеологізм).
- ❖ Удмі́ряти – відміряти.
- ❖ Удмо́лити – відмолити.
- ❖ Удму́чити – відмучити.
- ❖ Ўдовба́ти – видовбати.
- ❖ Удрѝ́к – відрік.

- ❖ Удріка́ти – відрікати.
- ❖ Удспі́вати – відспівати.
- ❖ Удйі́ти – відійти.
- ❖ У́єдно, в'́єдно – разом.
- ❖ У́же го удспі́вали, у́же му уддзвони́ло, у́же го ўправи́ли, у́же го спря́тали, ни доче́кав Великонне / Рі́здва, ни бу́де вже па́ску їсти, ни бу́де вже бу́лі сади́ти, ни бу́де вже стру́чя лама́ти, тот уже удроби́в / удходи́в / ізі́в / удму́чив сво́є, то́му вже нич ни тре́ба – щодо факту поховання.
- ❖ У́же ни бу́де люди́ наїда́ти, ни бу́де вже зеле́ну топта́ти, давно́ му там бу́ло бы́ти, давно́ му бу́ло здо́хнути – зневажливо щодо поняття “помер”.
- ❖ Узі́мі – взмку.
- ❖ Ў́йко – брат матері.
- ❖ Ука́зати – показати.
- ❖ Укли́кати – виголошувати.
- ❖ Укосі́чений – уквітчаний.
- ❖ Ў́лиці, вичі́рніці, вичуркы́, фаша́нки – форми громадського дозвілля.
- ❖ Ў́лляти – вилити.
- ❖ Улля́ти – налити.
- ❖ Уме́лла – померла.
- ❖ Уме́рати – помирати.
- ❖ Уме́рщина – майно, що залишилось після мерця.
- ❖ Ў́нести – винести.
- ❖ Уніа́ты – греко-католики.
- ❖ Ў́ннити – вийняти, дістати.
- ❖ Уночі́ – вночі.
- ❖ Уп'́ят – знову.
- ❖ Ў́пав – випав.
- ❖ Упала́чка – дерев'яна миска.
- ❖ Уплеті́ньи – весільна зачіска молодої-гуцулки.
- ❖ Упові́сти – сказати.
- ❖ Ў́позератися – вдивлятися.
- ❖ Упо́лунне – опівдні.
- ❖ Ў́правити – провести.
- ❖ Управля́ти – проводити.
- ❖ Упрові́д, пруві́д, опрові́д, впрові́д, упрогу́д, хова́ня, по́гріб, по́грїб – похорон.
- ❖ Упстава́лося – залишалося.
- ❖ Упы́рь – опир.

- ❖ Уро́дила, розтря́слася, розро́дилася, розлучи́лася, розста́лася – щодо стану жінки після пологів.
- ❖ Уро́дити, вро́дити – народити.
- ❖ Урозу́мітися – набратися розуму.
- ❖ Уро́ки, уро́кы – зурочення.
- ❖ У́стрілити – вистрілити.
- ❖ Усьо́ – все.
- ❖ Утво́ряти, отво́ряти – відкривати, відчиняти.
- ❖ Уте́рати – витирати.
- ❖ Утско́чити – відскочити.
- ❖ Учи́нити – зробити.
- ❖ Ушива́ти – вишивати.
- ❖ Уши́тко, вши́тко – усе.
- ❖ Фю́рганок – тюль.
- ❖ Файні́ти – кращати.
- ❖ Фа́йный, чи́ношный – гарний.
- ❖ Фа́мілія, фа́йта, родина́, рудина́ – родина.
- ❖ Фа́нky – пампушки.
- ❖ Фа́ра – господарство священника.
- ❖ Фиде́лка – кришка від каструлі.
- ❖ Фійса, ба́лта – сокира.
- ❖ Фист – досить, дуже.
- ❖ Фі́гли – жарти.
- ❖ Фі́глярный – жартівник.
- ❖ Флуя́ра, фрі́лка – флейта.
- ❖ Фу́ркати – різко вилити.
- ❖ Фу́рт – постійно.
- ❖ Хі́тарь, га́тар – межа.
- ❖ Ха́рити, пора́йти – прибирати.
- ❖ Ха́ща – ліс.
- ❖ Хлі́біць – хлібчик.
- ❖ Хлоп – чоловік.
- ❖ Хло́пиць, хло́пец, хлопчи́ще – хлопець.
- ❖ Хо́зяйственное – господарське.
- ❖ Хосновати – використовувати.
- ❖ Хоть-яко́й – будь-який.
- ❖ Хре́сник, похре́сник, кресну́виць, фі́н, філі́н, фі́йін – хрещеник.
- ❖ Хре́сники – хрещені діти.
- ❖ Хре́щик – хрестик.

- ❖ Хрі́сня, крѣ́сня – похресник.
- ❖ Христі́ны, кристі́ни, кщі́ны, ерщі́ня – хрещення.
- ❖ Хті́ти – хотіти.
- ❖ Хы́жа, хі́жа – хата.
- ❖ Хыжнѣ́ – усі, хто разом живе у одній хаті.
- ❖ Церкѣ́внѣ́к, церку́нѣ́к – паламар.
- ❖ Ци – чи.
- ❖ Ци ни хро́мі – обрядовий танець молодих у гуцулів.
- ❖ Цирѣ́за, фла́йбас – олівець.
- ❖ Ці́вка – пічна труба.
- ❖ Ці́мболы – цимбали.
- ❖ Ці́мбора́шкы – подруги.
- ❖ Ці́мборы́ – друзі.
- ❖ Ці́фрѣ́ваний – оздоблений.
- ❖ Цѣ́ркаты́ся – стукатися.
- ❖ Цѣ́цлик – пустушка.
- ❖ Цѣ́йцька – груди.
- ❖ Цѣ́тка – крапля.
- ❖ Ча́д – сажа.
- ❖ Ча́ллѣ́на – дизентерія.
- ❖ Ча́ллѣ́ный, червѣ́ный – червоний.
- ❖ Ча́снѣ́к – часник.
- ❖ Ча́сть, ві́но, прѣ́данѣ́с – посаг.
- ❖ Ча́ті́на – хвойна гілочка.
- ❖ Чепа́к, чѣ́піць – чепець.
- ❖ Черва́к – черв'як.
- ❖ Червотѣ́к – середина трухлявого дерева, проїденого черв'яком.
- ❖ Че́сто́ваний – поважний.
- ❖ Че́сту́вати, че́сто́вати – поважати.
- ❖ Чѣ́лядь, лю́де – люди.
- ❖ Чѣ́ля́нник – чоловік, людина.
- ❖ Чѣ́ні́ти, пра́вити – робити.
- ❖ Чѣ́р – мамалига.
- ❖ Чѣ́рѣ́к – фурункул.
- ❖ Чѣ́сто́к бо́жый – нібито.
- ❖ Чѣ́стьѣ́й – справжній, викапаний.
- ❖ Чѣ́таво – багато.
- ❖ Чѣ́та́лны́кы – люди, котрі читають “Псалтир”.

- ❖ Чіпча́ня, молоді́чання, чіпко́вання, чіпча́ти мла́ду, чіпкова́ти молоду, контя́ти молоду́, розши́ване па́ні-молодо́ї – обряд зняття вінка та завиття у хустку.
- ❖ Чі́я – чия.
- ❖ Чорно́та – чорна одежа.
- ❖ Чорны́я – чорні (у фольклорі).
- ❖ Чорту́в тано́к – перший танець молодої з друзками та батьком у турянських долинян.
- ❖ Шали́ндра – шарф.
- ❖ Ша́тя, шма́тя, цу́ря, цу́ндря, пла́тя, ря́ндя, о́дінь, уба́рня, лу́дина – одяг.
- ❖ Швакну́ти – вкрасти.
- ❖ Шестине́ділка, полі́жкия, полі́жниця, полі́жкіня – породілля до сорокового дня.
- ❖ Шестине́дільська по́стіль – ліжко породілля.
- ❖ Ши́гиры-ми́гиры – ні туди ні сюди.
- ❖ Шла́єр – фата.
- ❖ Шо́вгор – дядько.
- ❖ Шовго́рія – братова жінка, жінка дружининого брата.
- ❖ Шо́вдарь – копчений свинячий окіст.
- ❖ Шоро́вка, поселу́ниця – та, що ходить по сусідах і по селу.
- ❖ Шось, шос, што́сь – щось.
- ❖ Шпа́рга – мотузка.
- ❖ Шпаці́рюва́ти, шпа́рити – швидко йти.
- ❖ Шта́мплик – 10-15 грамова чарка.
- ❖ Шта́ції – зупинки похоронної процесії для читання “Єва́нгелія”.
- ❖ Штри́мфлі – шкарпетки.
- ❖ Штру́гли, кны́ші, до́вгі, закру́чованці, ха́лы кы́шлині, ба́ники, рййте́ші, ру́доші, завива́ні, кы́слі, завива́ники, кривля́ники – солодкі рулети з різною начинкою.
- ❖ Шшо, што – що.
- ❖ Щаслі́вое – щасливе.
- ❖ Щаслі́ві – щасливі.
- ❖ Ши́, и́ші – ще.
- ❖ Ши́ць – вроджена хвороба, схожа на астму.
- ❖ Щі́ня, е́рщїни, ирщі́ня – гостина з приводу хрещення дитини.
- ❖ Язати – зав’язувати.
- ❖ Яі́чко – яйце.
- ❖ Якы́й, яко́є – який, яке.
- ❖ Яма́ші, гроба́рі, копа́ші – копачі могил.

Додаток 4. Етнографічні квестіонари авторки

Етнографічний питальник з теми:

“Родильна обрядовість Закарпаття кін. XIX - п. п. XX ст.”

1. Як ставились до вагітної жінки?
2. Як її називали? Які евфемізми (слова-замінники) використовували на позначення вагітності (“товста”, “груба”, “тяжка”)?
3. Які прикмети слугували для виявлення вагітності?
4. Як у народі визначали стать майбутнього немовляти? (пристрасть до їжі, плями на обличчі, живіт, груди)?
5. Про які способи діагностувати вагітність у давнину Ви чули?
6. Які обмеження пов’язані з вагітністю Ви знаєте?
7. Що заборонялось чи заохочувалось у поведінці вагітної (прясти, шити, ткати, готувати, стригтись, позичати, красти, кричати, сваритися, бити тварин, дивитись на вогонь / калік / померлого, переступати попіл, підходити до печі, виходити з хати, йти до церкви, носити певні елементи одягу, тримати жалобу, їсти певні продукти)? Чому (бо дитина буде калікою, буде злою, буде схожою на щось)?
8. Як намагались захистити породілля від нечистої сили?
9. Які обереги вона носила? Які рослини, трави чи речі при цьому використовували?
10. Чи побутували спеціальні молитви чи примовки для вагітної?
11. Чи дозволялось відмовляти вагітній? Чим це грозило (миші, міль)?
12. Чи намагались якомога довше приховувати вагітність? Чому?
13. Як у народі намагались зберегти вагітність (опоясування пасхальним рушником)?
14. Чи готували дитині одяг до появи на світ?
15. З чого виготовляли пелюшки (уживане / неживане)?
16. Коли заборонялось зачаття дитини (свята, п’ятниця)? Що могло статись, якщо порушити цю заборону?
17. Чи були у народі якісь рекомендації щодо формування бажаної статі майбутньої дитини? Чоловічі / жіночі дні? Лівий / правий бік? Звернення до магічних засобів, настоянок? Предмети під подушкою?
18. Чи говорили щось про пристрасть чоловіка чи жінки?
19. Що робили, щоб зачати двійнят?
20. Як лікували від безпліддя (одягання сорочки жінки, котра має багато дітей)?

21. Які народні засоби контрацепції використовувались (спалювання сорочки із кров'ю)?
22. Як переривали небажану вагітність? Жінки робили це самотужки чи звертались за “професійною” допомогою?
23. Що ставалось із жінкою у випадку народження позашлюбного дитяти (“копила”)? Як її називали односельці?
24. Хто допомагав при родах? Як називали бабу-повитуху у Вашому селі?
25. Які ритуальні вимоги до неї встановлювались?
26. До яких років ХХ ст. запрошували саме її?
27. Як йшли за нею? Чи ховались при цьому від сторонніх очей?
28. Які ритуальні предмети приносила з собою повитуха (хліб, сіль, ніж, зілля, полотно)? Чи застосовувала шептання, примовки або трави?
29. Які евфемізми використовували для позначення перейм та пологів?
30. Як називали жінку в пологах і після них?
31. Де відбувались пологи?
32. Які пози для пологів були найбільш поширені?
33. Які процедури, примовки чи дії проводились під час самих пологів? Що робила породілля? Вона мала багато ходити чи переступати через пороги? Пролізати через драбину?
34. Чи розплітала баба волосся породіллі, розв'язувала вузли на одязі?
35. Що робила баба для полегшення болю породіллі?
36. Чим пояснювали важкі пологи?
37. Чи відомо про потрапляння в рай породіллі? Або про те, що деякий час відкрита її могила?
38. Чи відомо про годування дитини померлою матір'ю з “того світу”?
39. Кому дозволялось бути присутніми при пологах (мати, свекруха, чоловік)?
40. Чи використовувався одяг чоловіка (переступання через штани чи нього самого)? Чи вдягав чоловік одяг жінки? Якою була його участь у пологах? Чи імітував він пологовий біль?
41. Чи відомі варіанти пологів на колінах у чоловіка?
42. Що казали про дітей, народжених у “сорочці”?
43. За чим вгадували долю дитини (кулачки, крик, довге волосся, зуби)?
44. Що казали про недоношених дітей? Як їх називали (“семаки”, “семачата”)? Які випадки Вам відомі?
45. Що робили з пуповиною? Яка різниця у зав'язуванні її хлопчику і дівчинці?
46. Чим зав'язували пупок? Скільки вузлів робили при цьому?

47. Що робили, щоб мати більше не вагітніла (плоскінна нитка, закопування перевернутої плаценти)? Які ще дії проводили щоб жінка певний період не вагітніла?
48. Хто ще мав право відрізати пуповину?
49. Де закопували “місто” / “гніздо”?
50. Де зберігали пупок, що відпав у немовляти? Коли його давали дитині?
51. Що повитуха робила з породіллею після пологів?
52. Чи практикувала повитуха обряд “зливки”?
53. Які перші дії проводились із новонародженим (притискання щічок, змащення личок кров’ю, випрямлення носика)? З якою мотивацією?
54. У що загортали немовля одразу після народження (батьківська сорочка)? Чому?
55. Чи загортали у одну сорочку всіх дітей, щоб вони любились?
56. Як називали жінку, що народила?
57. Що давали їсти породіллі?
58. З якого боку мати вперше годувала дитину?
59. Що робили під час першої купелі? Чи кип’ятили воду? Чи робили купіль прохолодною?
60. Що кидали у воду? Для чого? Куди і коли її виливали? Розкажіть про цю процедуру.
61. Що робили після купання? Чим змащували дитину?
62. Які предмети давали до рук дитинці?
63. Як сповивали новонародженого (“парника”, “парнюшок”)? Чим пояснювали причини тугого повивання? Сповивали у щось користоване чи нове?
64. Якою була перша сорочечка дитини?
65. Як сповіщали сусідів про народження немовляти (рушник / хустка на ворота)?
66. Чи садили дерево, закопували горілку?
67. Скільки часу повитуха відвідувала породіллю?
68. Що дарували повитусі? Чим її пригощали?
69. Чи було в хаті спеціально відведене місце для породіллі?
70. Де встановлювали колиску? Як у Вас її називали?
71. Чи використовували весільний “шлаєр” матері для прикривання колиски дитини?
72. Чи знаєте Ви якісь післяпологові пісні?
73. Які забобони пов’язані із перебуванням у хаті новонародженої дитинки (хлопчика і дівчинки)?
74. Які приказки чи прислів’я пов’язані з народженням?

75. Що казали про долю дитини у зв'язку з днем народження (пн-нд), святом (Благовіщення, Великдень), день / ніч, повний місяць?
76. Що казали про схожість дитини з батьками?
77. Коли відбувались хрестини? На який день після народження? У які дні, періоди року?
78. Що робили із мертвонародженими дітьми? Як їх ховали? Що ставалось із їх душею за народним віруванням? А з неохрещеними? Як їх називали (“збігля”, “змітча”, “стратча”)? Що робили, почувши їх плач?
79. Як вибирали хрещених батьків? Як їх називали у Вашому селі (“нанашка” / “нанашко”, “маточка” / “батичко”, “татайка” / “татайко”, “кресна” / “кресный”)?
80. А як називали хрещеника (“хрисня”, “хресник”, “похресник”, “філін”, “фійин”)?
81. Чи кликали за кумів рідних братів / сестер або двоюрідних?
82. Чи могла перша пара бути одружена?
83. Наступній дитині запрошували нових хрещених?
84. Чи кликали першого зустрічного кума, якщо помирали діти?
85. Чи напрошувалися стати хрещеними для позашлюбної дитини?
86. Чи кликали за куму вагітну?
87. Чи остерігались хрещеної, що мала місячні? Як називали менструацію?
88. Чи дозволялась відмова від кумівства?
89. Чи дозволялось взаємне кумівство (“ти мені, а я тобі”)?
90. Які приказки про кумів Ви знаєте?
91. Як готували дитину до хрестин? Як виносили з хати? Які ритуали проводили?
92. Чи була присутньою тут повитуха? Яку функцію вона виконувала?
93. У що одягали дитинку до хрестин? Чи був обов'язковим кожух / “парник”?
94. На якій руці хрещена несла дитину до хресту?
95. Чи брала мати участь у хрестинах?
96. Як відбувався обряд хрещення? Опишіть його.
97. Що виступало в ролі “крижми”? Що до неї клали (зерно, гроші)? Як її використовували після хрестин або в дорослому житті людини?
98. Що вгадували за горінням свічок при хрещенні?
99. Які імена були найпоширеніші у Вашому селі? Чи називали “назад” / “вперед” за календарем?
100. Чи давали дивні імена позашлюбним дітям?
101. Чи траплялись однакові імена дітей в одній сім'ї?

102. Як повертались із церкви? Чи передавали дитину через вікно? Як переносили через поріг?
103. Чи клали немовля на стіл з грошима? Чи торкалися печі?
104. Як і коли куми приносили їсти породіллі (“кумовшак”, “кумщина”)? Які страви несли (півень із гребенем)? Чи відбувалась при цьому гостина?
105. Чи існував обряд “виведення” жінки через 6 тижнів після пологів?
106. Як ще називали “шестинеділку”? Яких ритуальних вимог вона дотримувалась у цей період?
107. Які магічні дії проводили перед і після виводин?
108. Чи влаштовували “щія” у Вашому селі після виводу матері? Як воно відбувалось?
109. Що дарували на “щія”? Як називали гостей (“подкумки”)?
110. Як відбувалась гостина? Які страви подавали на стіл? Чи були якісь обов’язкові ритуальні страви?
111. Що дарували кумови? Чи дарували гроші? Як це відбувалося?
112. Які хрестильні пісні Ви знаєте?
113. Чи практикувались “похристини”, “ощіньки”?
114. Чи відомі Вам поняття “фіровщина” та “колачини”?
115. Коли дітей навідували хрещені (Різдво, Великдень)? Що дарували (писанки)?
116. Що робили з першим волоссячком і чому до року дітей не стригли?
117. Чи існувала заборона до певного часу обрізати нігті дитині? Якщо так, то чому?
118. Що давали жінці, аби в неї прибувало молоко? А що, аби зникло?
119. Як довго дитину плекали? Як відчували від грудей? У які періоди це робили? Що казали про дитину, що довго ссе?
120. Що використовували замість пустушки? З чого робили смоктунку? Чи чули Ви про те, що дитині давали ложку помийів, щоб не була перебірлива у їжі?
121. Як дітям пояснювали їхнє походження?
122. Згадайте прислів’я, приказки, примовки, що стосувалися народження дитини.
123. Чи маєте Ви старі фотографії з хрестин або з малими дітьми?

**Етнографічний питальник з теми:
“Весільна обрядовість Закарпаття кін. XIX - п. п. XX ст.”**

1. Які предвісники весілля Вам відомі?
2. Де відбувалось знайомство молоді (“вечірниця”, “вечурки”, “фашанки”)?
3. Який шлюбний вік дівчат / хлопців встановлювався народною традицією? У скільки років починали вважати “старими дівками чи легінями”?
4. Які особливості вибору пари були у Вашому селі (матеріальний стан, громадська думка)? Які народні приказки з цього приводу Вам відомі?
5. У які періоди року, дні традиційно влаштовували весілля? У які заборонялося? Чому?
6. Як проводились “визвідини”, “відзнави”, “загварини? Хто виконував функцію “визвідувача”?
7. Як ще називали сватання у Вашому селі?
8. Як проходили “сватанки”? Хто йшов сватати дівчину?
9. Яка роль чоловіка-свата? Кого обирали на цю роль? Як його називали?
10. У які дні та в яку пору доби приходили “сватачі”?
11. Що вони з собою приносили?
12. Які забобони пов’язані із приходом сватів (перехід з порожнім відром)?
13. Які побрехеньки вони розказували, зайшовши до хати (куниця, вівця, квітка)?
14. Чи обговорювали на сватанках “придане”, “часть”, “віно”?
15. Як показували згоду на одруження (рушники, потискання рук сватами)?
16. Що відбувалося у разі відмови дівчини? Що вона вручала у знак відмови?
17. Чи відбувалась в такому разі гостина?
18. Як відданиця поводитись при сватанні?
19. Чим відзначалась поведінка засватаної дівчини? Ходила на вечорниці чи сиділа вдома?
20. Як пояснити фразеологізм “сидиш, як засватана”?
21. Як відбувалися “обзори”? Що тут обговорювали? Чи оглядали господарство? Чи йшли на обзори і до хлопця і до дівчини?
22. Як фіксувався намір про одруження? Як йшли подавати “оголоски”? Що робили в церкві?
23. Чи ходили на передшлюбну науку?
24. Чи ходили подавати заяву на комітет?
25. Чи була обов’язковою перевірка здоров’я наречених?
26. Що відомо про “заручини” або “мінянки”, “богрийдованя”? Як відбувався цей обряд (мед, обручки)?

27. Які особливості в одязі чи поведінці наречених від заручин до шлюбу (вінок, квітка)?
28. Вам відомі якісь журливі пісні про насильну видачу дівчини заміж батьками?
29. Коли запрошували на весілля? Хто йшов скликати гостей? Чи молоді самі просили на весілля чи це робили їхні дружка та дружба? Чи мали вони на грудях квітки?
30. Які тексти весільних запрошень Вам відомі?
31. Як називали загалом весілля?
32. Як називали молоду (пані-молода, млада, княгиня...)? А відповідно молодого?
33. Як називався день перед весіллям (“гуски”, “заграванки”, “заводи́ни”, “вінки”, “голубці”)?
34. Хто туди приходив? Що приносили односельчани та сусіди?
35. Яка роль музикантів? Яку музику вони грали? Які інструменти мали?
36. Чи брала наречена участь у приготуванні до весілля?
37. Чим прикрашали двір?
38. Що робили у цей день? Чи ходили по барвінок і плели вінки? Чи це робили зранку в день весілля?
39. З чого плели вінок молодим (барвінок чи розмарин)?
40. Якою була процедура збирання барвінку? Хто був присутній? Хто зривав? Як?
41. Чим посипали місце, де ріс барвінок (пшениця, мед, гроші)?
42. Як віддячувались господині?
43. Які забобони пов’язані зі збиранням барвінку? Яка його обрядова роль?
44. Чи існував “живий” і “мертвий” барвінок?
45. Хто спітав віночки? Що у них вплітали? Чому? Розкажіть про цей процес.
46. Чи плели вінки для дружок?
47. Які пісні співали при вінкоплетінні?
48. Де його зберігали до вінчання?
49. Чи зберігали вінки після весілля? Скільки часу, де?
50. Чи виготовляли квітки (“богрейди”) молодому і дружбам?
51. Чи виготовляли весільне знамення (“курагов”, “прапорець”, “заставу”, “деревце”)? Як і з чого його робили? Чим прикрашали (хустки, барвінок, квіти, дзвіночок)?
52. Як називався обрядовий хліб (“перець”, “верченик”, “крученик”, “колач”)? Яка його роль? Хто випікав? Які прикмети з ним пов’язані (тріснув, згорів)? Чи вимагалась обрядова тиша при його замішуванні?

- 53.Що відомо про “сорочкашів”? Хто приходив за сорочкою? Скільки чоловік? Коли вони йшли?
- 54.Чи ховали молоду від “сорочкашів”? Чи пропонували іншу переодягнену наречену?
- 55.Чи обдаровували тоді родину молодого / молодої? Що дарували?
- 56.Доки тривало гуляння у переддень весілля?
- 57.Скільки днів тривало весілля? Як йменувались ці дні?
- 58.Що одягали молоді? Які атрибути нареченого та нареченої? Чи мало бути щось нове, чуже і старе у їх одязі?
- 59.Чи одягали прикраси на молоду?
- 60.Яка роль “шлаєра”? Коли він з’явився? Якою була його довжина?
- 61.Чи залишали комір та манжети на сорочці молодого розстібнутими?
- 62.Чи побутувала традиція надмірної одягнутості молодих (дві сорочки, чотири плати, два кожухи)? Чи був звичай одягати гуню чи гуглю не залежно від пори року? Чи знімав молодий шапку?
- 63.Чи були заборонені елементи одягу для молодих?
- 64.Які забобони пов’язані з одягом наречених?
- 65.Як їх захищали від злих очей?
- 66.Хто приходив з самого ранку? Хто йшов за молодою: молодий чи лише дружки?
- 67.Хто чекав на воротах? Чи були вони перегороджені? Чим саме? Чи побутувало проведення “викупу”?
- 68.Чи проводили “перейму” на вулиці хлопці?
- 69.Скільки пар дружок і дружбів було на весіллі? Кого запрошували? Які їхні атрибути? Які були особливості їх одягу та аксесуарів (квітки, палиці)?
- 70.Яка роль старости (“гоннотя”)? Хто виконував його роль?
- 71.Чи закривали обличчя або зав’язували очі нареченій при приїзді молодого?
- 72.Чи відбувався обряд підміни молодої?
- 73.Як “заигрували”, “витанцьовували”, “викручували”, “обертали” молодих?
- 74.Як своїх дітей благословляли батьки? Чим обсипали наречених та гостей?
- 75.Хто клав вінки на голови молодим?
- 76.Як молодих виводили з хати? Чи побутував обряд “виводу”?
- 77.Чи вів староста наречених за хустку?
- 78.Як зустрічались молоді, якщо йшли до церкви окремо?
- 79.Якою була процедура вінчання? Чи “божилися” молоді? Чи обмінювались обручками?
- 80.Чи зв’язували їм руки? Чи тримали хліб і свічки над їх плечима?
- 81.Що вгадували за горінням свічок при вінчанні?
- 82.Чи остерігались місячних у молодої під час вінчання?

83. Як віддячувались священнику?
84. Чи розламували “колач” на виході з церкви?
85. Чи вели наречених з церкви іншою дорогою?
86. Як називали хід молодих чи саму весільну ходу?
87. Чи дозволяли зустріч двох наречених?
88. Куди йшли після церкви: до молодої чи кожен до своєї хати?
89. Як батьки зустрічали процесію на воротах? В чому були одягнені? Чим обсівали?
90. Чи перелізали молоді через стіл?
91. Які страви подавали на весіллі?
92. Чи була заборона танцювати і їсти для молодих? Які специфічні страви готували для молодих (маленькі голубчики, варені яйця, солодке молоко, смажена курка, мед)?
93. Чи їли молоді однією ложкою з однієї миски?
94. Чи була традиція заборони їсти для матері молодої?
95. Чи мала молода плакати на весіллі? Чи було це ритуальною вимогою?
96. Коли молодий приходив за молодою? Як вона збиралась до його хати?
97. Як зустрічали невістку у молодого? Як її заводили до хати? Чи заносили на руках? Чи клали щось під поріг?
98. Які обряди із символікою плідності відбувалися у молодого? Чи вели молоду в хлів?
99. Чи робила щось невістка, аби зжити зі світу батьків молодого?
100. Чи зафіксовано у Вашій місцевості обряд годування молодої свекрухою?
101. Як відбувався “пропій”, “дарованка”, “дарівщина”? Що дарували гості? Чи дарували дружби і дружки?
102. Які розіграші та забави проводились на весіллі? Що можете розповісти про жарти старости та кухарки?
103. Чи крали молоду? Яким був викуп?
104. Коли привозили “придане”? Що до нього належало? За чим визначали багатство невістки?
105. Як називали гостей молодої, що везли придане (“приданці”, “пропиці”)?
106. Чим обдаровували родичів молодого?
107. Як проходив обряд зняття вінка та завивання хусткою нареченої? Чи побутувало розплітання коси та одягання чіпця? Скільки хусток одягали на молоду? Хто проводив цей обряд?
108. На чому сиділа молода (кожух, подушка)?

109. Чи існував у Вашій місцевості танець молодої (“меньоссонь”, “шоровий”, “продажній”)? Як він проводився?
110. Які весільні пісні Ви знаєте?
111. Як розшивали весільне знамення?
112. Чи відомий Вам обряд руйнування печі?
113. Чи відомий Вам ритуал вмивання молодих на річці чи біля колодязя?
Чи використовувались при цьому монети, зерно?
114. Коли завершувалось весілля?
115. Які особливості першої шлюбної ночі?
116. Які забобони пов’язані з весіллям (присідання пальців молодою, дії, пов’язані з народженням хлопчиків)?
117. Які обрядові дії спрямовувались на одруження дружок та інших незаміжніх дівчат на весіллі?
118. Як проводились “поправки”? Скільки днів вони тривали? Хто приходив на гостину? Як віддячувались кухаркам?
119. Чи робили сценки з переодяганням?
120. Що вдягали молоді на другий день? Чи починала одружена жінка вдягати якісь нові компоненти одягу?
121. Які пісні співали на “поправках”?
122. Чи проводились у Вашій місцевості “вивід” та “колачини”? Що тут особливого?
123. Які дії виконувала невістка в перший день у новій хаті (підмітала, розпалювала піч, ходила по воду, готувала сніданок)? Чи практикувалось руйнування хатнього порядку, розкидування сміття сусідами?
124. Чи траплялись випадки, коли молоду невістку певний час не пускали додому? Чому?
125. Згадайте прислів’я, приказки, примовки, що стосувалися весілля.
126. Чи маєте Ви старі фотографії з весілля?

Етнографічний питальник з теми:

“Поховально-поминальна обрядовість Закарпаття кін. XIX - п. п. XX ст.”

1. Які прикмети чи сни віщують людині смерть (картини, сни, собаки, пташки)?
2. Як людина готувалася до відходу в “життя вічне”?
3. Чи кликали священника до важкохворого? Які обряди він проводив?
4. Чи відомо Вам про “Елей”? Які особливості цієї молитви?
5. Що відомо про прощання близьких і сусідів із помираючим? Як вони відбувалися?
6. Що казали про тих, хто довго і важко помирав?
7. Якими магічними діями намагалися врятувати смертельнохворого?
8. Від яких основних хвороб помирали люди? У якому віці?
9. Які прокльони з побажаннями смерті Ви коли-небудь чули?
10. Якою уявляли смерть? Що казали про її неминучість?
11. Якою уявляли душу? Куди вона відправляється?
12. Як називали покійника у Вашій місцевості (“мертвиць”, “небіжчик”)?
13. Як казали про факт смерті в народі (“спочив”, “простер ноги”, “уджив своє”)?
14. З чим ототожнювали мертве тіло (як камінь, кочан, дошка, задубіле, заковізлоє)?
15. Як про нього казали, згадуючи в розмові (“прощений би”, “царство му небесное”)?
16. Що відомо про вислів “везти на хйтарь”?
17. Що робили біля помираючої людини (молилися, розв’язували вузли на одязі, щоб полегшити відхід душі з тіла)?
18. Що робили в момент смерті? Чи клали свічку до рук людині? З якою метою (“щоби видкося на тім світі”)? Що ще казали про її значення?
19. Що робили з покійником? Хто мив тіло? Як називали цих людей? Що вони приносили з собою?
20. Куди виливали “мертву воду”? Куди дівали корито?
21. Що робили із використаними атрибутами? А з обстриженим волоссям, нігтями покійника? Чи клали це все в труну?
22. Де лежав покійник? Де клали померлу дитину (до 6 років на стіл)?
23. Що клали на стіл біля померлого?
24. Як називали труну?
25. З чого виготовляли труну? Чи робили в ній вікна? З яких матеріалів виготовляли спорядження? Чи використовували подушку із пір’я? Чому?

- 26.Що клали під голову? Чим накривали (марля, тюль)? Які трави ставили в труну?
- 27.З чого робили “постеліня”?
- 28.У що вдягали померлого (довга біла вишивана сорочка)? Чи мав одяг бути новим? Чи зшивали його нетривкими швами?
- 29.Чи зберігали жінки весільний одяг на смерть?
- 30.Як зав’язували хустку жінці (один чи два вузли)? Як це пов’язано з її чоловіком?
- 31.Чи давали капелюх померлому? Чи застібали сорочку?
- 32.Чи одягали чоловікові ремінь? Якщо ні, то чим його замінювали?
- 33.Чи одягали на мертвого верхній одяг? Чому?
- 34.Чи давали взуття? Чим це пояснювали? Що використовували замість взуття?
- 35.Чи ховали померлу породіллю у взутті?
- 36.Чи підв’язували покійникові вилиці? Де використовували ці мотузки (брали на суд)?
- 37.Які речі клали в труну? З якою мотивацією?
- 38.Чи були речі, які класти в труну заборонялось (сережки, намисто)?
- 39.Чи зв’язували руки і ноги померлому червоною ниткою чи мотузкою? Якщо так, то коли розв’язували? Чим пояснювали цю дію? Де використовували ці мотузки (зашивали в комір чоловікові, що бив дружину)?
- 40.Чи ставили на очі монету? А може ще й до рота?
- 41.Чи вкладали до труни улюблені речі людини за життя? Могли покласти горілку пиякові?
- 42.Яка різниця в одязі померлих: одружених та неодружених? Як складували руки? Що давали в руки?
- 43.Чи робили вінок, “курагов” / “деревце”, перстень? Чи розплітали косу дівчині?
- 44.Як споряджали труну дитини? Хто клав дитину у труну? Чи клала новонародженого повитуха?
- 45.Що з харчів або воду ставили в хаті для померлого?
- 46.Які особливості ритуалів при смерті “босоркань” чи “ворожіль”? Як їм допомагали померти? І що робили, щоб вони не нашкодили після смерті?
- 47.Як споряджали нехрещених дітей “збіглят”, “стратчат”?
- 48.Як ховали повитуху (рушники в труну)?
- 49.Що робили при смерті самогубців?
- 50.Що робили із “звороженими” людьми? Які обряди проводились?
- 51.Як давали знати про мерця? Хто давав дзвонити?

52. Які особливості подзвону за чоловіком / жінкою?
53. Що робили люди, чуючи такий дзвін (не хрестилися, зачиняли вікна)?
54. Як протиставлялась смерть бідного та багатого?
55. Як люди знали, в якій хаті хтось помер (відкривали ворота, вішали хустку)?
56. Як заходили до померлого? Що робили?
57. Чи дозволялось залишати мерця на самоті?
58. Чи пускали до мертвого тварин (кішок, собак)?
59. Що робили, аби тіло повільніше розкладалось (аби не рознесло)?
60. Чи дозволялось хатнім готувати “псавтирю”?
61. Чи заборонялось переодягання або гоління родичів небіжчика?
62. Чи зупиняли годинник? Доки він стояв?
63. Чи застеляли дзеркала? Навіщо?
64. Чи існувала заборона переставляти в хаті речі з тих місць, де їх “застала смерть”? Викидати сміття?
65. Хто читав Псалтир? Скільки читачів запрошували? Як відбувався цей обряд?
66. Чи давали вечерю?
67. Як називався ритуальний хліб у Вашому селі?
68. Чи практикувалось у вашій місцевості “посижіння”, “лопацки”, “свіччіння”, “грушка”?
69. Які ігри практикувались при померлому? Як їх називали? Які були дійові особи? Розкажіть про це детальніше.
70. Чи залучали до гри самого мерця?
71. Коли востаннє Ви пам’ятаєте такі забави у селі?
72. Хто копав яму для мертвого? Як називали цих людей? Чим їм віддячувались?
73. Які історії Ви чули про викопану яму?
74. На який день ховали?
75. Як називали похорон у Вашому селі (“ховання”, “упровід”)?
76. Як люди одягалися на похорон?
77. З чого починався похорон? Як проводилась Панахида?
78. Як мерця виносили з хати? Чому саме так?
79. Які приказки пов’язані з померлим? Поки покійник усе “чує” (вічна пам’ять, вдаряння об поріг)?
80. Чи присідали на місце, де сидів померлий? З якою мотивацією?
81. Що робили, аби не боятися мерця (наприклад, цілували ноги)?
82. Хто замітав хату? Чи закривали вікна і двері?
83. Чи мали рідні дивитись на ліс, на зелень?

- 84.Що робили, щоб чоловік / дружина померлого мали шанс на повторне одруження?
- 85.Що робили, аби вберегти урожай, худобу?
- 86.Чи відомі Вам якісь види жертвоприношення у день поховання (різати курку, пускати кров)?
- 87.Як відбувалось прощання? Чи зачитував священник “прощі”?
- 88.Як проводили “последнє целованіє”? Куди цілували мерця?
- 89.Що Ви чули про голосіння за померлим? Можливо, згадаєте якісь приклади?
- 90.Чи наймали давно плакальниць? Для чого це робилося?
- 91.Труну закривали у дворі чи везли тіло відкритим?
- 92.На чому тіло провадили на цвинтар (сани, віз, на руках)? Де зупинялись по дорозі?
- 93.Яких тварин використовували для транспортування тіла? Чому?
- 94.Що цікавого пов’язано із перенесенням тіла через водойму? Чи кидали гроші?
- 95.Що Ви чули про погоду в день похорону? Що такого казали про грішного і негрішного небіжчика?
- 96.Як виглядала похоронна процесія? Назвіть особливості при похованні молодих людей та дітей.
- 97.Яка роль родичів при похоронному дійстві? Що заборонялось робити рідним під час похорону (нести труну, обмеження в одязі, наприклад шапка для чоловіків)?
- 98.Як називали цвинтар у Вашому селі?
- 99.Як відбувалась церемонія прощання на кладовищі?
- 100.Що робили на могилі? Як опускали мерця? Як обертали відносно сонця?
- 101.Як священник завершував обряд?
- 102.Які атрибути скидали у яму?
- 103.Який хрест встановлювали? Як прикрашали могилу?
- 104.Які дії виконували при поверненні додому? Чи вмивали руки і обличчя біля воріт?
- 105.Як відбувалися поминки, остання вечеря? Її робили в хаті чи на цвинтарі?
- 106.Як її називали (“комашня”, “горячина”)?
- 107.Що подавали на стіл? Чи готували “коливо”? Як його готували?
- 108.Чи відомі Вам якісь поминальні пісні?
- 109.Чи давали гостинці присутнім з собою?
- 110.Чому не прибирали зі столу? Чи залишали воду для душі?

111. Чи сходились на “відсвічованя”?
112. Що робили в хаті після проведення людини в останню путь?
113. Що робили з одягом покійного? Чи роздавали його бідним?
114. Чи ходили на цвинтар на 3 день після похорону з горілкою і стравами?
115. Як поминали на 9, 40 день та через рік? Чи читали Псалтир або давали на Службу?
116. Що давно говорили про подорож душі? Куди вона відправляється? Як проходить свій шлях на “тому світі”?
117. Як проявлявся траур за рідними (заборона танцювати, співати, галасувати, кричати; одяг, зачіска, розпущене волосся, прикраси)?
118. Чи тримали жалобу за дітьми?
119. Як покійник впливав на роботу в селі? Які роботи не виконували в такий день?
120. А що заборонялось робити до року в домі мерця?
121. Згадайте прислів'я, приказки, примовки, що стосувалися смерті, покійника та похорону?
122. Чи маєте Ви старі фотографії з похорону?

Додаток 5. Етнографічна карта Закарпаття



Ця карта розроблена доктором історичних наук, професором Ужгородського національного університету М. П. Тиводаром (першим науковим керівником авторки).

Вдосконалена мною у частині меж розселення етнографічної групи лемків Закарпаття. Уточнення здійснено на основі етнографічних експедицій у с. Ужок, Волосянка, Верховина, Бистра, Луг, Гусний, Сухий, Лубня Великоберезнянського району Закарпатської області.

Додаток 6. Ілюстрації



Рис. 1. Добра Ержибет (сестра авторки) з двійнею, с. Дравці (м. Ужгород), 1951 р. Фото з архіву авторки.



Рис. 2. Симканич Анна з доньками Ольгою та Марією, с. Білки Іршавського р-ну, 1951 р. Фото з архіву авторки.



Рис. 3. Капарник Анна з сином, с. Волосянка Великоберезнянського р-ну, 1940-ві рр. Фото з архіву Марії Копач.



Рис. 4. Філей Ганна з онуками Іриною та Іваном Палінчак, с. Хижа Виноградівського р-ну, 1960 р. Фото з архіву Ірини Турцанаш.



Рис. 5. Родина Добра (Міністри). Зліва на право: авторчин дідусь Михайло, стрий Амброзій з дочкою Мартою, гість, тітка Олена з сином Михайлом, прабабуся Йоганна, с. Імстичово Іршавського р-ну, осінь 1955 р.
Фото з архіву авторки.



Рис. 6. Сім'я з с. Верхній Студений Міжгірського р-ну, 1940-ві рр.
Фото з архіву Вікторії Гойчук.



Рис. 7. Ключі від Церкви Божого Милосердя у с. Імстичово Іршавського р-ну, 2019 р. Фото авторки.



Рис. 8. Корито для купання немовляти з с. Великий Раковець Іршавського р-ну, 2019 р. Фото авторки.



Рис. 9. Хрестини Чонговай Евеліни (хрещениці авторки) у с. Імстичово Іршавського р-ну, 2017 р. Фото з архіву авторки.



Рис. 10. Реконструкція минувшини. Авторка біля саморобної колиски на торнаці хіжї Могдуші Грицькової у с. Імстичово Іршавського р-ну, 2020 р. Фото з архіву авторки.



Рис. 11. Весілля у с. Присліп Міжгірського р-ну, 1920-ті рр.
Фото з архіву Тетяни Мацкаль.



Рис. 12. Весілля Кудрича Михайла та Ференц Досі у с. Богдан,
13 листопада 1941 р. Фото з архіву Петра Ференца.



Рис. 13. Весілля Марфинця Василя Миколайовича у с. Керецьки, Свалявського р-ну, 1958 р. Фото з архіву Василя Маровдія.



Рис. 14. Весілля у с. Дубове Тячівського р-ну, 1930-ті рр. Фото з архіву Юрія Ціпіньо.



Рис. 15. Весілля сім'ї Рушак у с. Волосянка Великоберезнянського р-ну, 1930-ті рр. Фото з архіву Марії Копач.



Рис. 16. Молоді Палінчак Іван та Філей Ірина з с. Хижа Виноградівського р-ну, 1954 р. Фото з архіву Ірини Турцанаш.



Рис. 17. Весілля Прокопа Миколи та Томишинець Василини у с. Новоселиця, Тячівського р-ну, 1960 р. На задньому плані весільний курагов. Фото з архіву авторки.



Рис. 18. Молоді Бабиць Іван Михайлович та Ганна Петрівна з с. Кушниця Іршавського р-ну, 1946 р. Фото з архіву авторки.



Рис. 19. Підміна молодії (у ролі старости Зеленьяк Ганна Антонівна), с. Імстичово Іршавського р-ну, 1970-ті рр. Фото з архіву авторки.



Рис. 20. Знатний староста (нодьвйвфій) Долларош Гіді Андраш з с. Велика Добронь Ужгородського р-ну, 1957 р. Фото з архіву Гізелли Надь.



Рис. 21. Шлюбна клятва на Євангелії під час вінчання авторки у Соборі Успіння Пресвятої Богородиці, м. Мукачево, 28 липня 2016 р.
Фото з архіву авторки.



Рис. 22. Звичай перейми на вулиці у с. Нижнє Селище Хустського р-ну, 2017 р.
Скріншот з художнього серіалу “Ми не малі”.



Рис. 23. Обряд хитання хліба-панахиди на псавтіри у с. Нижнє Болотнє Іршавського р-ну, 2011 р. Фото з архіву Агнешки Галемби.



Рис. 24. Читання Псалтиря над небіжчиком. Другий справа дяк Ференц Федор Васильович, с. Лази Воловецького р-ну, 1985 р. Фото з архіву Василя Дербалю.



Рис. 25. Похорон Бисаги Гафії у с. Тихий Великоберезнянського р-ну, 1969 р.
Фото з архіву авторки.



Рис. 26. Похорон у с. Бедевля Тячівського р-ну, поч. 1920-х рр. Тіло мерця
лежить на санях. Фото Bohumil Vavroušek.



Рис. 27. Похорон Ференца Івана у с. Богдан Рахівського р-ну, 25 січня 1966 р.
Фото з архіву Петра Ференца.



Рис. 28. Похорон Квак Марії у с. Білки Іршавського р-ну, 1960 р.
Фото з архіву авторки.



Рис. 29. Похорон тримісячної Марійки, доньки Гойди Андрія та Єлизавети, присілок Загґрка, с. Імстичово Іршавського р-ну, кін. 1960-х рр. Фото з архіву авторки.



Рис. 30. Похорон дитини Добри Амброзія та Ержибет (стрия та стрийни авторки). с. Дравці (м. Ужгород), 1951 р. Фото з архіву авторки.



Рис. 31 . Померла дівчина з Рахова, 1960 р. Фото з архіву Василя Дербалю.



Рис. 32. Могили ХІХ ст. біля церкви Введення у храм Пресвятої Богородиці, с. Торунь Міжгірського р-ну, 2020 р. Фото авторки.



Рис. 33. Кóливо на поминальній вечері (кома́шни) у с. Імстичово, 17 лютого 2019 р. Фото авторки.



Рис. 34. Парастас за Керечанин Анною Яношівною (бабусею авторки) у храмі святого Архистратига Михаїла, с. Нижнє Болотнє Іршавського р-ну, 19 лютого 2019 р. Фото авторки.