

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ
ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО

НАТАЛІЯ СТИШОВА

УКРАЇНСЬКІ КАЛЕНДАРНІ СВЯТА ОСІННЬОГО ЦИКЛУ

Київ
Видавництво ІМФЕ, 2017

УДК 398.332.3(=161.2)“19/20”
С 80

Головний редактор

академік НАН України Г. А. Скрипник

Рецензенти:

Скляр В. М., доктор історичних наук, професор

Бондаренко Г. Б., кандидат історичних наук

Науковий керівник:

Борисенко В. К., доктор історичних наук, професор

*Рекомендовано до друку вченою радою Інституту мистецтвознавства,
фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського
(протокол № 9 від 20 червня 2017 р.)*

Стішова, Н. С.

С 80 Українські календарні свята осіннього циклу : монографія / Наталія
Стішова ; [голов ред. Г. Скрипник] ; НАН України, ІМФЕ. – Київ, 2017. –
240 с.

ISBN 978-966-02-8286-5

У монографії вперше в сучасній вітчизняній етнологічній науці на основі наукових, архівних та польових матеріалів проведено комплексне дослідження українських календарних свят та обрядів осіннього циклу. Проаналізовано рівень вивчення проблеми в українській і зарубіжній історіографії, стан джерельної бази; уведено до наукового обігу значний корпус нового польового матеріалу; розкрито структурно-функціональний склад звичаїв та обрядів осіннього циклу та їх розвиток упродовж XX – початку XXI ст. Виявлено локальні особливості обрядових традицій. Висвітлено взаємовплив релігійних і календарних свят та обрядів осіннього циклу, їх характерні формальні і змістові трансформації у ході відродження і побутування, а також негативні впливи, яких вони зазнали впродовж XX – початку XXI ст.

Книга розрахована на дослідників-етнологів, істориків, краєзнавців, викладачів вишів, студентів та широкое коло читачів.

ISBN 978-966-02-8286-5

© Інститут мистецтвознавства,
фольклористики та етнології
ім. М. Т. Рильського НАН України,
2017

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ	4
ВСТУП	5
РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ ПИТАННЯ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА. ...	8
1.1. Висвітлення календарної обрядовості в етнологічній науці XX – XXI ст.	8
1.2. Джерельна база праці	26
РОЗДІЛ 2. КАЛЕНДАРНІ СВЯТА ОСІННЬОГО ЦИКЛУ В УКРАЇНСЬКІЙ ТРАДИЦІЙНІЙ ЗВИЧАЄВО-ОБРЯДОВІЙ КУЛЬТУРІ ПОЧАТКУ XX ст.	43
2.1. Функціонування календарних свят осіннього циклу в часовому вимірі	43
2.2. Українські храмові свята календарно-осіннього циклу та їх походження	50
2.3. Поминальні традиції в осінніх обрядово-святкових практиках українців	92
2.4. Свята Богородичного циклу: канонічні та побутово-обрядові аспекти	112
2.5. Обрядодії Пилипівського посту: релігійні та побутово-розважальні компоненти	128
РОЗДІЛ 3. ЗБЕРЕЖЕННЯ І ТРАНСФОРМАЦІЇ КАЛЕНДАРНОЇ ЗВИЧАЄВО-ОБРЯДОВОЇ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНЦІВ ПЕРІОДУ 20-х РОКІВ XX ст. – ПОЧАТКУ XXI ст.	153
3.1. Руйнівні процеси в етнокulturі українців за умов тоталітаризму	153
3.2. Трансформація календарної обрядовості українців упродовж 60-х – на початку 90-х рр. XX ст.	168
3.3. Життєстійкість та відродження обрядово-календарних практик за часів незалежності	178
ВИСНОВКИ	189
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	198
ПЕРЕЛІК КАЛЕНДАРНИХ СВЯТ ОСІННЬОГО ЦИКЛУ	237

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

АНФРФ ІМФЕ НАН України – Архівні наукові фонди рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України

ВУАН – Всеукраїнська Академія Наук

Вмч – великомученик

ДАРО – Державний архів Рівненської області

ІМФЕ НАН України – Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України

ІР НБУ НАНУ – Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського НАН України

КС – часопис “Київська старовина”/“Киевская старина”

НТЕ – Народна творчість та етнологія

НТШ – Наукове товариство імені Т. Шевченка

н. ст. – новий стиль

ст. ст. – старий стиль

ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусских летописей

УАН – Українська Академія Наук

ВСТУП

Святкова календарно-звичаєва обрядовість – історичний, соціокультурний феномен кожного народу, невіддільний і важливий компонент його етнічної культури. Це колективна творчість, що формувалася упродовж віків, увібравши в себе головні ознаки соціально-економічного, політичного, релігійного життя народу та віддзеркаливши “його громадський устрій, сімейно-побутові відносини, особливості світогляду, психології та моралі” [278, с. 5].

Кінець ХХ – початок ХХІ століття – знаковий період в історії України. Здобуття незалежності, розбудова держави, нові суспільно-політичні, соціально-економічні умови активізували процеси самоідентифікації українців, усвідомлення ними ролі традиційної народної культури як важливого складника духовності нації. Українські традиції зберігає народна звичаєво-обрядова культура, зокрема календарні свята й обряди осіннього циклу. Вони засвідчують тісний зв'язок людини з довкіллям, що відбито в особливостях господарювання, у соціокультурній життєдіяльності українців. Традиційна звичаєво-обрядова культура етносу зазнає певних трансформацій на різних часових зрізах свого побутування.

Тоталітарна система не сприяла збереженню багатовікових духовних надбань українського народу – релігійних, етнокультурних традицій, а також національного матеріального середовища, морально-етичних цінностей та ін. Нищення та закриття храмів, державна політика атеїстичного виховання призвели до зменшення кількості й нівелювання глибинного змісту узвичаєних релігійно-побутових свят. Із них свідомо вилучалися ознаки зв'язку з християнством, на противагу тради-

ційним упроваджувалися нові радянські свята з панівною великодержавною ідеологією.

Національно-культурне відродження останніх десятиліть сприяло студіюванню й осмисленню духовної культурної спадщини, зокрема пізнанню звичаєво-обрядових традицій українського народу, частину яких упродовж тривалого часу зберігала лише колективна пам'ять. Актуальною й малодослідженою проблемою є вивчення самотутньої народної культури українців, зокрема – календарних свят осіннього циклу, основу яких становлять храмові свята, поєднані з практиками колективного вшанування пращурів. Це сакральнo-культурний комплекс взаємопов'язаних явищ, ознак, відношень, процесів, у якому злилися воедино життєвий практичний досвід та релігійні вірування, естетичні традиції, звичаї й обряди, спрямовані на відтворення, а також примноження духовних цінностей соціуму. Аналізований період багатий на давні традиції та звичаї, безперервним творцем та носієм яких було і залишається переважно сільське середовище – споконвічне джерело народної творчості й етнообрядовості, яка відображає світосприйняття наших пращурів, фрагментарно репрезентує стародавню дохристиянську культуру, що нині представлена у синтезі із християнською.

Осінній цикл календарної звичаєво-обрядової культури має значну дослідницьку джерельну та наукову базу, присвячену питанням святкової обрядовості осіннього циклу, до якої постійно звертаються етнологи, фольклористи, культурологи, релігієзнавці, етнолінгвісти та ін. Проте, незважаючи на інтерес до висвітлення українських календарних свят річного циклу, саме осінній – залишається найменш вивченим і потребує комплексного студіювання та узагальнення, що й зумовило актуальність названої проблеми та вибір теми цієї монографії.

Об'єктом дослідження є звичаєво-обрядова культура українців, представлена в календарних святах осіннього циклу.

Мета монографії – провести комплексне етнологічне дослідження, зокрема:

1) Проаналізувати історіографію вивчення календарних свят осіннього циклу, схарактеризувавши джерельну базу праці;

2) Розглянути стан збереження календарних свят осіннього циклу за архівами, друкованими матеріалами та власними польовими джерелами;

3) Окреслити межі та простежити функціонування календарних свят осіннього циклу в означеному часовому вимірі;

4) Виявити та систематизувати локальні різновиди свят осіннього циклу етнорегіонів України;

5) Розкрити особливості трансформації календарних звичаїв та обрядів за радянської доби;

6) Дослідити й охарактеризувати функціонування українських календарних свят та обрядів осіннього циклу в контексті етнічних проблем, визначивши їхнє місце в соціокультурному розвитку сучасної України.

У роботі проаналізовано українські звичаї, обряди й свята осіннього календарного циклу впродовж XX – початку XXI ст. Визначені хронологічні межі дають змогу простежити розвиток досліджуваного явища у динаміці – від цілісного функціонування на початку XX ст. до кардинальних змін і руйнації впродовж 20-х – кінця 80-х рр. та до відродження раціональних традиційних складників календарної обрядовості осіннього циклу за період 90-х рр. XX – початку XXI ст.

Географічні межі дослідження охоплюють територію в рамках адміністративних кордонів сучасної України.

Широкий за обсягом фактичний матеріал монографії можна використати у процесі етнокультурологічних, релігієзнавчих досліджень, при підготовці спецкурсів із народознавства, етнології у вишах, а також застосувати у відродженні українських календарних свят осіннього циклу як частин морально-етичного, естетичного, екологічного, природоохоронного виховання суспільства.

РОЗДІЛ 1

ІСТОРІОГРАФІЯ ПИТАННЯ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА

1.1. ВИСВІТЛЕННЯ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ В ЕТНОЛОГІЧНІЙ НАУЦІ ХХ-ХХІ СТ.

Життя людини протягом календарного року з усталеними традиціями, звичаями, обрядами, віруваннями здавна було у полі зору науковців, що засвідчує джерельна наукова база.

Історіографія з календарної обрядовості в Україні та в зарубіжжі досить значна щодо висвітлення звичаєво-обрядових практик літнього, весняного та зимового циклів. Однак вона недостатня аби задовольнити потреби монографічної праці, оскільки найчастіше дослідники в системі річної календарної обрядовості зосереджували свою увагу на окремих святах або ж комплексі свят переважно зимового та літнього періодів. Проте поза узагальнювальним розглядом залишався осінній цикл святкової звичаєво-обрядової культури. У зв'язку з недостатнім висвітленням досліджуваної тематики найбільш ефективно, на нашу думку, скористатися проблемно-хронологічним підходом до аналізу історіографічного матеріалу.

Вивчення календарної звичаєво-обрядової культури українців тісно пов'язане з розвитком етнографії в Україні. Середина ХІХ – початок ХХ ст. – доба значного національного піднесення в Україні, а також формування народознавства як науки. Цей період характеризується ґрунтовними монографічними

виданнями, у яких поряд із багатьма аспектами матеріальної і духовної культури етносу розглядається і проблема календарної обрядовості. До таких праць належать дослідження українських науковців – М. Костомарова “Слов’янська міфологія” (1847) [257], О. Афанасьєва-Чужбинського “Побут малоросійського селянина” (1855) [44], “Поэтические воззрения славян на природу” (1865–1869) [42], М. Максимовича “Дні і місяці українського селянина” (1856) [299], М. Маркевича “Обычаи, поверья, кухня и напитки молороссиян” (1860) [305], П. Чубинського “Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край” (1972–1978) [485], Я. Головацького “Карпатська Русь” (1875) [138], І. Нечуя-Левицького “Світогляд українського народу” (1876) [235], Б. Грінченка “Из уст народа: Малорусские рассказы, сказки и пр.” (1900) [145], В. Шухевича “Гуцульщина” (1904) [499], а також закордонних учених – А. Чарноцького (Зоріан Доленга-Ходаковський) “Українські народні пісні у записах Зоріана Доленги-Ходаковського з Галичини, Волині, Поділля, Придніпровщини, Полісся” (зібрано матеріал на початку ХХ ст., опубліковано – 1974) [168], О. Кольберга “Русь Карпатська” (1970) [516], “Покуття” (1882) [515], І. Снегірьова “Русские простонародные праздники и суеверные обряды” в 4 випусках (1837–1839) [419], В. Терещенка “Быт русского народа” в 4 томах, семи книгах, Т. 3–4 – народний календар і календарна обрядовість (1847–1848) [446], І. Сахарова “Сказания русского народа. Народный дневник. Праздники и обычаи” (1885) [386], В. Селиванова “Год русского земледельца” (1887) [390], П. Шейна “Обрядовые песни” (1900) [492] та ін.

Попри наявність цінного фактологічного матеріалу та здійснену наукову паспортизацію етнографічних реалій, введення жанрової класифікації, усе-таки достатньої уваги не було приділено систематизації в доборі матеріалів, також відсутньою була диференціація між культурою міської і сільської людно-

сті. У російській етнографічній традиції часто під терміном “русская культура” було прийнято розуміти як культуру росіян, так і українців, білорусів. Також натрапляємо на недостовірну інформацію щодо добору матеріалу. Так, С. Токарев зазначає: “... подібно до деяких своїх попередників І. Сахаров добирав свій матеріал часто із сумнівних джерел, не зупиняючись перед суцільною фальсифікацією, заповнюючи сторінки своєї книги всіляким непотребом, який друкує поруч із цінним та достовірним матеріалом” [448, с. 7]. Загалом дослідження містять значний компаративний етнологічний матеріал: порівняння наводяться у кількох напрямках із календарно-обрядовими компонентами слов'янських та інших європейських народів; в історичному аспекті – зі святами Стародавньої Греції та Риму – сатурналіями, розаліями тощо; із Біблійними сюжетами.

Варто відзначити, що українські календарні традиції, звичаї, обряди, а також вірування, забобони зазначеного вище періоду, розглядалися у контексті слов'янських народів.

З відкриттям у Києві Імператорського університету Св. Володимира (1834) і діяльністю його першого ректора – М. Максимовича, зріс інтерес до етнографічних досліджень. Вітчизняне народознавство поповнила його праця “Дні та місяці українського селянина” (1856) [299], яка містить систематизований опис повір'їв, звичаїв, обрядів, пов'язаних із основними календарними датами річного циклу. У ній автор висвітлив весняний період (із “березня” по “травень”). Але надалі ця робота М. Максимовичем так і не була закінчена. Матеріал ученого (“червень” місяць) після доопрацювання П. Поповим вийшов друком у 1947 р. [365]. Довершити та опублікувати фундаментальну роботу, яка вмістила найповніший текст із доповненням невідомих загалові фрагментів рукопису вченого (“червень” – “лютий”) у перекладі українською мовою, вдалося нашому сучасникові В. Гнатюку в 2002 р. [165]. Видання

М. Максимовича навіть у незавершеному вигляді має статус авторитетної наукової праці.

Досліджуючи календарну обрядовість, необхідно назвати ґрунтовний опис “Народний календар із Овруччини 50-х рр. XIX ст. у записі Михайла Пйотровського”, що вийшов друком лише у 90-х рр. XX ст. Записи цього вченого висвітлюють звичаї та обряди народних свят майже впродовж усього річного циклу [319, с. 82–98] і прислужилися авторові монографії у вивченні звичаєво-обрядової культури календарних свят осіннього циклу.

Відомий учений О. Потебня захоплювався міфологічною символікою звичаїв та обрядів (“О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий” (1865) [366]. Його дослідження цінне наявністю значної кількості поданого фактичного матеріалу, зокрема з календарно-обрядової проблематики. Воно вирізняється ерудицією, універсальністю, прагненням до пізнання змісту обряду чи фольклорного тексту. Саме цим ученим у 30-х рр. XIX ст. започатковано *міфологічну школу* в українському народознавстві.

У кінці 1840-х рр. уперше було зібрано і накопичено значний матеріал із проблеми звичаєво-обрядової календарної культури, спрямований на підняття науково-теоретичного рівня та збільшення фактажу, до того ж, організований за планом і певною програмою. Це було відкриття Російського географічного товариства (його Відділу етнографії), яким розіслано “циркуляр” (анкету, укладену Н. Надеждіним) у різні місцевості для збирання етнографічного матеріалу. За короткий час Товариство отримало до двох тисяч описів окремих етнорегіонів; значний пласт у них займали народні вірування, традиції, звичаї та обряди. Великий за обсягом польовий здобуток опрацьовано П. Єфименком, П. Шейном, П. Чубинським, В. Антоновичем, Б. Грінченком, В. Кравченком та ін. й опубліковано у “Трудах Юго-Западной экспедиции” (7 томів) та у двох томах видавничого органу “Записки Юго-Западного отдела”.

Фундаментальна праця “Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край”, що вийшла друком упродовж 1872–1878 рр., охоплює зібрання українських народних пісень, загадок, прислів’їв, матеріали, пов’язані з космологічними і демонологічними віруваннями та уявленнями, а також звичаєвим правом, сімейним побутом та обрядовістю. Окремий том присвячено календарній обрядовості, що вміщує систематизований розлогий матеріал річного циклу – “Календар народних звичаїв та обрядів із відповідними піснями” (1872) [485], що охоплює життя українських селян різних регіонів України. Високу оцінку дослідженню дав І. Франко, зауваживши, що: “... це жива картина життя і побуту українського люду з його звичаями, характером, світоглядом, із його радістю і безмірною тугою. В них передається “жива мова, якою народ краще всього говорить сам про себе” [472, с. 15]. Проте у названій вище праці осінній цикл свят представлено фрагментарно, окрім свят Катерини та Андрія.

Важливою для нашого монографічного дослідження є праця М. Сумцова “Символика славянских обрядов” (1996), у якій розміщено масивний обсяг матеріалів щодо календарної обрядовості. Вчений був прихильником ідеї еволюціонізму в розвитку обрядовості та фольклору; підтримував висновки: “про обожнювання сил і явищ навколишнього світу” як суттєву особливість “стародавнього народного світобачення”; вшановування сонця давніми слов’янами. Дослідник зауважував, що звичаї, обряди, світоглядні уявлення, незважаючи на їх переміщення з раннього етапу розвитку культури до пізнішого, все ж залишаються живими свідченнями та пам’яткою минулого [436]. М. Сумцов, поділяючи погляди про походження анімістичних вірувань, намагався використовувати метод “теорії запозичення”, допускаючи вплив одних народів на інші щодо обрядів, фольклорних мотивів та вірувань. Більш послідовним прибічником анімістичної теорії був відомий чеський учений Л. Нідерле

“Слов’янські старожитності” [520]. Його дослідження було найґрунтовнішим стосовно проблем вивчення релігії язичників, проте традиційних вірувань він торкався побіжно.

Виникає потреба у появі науково-популярних періодичних видань для ознайомлення широкого загалу з проблемами народознавства. Тому в 2-ій половині XIX ст. починають видавати етнографічні журнали “Этнографическое обозрение” (1889), “Живая старина” (1890), “Киевская старина” (1882–1906), “Основа” (1861–1862), у яких уміщено багато записів щодо звичаєвості, обрядовості та вірувань. Головна цінність таких матеріалів полягає в описі окремого святкового комплексу або окремої обрядодії. Вони досить часто є більш детальними, ніж у монографічних виданнях. Із часом накопичилося стільки матеріалу, що об’єднати його в одну роботу стало неможливим. Передовсім найбільшу увагу вчені приділяли замовлянням, обрядам, віруванням, пов’язаним із землеробством, календарній обрядовості, поховально-поминальному культу [37, с. 159–182].

У процесі дослідження календарних свят залучено узагальнювальні праці з календарної звичаєво-обрядової культури слов’ян українських та зарубіжних учених другої половини XIX ст. – початку XX ст. для з’ясування походження обряду, його структури та місця у календарному річному циклі. До них належать: К. Шейковский “Быт подолян” (1859) [490], І. Галька “Народные обычаи и обряды с околлиц над Збручем” (1860) [125], S.Witwicki “Rysh historyczny o Huculach” (1863) [524], Я. Головацький “Карпатська Русь” (1875) [138], Р. Кайндль “Туцули: їх життя, звичаї та народні перекази” (1894) [216], В. Гнатюк “Етнографічні матеріали з Угорської Русі” (1897) [133], Б. Грінченко “Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с нею губерниях” (1899) [144], В. Милорадович “Житъе-бытѣ Лубенского крестьянина” (1904) [309] і “Средняя Лубенщина” (1903) [213], М. Сумцов

“Із української старовини” (1905) [434], М. Дикарів “Народний календар Валуйського повіту” (1905) [162], П. Іванов “Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии” (1907) [207], З. Кузеля “Вірування українського народу” (1908) [269], Г. Булашев “Украинский народ в их легендах и религиозных воззрениях и верованиях” (1909) [99], В. Доманицький “Народний календар у Ровенським повіті Волинської губернії” (1912) [169], А. Онищук “Народний календар у Зелениці Надвірнянського повіту на Гуцульщині” (1912) [335], Я. Новицький “Духовный мир в представлении малорусского народа. Сказания, суеверия, верования собранные в Екатеринославщине” (1912) [329] та ін.

Етнографічні розвіди із досліджуваної проблематики описували чи не щоденне життя селян різних регіонів. Основна частина записів залишилася в рукописах, проте чимало з них було опубліковано: П. Чубинський “Календар Юго-Западного края на 1873 год” (1872); П. Іванов “Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате” (1889); І. Франко “Людові вірування на Підгір’ю. Народний календар” (1898); М. Зубрицький “Народний календар, народні звичаї і повір’я, прив’язані до днів у тижні і до роковин свят (Записані у Мшанці Староміського повіту і по сусідніх селах)” (1900); П. Іванов “Дни недели (К малорусской этнографии)” (1905); А. Онищук “Народний календар. Звичаї й вірування прив’язані до поодиноких днів у році, записав у 1907–1910 рр. в Зелениці Надвірнянського повіту)” (1912); В. Доманицький “Народний календар у Ровенським повіті Волинської губернії” (1912) [483; 209; 473; 199; 208; 335; 169] та ін.

Важливу роль у зазначеному вище періоді відіграли такі організації: “Тимчасовий комітет для розшуку старожитностей у Києві” (1835), “Музей старожитностей” (1835), “Київська тимчасова комісія для розгляду давніх актів” (1843).

У зв'язку з відсутністю української періодики і труднощами з виданням книжок переважна більшість українознавчих праць першої половини XIX ст. залишилася у рукописах або була опублікована російською, польською, чеською, німецькою та іншими мовами. У 1852 р. в Києві засновано “Комісію для опису губерній Київського учбового округу”. Вона (особливо її етнографічне відділення) відіграла важливу роль в організації науково-етнографічної роботи на Україні. Комісія була підґрунтям для створення в Києві (1873–1876) Південно-західного відділу Російського географічного товариства, яке очолив П. Чубинський. Цього ж року у Львові засновано один із осередків української науки – Літературне товариство ім. Т. Шевченка (зароджене в 30-х рр. навколо діячів “Руської трійці” – М. Шашкевича, І. Вагилевича, Я. Головацького). У 1892 р. – реорганізоване в Наукове товариство ім. Т. Шевченка. Фундатором народознавчих досліджень була Етнографічна комісія Товариства, до складу якої ввійшли видатні українські етнографи та фольклористи: І. Франко (голова), Ф. Вовк (заступник голови), В. Гнатюк (секретар), Ф. Колеса, В. Шухевич, О. Роздольський, яких називали “збирачами нового типу”. З 1899 р. видавничим органом Етнографічної комісії став журнал “Материяли до українсько-руської етнології” (“Материяли до української етнології”). Учені проводили активну збирацьку роботу на західноукраїнських землях, польовими дослідженнями охопили галицьку, буковинську та закарпатську території. Опрацьований і проаналізований матеріал щодо календарної обрядовості знайшов відображення у праці В. Шухевича “Гуцульщина” (1904, “Обряди церковні”) [499], у якій висвітлені окремі свята річного циклу, а осінь представлена звичаєво-обрядовою традицією до вшанування апостола Андрія та застереженнями до кількох свят.

Поповнює дослідження з календарної обрядовості праця В. Доманицького “Народний календар у Ровенському повіті

Волинської губернії” (1912) [169]. Вона вміщує цінний фактологічний матеріал, що охоплює період річного циклу. Паралельно з описом календарної обрядовості В. Доманицький також подає ілюстративний словесний ряд – повір’я, прикмети, легенди, пов’язані з тими чи іншими святковими обрядодійствами. Однак фіксації дослідник проводив лише на Південному Поліссі та кількох прилеглих населених пунктах Волині. Незважаючи на географічну локалізованість, представлені записи привертають увагу цінним фактичним матеріалом.

За результатами експедиційних польових спостережень на Галичині, Буковині, Прикарпатті, Закарпатті, Чернігівщині, Волині, Херсонщині та наукового аналітичного осмислення зафіксованого матеріалу з народного побуту українців та їхніх звичаїв вийшла друком праця Хв. Вовка “Український народ в його минулому і сучасному” (1916) [114]. Вона вміщує “Антропологічні особливості українського народу” та “Етнографічні особливості українського народу”, які донині є чи не єдиними ґрунтовними й узагальнювальними дослідженнями про культуру українського народу.

Цінним історико-етнографічним дослідженням є робота відомого харківського етнографа М. Сумцова “Слобожане” (1918), пройнята ідеєю відродження й поширення української національної свідомості. Праця вміщує опис особистого, родинного, громадського життя слобожан, промисловості й торгівлі, правознавства, звичаєво-обрядової культури і світогляду. З усього комплексу календарних свят, зафіксованих у роботі М. Сумцова, для дослідження осіннього циклу виокремлюємо день вшанування святої П’ятниці з колоритним етнографічним та фольклорним матеріалом.

Подальше вивчення проблеми неможливе без використання ґрунтовної праці М. Грушевського “Історія української літератури” (Т. I, 1923) [152]. У ній висвітлено історію найдавнішого фольклору, до якого долучалися різні акти релігійно-поетич-

ного і громадського життя. На основі глибоко проаналізованого величезного фактичного матеріалу автор звертається до річного сільськогосподарського життя українського селянина з його колишніми, дохристиянськими обрядами. У роботі знаходимо описи зібрань молодіжних, зокрема парубочих та дівочих “вулиць”; парубочих ініціацій. Основною лінією дослідження виступає релігія (язичницька і християнська), яка виконує функцію взаємоприспосовування та взаємопроникнення у систему звичаєво-обрядової культури.

Видатний історик М. Грушевський мав науковий інтерес до походження українського народу та його культури. Дослідженню цих проблем сприяло створення нових напрямів у системі діяльності Культурно-історичної комісії і в Кабінеті примітивної культури та її пережитків у побуті й фольклорі України Науково-дослідної кафедри історії України у складі Української Академії наук (заснована у 1918). Насамперед ідеться про значну та плідну роботу вчених, зусиллями яких упродовж 1926–1929 рр. видавався науковий щорічник у трьох випусках “Первісне громадянство та його пережитки на Україні”. Завданням цього видання, за баченням М. Грушевського, було всебічне вивчення “примітивної культури” з метою “вияснення українських пережитків та висвітлення соціальної праісторії України” [278, с. 11]. Так, важливе місце в реалізації цього завдання було відведено дослідженню “пережитків” мислення і світогляду, що збереглися у фольклорі, обрядах та побуті. Одночасно здійснювалося студіювання народного календаря та пов’язаних із ним звичаїв і обрядів.

Привертає увагу повнота історіографічного огляду студій обрядовості зимового циклу, новизною висвітлення її структури, функцій і сутності, пов’язаних із господарськими сезонами, із основами первісного світогляду, – етапна, монографічного характеру праця К. Копержинського. Це дослідження (обсягом близько 200 сторінок) фактично заклало фундамент

професійного опису цілісного річного циклу (поняття народного календаря, система календарного числення, поняття часу і господарчих сезонів тощо) – “Провідні шляхи дослідження обрядовості новорічного циклу” (1927), “Господарчі сезони у слов’ян (з історії новорічного циклу обрядовості)” (1928), “До системи поняттів часу у слов’ян (з історії новорічного циклу обрядовості)” (1928). Варто також назвати праці Д. Зеленіна “Спасова борода” – східнослов’янський хліборобський обряд, жниварський (1929) та російського вченого Є. Кагарова “Форми та елементи народної обрядовості” (1928) та ін. У зазначених вище працях висвітлено питання становлення і розвитку календарних систем та формування звичаєво-обрядової традиції річного циклу в слов’ян.

На початку 20-х рр. XX ст. розпочався новий етап дослідження традиційної культури українців. Етнографічною комісією ВУАН (1921–1933), яку очолив професор Київського університету академік А. Лобода, було розроблено й поширено програму та інструкції для збирання зразків традиційної культури (легенди, прислів’я, казки, пісні, народні звичаї, календарні обряди, матеріали сімейної обрядовості тощо). До роботи була залучена широка мережа респондентів. У польових дослідженнях брали участь молоді вчені (історики, філологи), учителі, краєзнавці, агрономи, лікарі та ін., тобто всі ті, хто розумів важливість фіксації явищ традиційної культури. Переважна більшість цього матеріалу є безцінним здобутком нашого народу, рукописний фонд якого зберігається в АНФРФ ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України.

До складу Етнографічної комісії входили представники наукової школи – М. Біляшівський, М. Грінченко, К. Квітка, В. Кравченко, П. Петров та ін. Учені опрацьовували нові концепції українського історичного процесу: переглядали витoki української культури та духовності, простежували шляхи її спадкоємності та зв’язки з традиціями доісторичної земле-

робської культури [405, с. 262–270]. Відтак у календарній обрядовості розширилися аспекти її вивчення, зокрема у працях: Д. Зеленина “Обыденные полотенца и обыденные храмы” (1921) [193], В. Камінського “Свято Купала на Волинському Поліссі” (1927) [221], Кс. Сосенка “Культурно-історична постань староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора” (1928) [424], В. Кравченка “З побуту й обрядів північно-західної України” (1928) [261] та ін. Зазначені роботи мають істотну цінність для вивчення календарної обрядовості, оскільки розкривають історичні аспекти народного календаря, дохристиянські витоки давніх українських свят, походження пов'язаних із ними народних звичаїв і обрядів. Етнографічна Комісія мала своє друковане видання “Етнографічний вісник” (1925–1932), який відіграв важливу роль у розвитку української етнологічної науки, поширенні етнологічних знань про культуру та побут різних етносів України.

Загальновідомо, що в 30-х рр. XX ст. радянська тоталітарна система розпочала репресивну політику, яка різко зупинила розвиток гуманітарної науки в Україні. УАН зазнає нищівного удару: моральному та фізичному знищенню піддано провідну наукову верству. Сталінські репресії перервали природний розвиток української етнологічної науки. До культурного обігу почали насильно впроваджувати теорію соціалістичного реалізму та марксистсько-ленінської ідеології. За таких умов неможливим було продовжувати дослідження українознавчих проблем (у тому числі й календарної обрядовості), позначених тавром “буржуазного націоналізму”. Єдиним виходом було виїхати за межі СРСР або ж на західноукраїнські землі. Саме на Заході у другій половині XX ст. з'являються монографічні дослідження та етнографічний нарис О. Воропая “Звичай нашого народу” (Мюнхен, 1958) [119], С. Килимника “Український рік у народних звичаях в історичному освітленні” (Вінніпег, 1963) [229], І. Огієнка “Дохристиянські вірування українського на-

роду” (Вінніпер, 1965) [332] та ін. На основі історико-етнографічного матеріалу, який має цінність у вивченні календарної обрядовості, автори також досліджували українські господарські, суспільні й релігійні традиції, порівнювали їх із традиціями інших народів, виявляли спільності й відмінності.

Хоча в 60-х рр. XX ст., із настанням так званої “хрущовської відлиги”, радянське суспільство зазнало певної лібералізації (пожвавлення українознавчих, а відтак і народознавчих студій), усе-таки відродження етнографічної науки відбувалося в складних політичних умовах творення суспільства без національних традицій, що й відбилося на вивченні духовної культури українців.

У радянських етнологічних виданнях значна кількість публікацій була присвячена описам соціалістичних обрядів. Спостерігається тенденція до використання народної обрядовості як матеріалу для створення нових радянських свят. Це засвідчено, наприклад, у роботах О. Кувеньової “Свята колгоспної України” (1963) [268], В. Келембетової “Побут і релігійні пережитки: етнографічно-соціологічне дослідження” (1974) [225], В. Панасенко “Нові обряди на Закарпатті” (1975) [344], С. Стеценка “Розвиток та вдосконалення радянських свят і обрядів” (1976) [430] та ін. Переважно такі праці мають ідеологічне спрямування, у яких присутні протиставлення релігійних обрядів народним та пропагування нових громадських свят.

В аналізований період одночасно існують й інші запозичення, де в публікаціях використовуються елементи народних традицій у радянських святах. Це, зокрема, статті Л. Сухої “Свята трудових перемог”, уміщені в збірнику “Народні традиції сьогодні” (1963) [440], Г. Горобець “Народні свята сьогодні” (1964) [141], М. Андрійчука “Святкує трудове село” (1966) [35] та ін. Названі публікації прислужуються нашому дослідженню в плані аналізу трансформацій обрядових явищ, що активно відбувалися на Україні у другій половині XX ст.

У 70–80 рр. XX ст. у фахових виданнях піднімалися проблеми традиції та імпровізації в народній культурі. До тематики обрядових трансформацій зверталися у своїх працях Н. Гаврилюк “Картографирование явлений духовной культуры. По материалам родильной обрядовости украинцев” (1981) [121], С. Грица “Трансмісія фольклорної традиції” (2002) [148] та ін.

У системі календарної традиційної обрядовості виокремлюємо дослідження О. Курочкіна “Новорічні свята українців: Традиції і сучасність” (1978), де ґрунтовно проаналізовано питання трансформації новорічної обрядовості. Інші наукові розвідки вченого середини 90-х рр. XX ст., зокрема “Українські новорічні традиції (проблеми реконструкції, ритуалу й світогляду)” (1994), “Причинки до обрядовості осінньо-зимового циклу на теренах Чорнобильщини” (1997) [275; 279; 276] та ін., усебічно розкривають тенденції розвитку української календарної обрядовості, а також механізми радянської урядової політики в галузі соціально-економічних і політичних перетворень. Автор на матеріалі новорічного святкового комплексу українців зробив акценти на вплив інноваційних процесів на культуру перебудови селянського побуту, колективізації та масового відходу населення від релігійних традицій.

У другій половині XX ст. календарні звичаї та обряди населення України розглядалися у контексті обрядовості інших слов'янських народів. Прикладом цього підходу слугують праці С. Токарева “Календарные обычаи и обряды в странах Заграницей Европы (летне-осенние праздники)” (1978) [218], В. Соколової “Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов” (1979) [421] та ін.

Упродовж 80–90-х рр. учені Києва та Львова підготували й видали узагальнювальні історико-етнографічні праці – “Бойківщина” (1983), “Гуцульщина” (1987), “Українці: народні вірування, повір'я, демонологія” (1991), “Поділля” (1994), “Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослі-

дження” (1996), “Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження” (1997), В. Балущка “Обряди ініціацій українців та давніх слов’ян” (1998) [50], Лемківщина (1999) [63; 155; 358; 469; 360; 475; 291].

Значної уваги заслуговують сучасні монографічні видання провідних науковців ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України, що безпосередньо чи опосередковано стосуються вивчення календарної обрядовості осіннього циклу. Серед них варто назвати такі праці: В. Борисенко “Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців” (2000) [84], О. Боряк “Україна: етнокультурна мозаїка” (2006) [93]; Г. Скрипник “Народознавча спадщина П.Чубинського з погляду сучасної етнології (2009) [408], Л. Артюх “Звичай українців у народному календарі” (2012) [39]; А. Іваницького “Український обрядовий фольклор Західних земель” (2012) [204]; Г. Бондаренко “Українська етнокультура в контексті глобалізаційних викликів” (2014) [71]; О. Курочкіна “Святковий рік українця від давнини до сучасності” (2014) [278]; О. Таран “Поминальна обрядовість гуцулів: традиції та сучасність” (2014) [443]; С. Грици “Мелос української народної епіки” (2015) [147]; В. Борисенко “Сімейна обрядовість українців ХХ – початку ХХІ ст.” (2016) [83], Г. Скрипник “Нариси з історії української етнографії ХХ – початку ХХІ ст.” (2017) [404] та ін., а також перевидання архівної спадщини “Етнографічні писання Костомарова” (2006) [178], “Труды этнографическо-статистической экспедиции вь Западно-Русскій край, снаряженной Императорскимъ Русскимъ Географическимъ Обществомъ. Юго-Западный отдель. Матеріали и изследованія собранныя д. чл. П.П. Чубинскимъ” (Т. 3, 2008) [456], В. Кравченка “Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини” (Т. 2, 2009) [260] та наукові видання народознавчої спадщини – В. Борисенко “Культура повсякдення села Хижинці (1950–1960-і роки)” (2014) [81], В. Пастуши-

на “Село Дрочево Берестейського повіту на Поліссі” (2014) [346], “Село Андруші. Історико-етнографічний нарис” (2016) [391] та ін. Це далеко не весь перелік ґрунтовних монографічних видань Інституту, що слугували основою для глибшого теоретичного осмислення й узагальнення представленого дослідження з вивчення календарних свят осіннього циклу у звичаєво-обрядовій культурі українців.

В останні десятиліття, роки незалежності України, постало завдання розбудови суверенної держави та осмислення її національної культури, а відтак відродження та активне впровадження у побут народних свят та обрядів. Потреби суспільства активізували науково-дослідницьку роботу в проведенні систематизації й вивченні багатовікового традиційного загальнонаціонального досвіду. Значно посилився інтерес до регіональних особливостей традиційно-побутової культури, поглибилися порівняльні студії у ході дослідження етнокультурних явищ. Також зосереджено увагу на трансформаційних процесах у культурі українського народу. Результати такої роботи, із широким залученням польових матеріалів, знайшли відображення у працях регіонального характеру, зокрема в царині дослідження календарної обрядовості, на Одещині – В. Кушніра “Нариси традиційної культури українців Одещини” (2010), “Чинники трансформації календарної обрядовості українців Півдня Буджака і Степового Подністров’я” (2011), “Бойки села Маринове: розвиток традиційної культури після переселення” (2014) [286–289], Н. Петрової “Календарна обрядовість українців Миколаївського району Одеської області середини ХХ ст.” (2011) [351–354], на Слобожанщині – О. Ліманської “Українські календарні свята Слобожанщини: тенденції дослідження” (2007) [294], В. Сушко “Свята та побут Слобожанщини” (2004) [41], на Волині – В. Давидюка “Етнологічний нарис Волині”, “Календарна обрядовість Західного Полісся” (2005) [156; 157], К. Кутельмаха “Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків” (1997),

“Календарна обрядовість як етногенетичне джерело” (2006) [282–284], Н. Ковальчук “Календарні звичаї та обряди Рівненського Полісся: Локальна специфіка. Трансформації” (2011) [237–239], М. Глушка “Соціалістичні перетворення в культурі та побуті західних областей України (1939–1989)” (1989) [425], на Бойківщині – О. Коломийчук “Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди бойків” (2015) [247], на Буковині – Г. Кожолянка “Етнографія Буковини” (тт. 1–3, 1999, 2001, 2004) [241], О. Кожолянка “Календарні свята та обряди Буковини: семантика і символіка” (2015) [244] та ін.

У кінці ХХ – на початку ХХІ ст. у регіонах України здійснено аналіз культурологічних процесів, зокрема етнокультурної динаміки календарної обрядовості, що стала предметом ряду дисертаційних робіт. Традиційна та сучасна календарно-обрядова культура окремих циклів чи впродовж року розглядається в працях Т. Прігаріної “Традиційна календарна обрядовість слов'янського населення Південної Бессарабії та її трансформація протягом 20–70-х рр. ХХ ст.” (1999) [367], О. Кожолянка “Календарні зимові свята та обряди українців Буковини” (2005) [243], В. Сушко “Поховальна обрядовість українців Слобожанщини ХІХ–ХХІ ст.” (2006) [442], Л. Малоокої “Історична еволюція масових свят українців” (2006) [302], О. Пенькової “Традиції, свята та обрядовість населення Східної України в 1960-ті – середині 1980-х рр.: державна політика й повсякденне життя” (2006) [347], Т. Гаєвської “Народна обрядовість в Незалежній Україні” (2006) [122], А. Гоцалюк “Традиції та новачії в різдвяно-новорічній обрядовості українців Карпатського регіону (ІІ половина ХХ – початок ХХІ ст.)” (2007) [142], Н. Громової “Різдвяно-новорічна обрядовість українців Бойківщини (кінець ХХ – початок ХХІ ст.)” (2007) [149], Н. Ковальчук “Календарні звичаї та обряди Рівненського Полісся: Локальна специфіка. Трансформації” (2008) [237], О. Ліманської “Календарне свято як складова української обрядової культури (на матеріалі Слобо-

жанщини)” (2008) [293], О. Барташук “Процеси трансформації календарної звичаєвості українців Східного Поділля (20-ті рр. XX – початок XXI ст.)” (2011) [54], А. Мойсея “Календарна обрядовість східнороманського населення Буковини у контексті етнокультурних процесів другої половини XIX – початку XXI ст.” (2011) [315], О. Кожолянка “Календарні свята та обряди Буковини: семантика і символіка” (2015) [244] та ін.

На початку XXI ст. активізувалося дослідження календарної обрядовості в європейській етнології. Міжнародним товариством етнології та фольклору (SIEF)¹ проводяться щорічні конференції з проблем сучасного функціонування календарних свят. Із 2006 р. видано 11 томів матеріалів конференцій під загальною назвою “The Ritual Year”, присвячених темам етнічності в обряді, співвідношенню локального та глобального, індивідуального й колективного в святі, обрядовій символіці та семантиці.

Вивченню календарних обрядів білорусів у сучасних формах їх побутування присвячені робота Т. Володіної та Т. Кухаронок “Ядраное жыта гаспадара кліча... Каляндарны год у абрадах і звычайх” (Мінськ, 2015) [101], яка містить описи обрядів занесених до реєстру пам’яток нематеріальної культурної спадщини Білорусі.

Огляд літератури дозволяє зробити висновки про певний поступ у теоретичному осмисленні вітчизняними вченими фактологічних відомостей із української календарної обрядовості. Проте на сьогодні немає ще узагальнювальних досліджень із календарних свят осіннього циклу, які б визначили локальні прояви традиційного народного календаря в Україні, враховуючи трансформаційні процеси, що відбулися в ньому протягом XX – поч. XXI ст., а також вплив релігійних свят на звичаєво-обрядову культуру осіннього циклу.

¹ SIEF (International Society for Ethnology and Folklore) / Міжнародне суспільство етнології і фольклору.

1.2. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ

Системний та узагальнювальний підхід до вивчення й аналізу процесів змін і розвитку календарної обрядовості потребував залучення широкого кола усних, архівних та друкованих джерел різних за походженням та інформаційним і науковим потенціалом, що сприяло всебічному та об'єктивному висвітленню задекларованої вище теми. Оскільки поки що немає комплексного дослідження календарної святкової обрядовості осіннього циклу, то робота потребує ретельного виокремлення з масиву різноманітного джерельного матеріалу певних фрагментів звичаєво-обрядової культури, щоб належно відобразити певні аспекти проблематики.

Джерельну базу монографії доцільно розподілити на дві групи – писемні та польові матеріали.

До першої групи історичних джерел належать різножанрові письмові записи, рукописні збірки, окремі описи у періодичних виданнях ХІХ – першої половини ХХ ст.

Першоджерелом народознавства можна вважати результати подорожей іноземців-“письменників” (мандрівників, купців, політичних і релігійних діячів та ін.), які у різні періоди відвідували Україну. Найдавніші описи слов'янських земель, і зокрема України, щодо обрядовості належать греко-візантійським (VI–X ст.) і арабських письменникам та мандрівникам (IX–X ст.), які того часу були одними з представників найбільш культурних народів світу. Їхні відомості здебільшого уривчасті та односторонні і торкалися переважно тих ділянок життя і звичаїв, які найбільше дивували їх (похоронні та поминальні обряди, гостини, заботи тощо). Ці описи ввійшли до збірки “Чужинці про Україну”, автором якої був В. Січинський [400].

Окрім записів мандрівників щодо вивчення українців та “околичних” народів (тут маємо на увазі половців, ляхів, литовців, угрів, чехів та ін.), досить важливим джерелом є дав-

ньоруські літописи, важливість яких полягає не лише в історичній вірогідності фактів, що фіксувалися, а й у тому, що літописці нерідко вміщували в них матеріали безпосереднього спостереження дійсності, тобто етнографічного характеру. Особливо цінною серед давніх пам'яток вважають “Повість врем'яних літ” [357] – перший літопис, котрий висунув найскладнішу в етнографії проблему – походження народів Русі-України та етнічного складу її населення, яке мало свою мову, звичаї, вірування тощо.

Серед давніх пам'яток письменства XI – XIII ст. заслуговують на увагу твори місцевого єпископа Кирила Турівського (близько 1130 – після 1182), мислителя, красномовного проповідника. До нашого часу дійшло багато його урочистих промов та казань, із-поміж них: “Притча про душу і тіло”, вісім промов на церковні свята [175; 441] тощо. В усіх творах К. Турівський виявив себе як церковний діяч найвищого рівня. Його Слова розміщують поруч із творами Івана Золотоустого, Григорія Богослова. Молитви суворо аскетичного характеру збереглися в ужитку до наших днів. У “Притчі про душу і тіло” розкрито сутність існування та взаємозв'язок “душі” і “тіла” в двох іпостасях – “життя” і “смерті”, а також їх перебування між світами. Матеріал філософського спрямування, цікавий, інформативний, завжди актуальний у висвітлення поховальної та поминальної обрядовості, а відтак – і в комплексі осінніх календарних ушанувань померлих.

До найдавніших літературних джерел кінця XVI ст., у яких побіжно висвітлено українську святково-обрядову культуру, включно і календарні звичаї, а також незначну, проте цінну, інформацію щодо язичницьких обрядів та вірувань, належать полемічні послання афонського ченця І. Вишенського [109]. У його творах представлено народні святкові традиції Поділля та Волині, проте лише формально прив'язані нехристиянські традиції – від звичаю колядування на Різдво і до купальських

ігрищ до церковного календаря. У своїх “казаннях” він засуджував позацерковні [109, с. 44]. Представлений матеріал є цінним у висвітленні календарної обрядовості.

Першим історико-етнографічним дослідженням, що дійшло до наших днів, можна вважати працю французького військового інженера-картографа Гійома Левассера де Боплана “Опис України” (1648–1650) [74]. Книга вміщує як матеріал про природу України, становище та побут селян, класову боротьбу, так і опис обрядів і звичаїв, зокрема весілля, храмування, залицяння дівчат до парубків та ін. Наведені Г. Бопланом цікаві факти ще раз свідчать про давні й оригінальні традиції, що склалися впродовж багатьох століть і відбили своєрідність етнічної культури українського народу.

Важливим джерелом із традиційної культури українців, безперечно, є Густинський літопис (1670) [362], у якому вперше подано народні уявлення про божества, календарні обряди.

Неприязнь до язичницької обрядовості відбито у київському “Синописі” Інокентія Гізеля (опублікованому в 1674 р.) [131]. Автор праці, описуючи обряди, скажімо Різдвяного рядження або ж Обливального понеділка, висвітлює їх у негативній формі, засуджуючи факт дійства [185, с. 35–36]. Учасникам обрядодій погрожували тяжкими покараннями царські грамоти, гетьманські універсали, укази митрополитів, зокрема останні – релігійними заборонами (відлучення від сповіді) та штрафами. Так, згідно зі статутом Чернігівської духовної семінарії XVIII ст., тих, хто “... обличчя свої сажею бруднят або ганчіркою голову свою змочують, грають на гусях і домрі, сопілці ...” відлучати від сповіді, вимагати від них покаяння [126, с. 92]. Однак ефективність від цього була незначною, про що переконливо свідчать нині збережені дохристиянський світогляд та звичаєво-обрядова культура. Сучасний дослідник І. Жиленко видав монографію, присвячену київському “Синопису”, у якій розмістив текст давньої праці й адаптував його

до сучасної української мови, а також долучив коментарі до пам'ятки (2002) [185].

У другій половині XVIII ст. з'явилася робота Г. Калиновського “Описание свадебных украинских простонародных обрядов” (1777) [105, с. 68–75]. Це перший твір, присвячений українському весіллю на Слобожанщині, у якому автор подав структуру самого обрядового комплексу (сватання, запрошення на весілля, почет молодого, опис страв тощо). Пізніше, у 1798 р., побачила світ праця Я. Марковича “Записки о Малороссии, ее жителях и произведениях” [306]. Автор передає мову, зовнішність, розмаїтість весільних традицій, звичаїв та обрядів українців.

Для етнологічної літератури XIX ст. характерні роботи переважно емпіричного спрямування. Одним із перших, хто поклав початок етнографічному дослідженню, вважається Г. Коллонтай (1750–1812) – відомий польський громадський діяч, письменник і філософ (уродженець Кременеччини). Він не тільки ініціював широку зацікавленість слов'янською проблематикою у польському науковому і культурному середовищі, а й сам безпосередньо долучився до студіювання побуту українського народу, його звичаїв та обрядів на Поліссі [65, с. 12].

Цінним джерелом щодо вивчення народної культури українців, календарних звичаїв та обрядів є записи членів Варшавського товариства Друзів наук та студентів Віленського університету [65, с. 20]. Яскравим їх представником був А. Чарноцький (1784–1825), у наукових колах відомий як З. Доленга-Ходаковський, активний дослідник етнографічного студіювання Волині, Полісся, Поділля, Галичини, Наддніпрянщини, а також східних регіонів Польщі і півдня Білорусі. Він на початку XIX ст. здійснив польові записи з метою фіксації народної творчості, святково-обрядової звичаєвості та фольклорно-етнографічних зразків (понад 2000 лише українських пісень). Цінність цих

напрацювань полягає в тому, що вони мають багатий матеріал для проведення аналогій та узагальнень і (що не менш важливо) чітку паспортизацію. Довгий час матеріали були розпорошені по різних архівосховищах, тільки незначна частина вийшла друком за життя науковця. Лише у 1974 р. в Києві зусиллям українського і білоруського фольклористів (О. Дея і Л. Малаш-Оксамитової) було проведено значну роботу з пошуку пісенних записів З. Доленга-Ходаковського та здійснено наукову систематизацію матеріалу [168].

У першій половині XIX століття після попередніх жорстких заборон російського уряду настала певна демократизація в тогочасному суспільстві. На Україні поступово формується новий соціальний шар – національна інтелігенція, тобто еліта. Відбувається національно-культурне відродження і відповідно зростає інтерес учених до студіювання життя, побуту, культури, фольклору, психології, діяльності народу. Зокрема в цей період відновилося етнографічне дослідження Слобожанщини; українські науковці почали опрацьовувати матеріали культури та побуту населення краю. Значну роль у їх студіюванні відіграла творча діяльність відомого вченого І. Срезневського. Він підготував до видання зібрані ним матеріали, які було опубліковано 1833 р. в друкарні Харківського університету під назвою “Запорожская старина” (загалом було 6 частин) [426]. Праця мала важливе значення у подальшому розгортанні досліджень культури та побуту Слобідської України, а відтак – і всього українського народу. Іншим ученим, який зробив значний внесок в етнографічне вивчення цього краю, був В. Пассек. У своїй книзі “Путевые записки Вадима” він особливу увагу приділив історико-етнографічному опису Слобідської України. У ній розміщено окремий розділ під назвою “Украйна” (висвітлено матеріальну і духовну культуру українців). Ця праця надихнула автора на комплексне і детальне обстеження регіону. За матеріальної підтримки “Общества истории и древности русских”, зібраний та опрацьова-

ний польовий матеріал дав можливість В. Пессеку розпочати видання “Очерков Россіи” (1838) [343], у якому опубліковано етнографічні праці (автори В. Пассек, І. Срезневський та ін.), присвячені культурі і побуту як усієї України, так і Слобожанщини зокрема. У 1838 р. В. Пассеком за матеріалами досліджень було опубліковано в “Харьковских губернских ведомостях” маловідому статтю “Быт и обычаи”, у якій висвітлено матеріальну та звичаєво-обрядову культуру слобожан (житло, одяг, побут, харчування, календар, промисли та ремесла тощо).

Наукове етнографічне дослідження про Україну здійснив відомий польський етнограф, фольклорист, композитор, член Краківської Академії наук О. Кольберг (1814–1890). Упродовж усього періоду наукової діяльності він вивчав традиційну народну культуру поляків та найближчих сусідів, зокрема українців. Багата з етнографічного погляду територія, заселена як гірським населенням, так і мешканцями рівнинної місцевості, поєднувала в собі різні впливи, тому викликала у О. Кольберга особливе зацікавлення. Він студіював звичаї, традиції, усну народну творчість та фіксував нотні записи. Результат його кропіткої збирацької роботи становить фундаментальне видання у 38 томах під загальною назвою “Lud. Jegozwycaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, zabawy, pieśni, muzyka i tańce” (1857–1890), до якого увійшли дослідження української народної творчості та матеріальної культури: “Pokucie” (1882, 1883, 1888, 1889), “Wołyń. Obrzędy, melodie, pieśni” (1907), “Białoruś-Polesie” (1968), “Ruś Karpacka” (1970–1971), “Podole” (1994) та ін. “Покуття” (1882–1889) – чотиритомне дослідження О. Кольберга вважається єдиним найґрунтовнішим виданням із вивчення етнографічного регіону. З. Болтарович слушно зауважив, що дослідження “Pokucie” О. Кольберга – широка картина побуту й культури населення краю” [65]. Фольклор Покуття також вивчали – Я. Головацький, Г. Ількевич, П. Чубинський, Р. Шухевич та ін.

Важливим складником джерельної бази дослідження релігійного життя на українських землях щодо вивчення духовної культури в календарних святах виступає єпархіальна періодика. Впродовж 1860 – 1872 рр. ХІХ ст. дев'ять єпархій започаткували власні видання (“Херсонські єпархіальні відомості”, “Київські”, “Чернігівські”, “Подільські”, “Полтавські”, “Волинські”, “Харківські”, “Таврійські” та “Катеринославські”). Єпархіальні відомості склалися з двох частин: офіційної (всі питання, які стосувалися лише церковного життя – маніфести, розпорядження, директиви тощо) та неофіційної (казання та повчання, праці святих отців, приклади благочестя та ін.). Остання є інформативним джерелом для монографічного дослідження, особливо у висвітленні храмових свят та поминальних ушанувань померлих.

Середина ХІХ ст. характеризується початком етнографічного вивчення України. Одним із перших учених був М. Максимович, якого вважають основоположником української етнографії. Його праці є цінною джерельною базою, серед них – дослідження “Дні і місяці українського селянина”, про яке бібліограф М. Максимовича П. Попов писав: “Тут викладені звичаї, прикмети та повір'я малоросів, пов'язані з тим чи іншим днем у році і пояснені заувагами про їх історичне походження. Живо світлою розповіддю і майстерно дібраними уривками з народних пісень наочно окреслена вся весна” [365, с. 203.]. М. Максимовичай досі найбільше знають і цінують як збирача і видавця українських народних пісень.

Відомий громадський діяч і вчений, Б. Грінченко посідає поважне місце в царині етнографічної науки. Ним підготовлена та опрацьована 4-томна збірка матеріалів із Чернігівщини: “Этнографические материалы” (Тт. І–ІІІ, 1895–1899) та ще одна праця “Из уст народа” (1900) [144; 145].

Важливим джерелом щодо вивчення календарної звичаєво-обрядової культури є також значний етнографічний ма-

теріал, зібраний на Київщині, Полтавщині, Чернігівщині, відомим українським істориком, етнографом, фольклористом, музикантом і композитором М. Маркевичем. На його основі вчений підготував окремі нариси побуту українського народу, календарної та родинної обрядовості, харчування, повір'я, які мали ввійти до великого збірника “Внутренняя жизнь Малороссии от 1600 года до нашего времени”, проте смерть науковця не дала здійснитися його намірам. Готовий матеріал М. Маркевича взявся опублікувати І. Даниленко, проте лише ті розвідки, що збереглися в архіві автора (звичаї, повір'я, кухню та напої українців). У 1860 р. вийшла друком робота вченого “Звичаї, повір'я, кухня та напої сучасних малоросіян” [305]. Решта матеріалів опинилася в приватних колекціях. Названа надрукована праця – це ґрунтовне етнографічне дослідження народної звичаєвості, яке дає певне уявлення про побут українського етносу. Проте з календарної обрядовості, зокрема її осіннього циклу, знаходимо незначний матеріал, лише неповний перелік свят із певними застереженнями, прикметами та молодіжними гаданнями (свят Катерини – 7 грудня та Андрія – 13 грудня).

Особливе місце в українській етнологічній науці належить П. Чубинському – українському етнологові, правникові, статистові, поетові та перекладачеві. Власні етнографічні дослідження вченого та залучення фольклорного матеріалу роблять його праці майже енциклопедичним посібником народної духовної культури, а відтак – цінним джерелом для заповнення прогалин у календарній обрядовості. Вихід у світ багатотомних “Праць етнографічно-статистичної експедиції в Західно-Руський край” став визначним явищем у культурному житті українського народу, переконливо показавши світові самотність національної духовної культури цього етносу. Робота залишається актуальною й дотепер, про що свого часу зауважував і Хв. Вовк: “Його збірник становить величезний, до цих пір май-

же не опрацьований і не використаний науковий матеріал, якого вистачить ще на довго” [112, с. 59].

Цінну джерельну базу становлять окремі описи в періодичних виданнях. Упродовж 1838–1917 рр. у губерніях Російської імперії були засновані “Губернські відомості” (друкувалися в Києві, Катеринославі, Кам’янці-Подільському (Подільські), Житомирі (Волинські), Полтаві, Сімферополі (Таврійські), Харкові, Одесі (Херсонські), Чернігові, а з 1850 р. – у Ставрополі). Із середини 50-х рр. XIX ст. Чернігівські губернські відомості в “неофіційних частинах” розміщували українські твори та багато різного етнографічно-статистичного матеріалу.

Також із другої половини XIX – початку XX ст. найрізноманітнішу інформацію щодо звичаєво-обрядової культури українців у системі календарних свят почерпуємо з широкого масиву етнографічних та фольклористичних матеріалів на сторінках багатьох періодичних видань: “*Университетские известия*” (1861–1919) – щомісячні наукові записки при київському Університеті св. Володимира – видавничий орган, що мав повідомляти, інформувати викладачів та студентів про наукове життя університету і зв’язок з іншими університетами та суспільством; “*Этнографическое обозрение*” (з 1889); “*Живая старина*” (1890–1916); “*Киевская старина*” (1882–1906) – багатопрофільний історичний журнал, із 1892 р. часопис поновлено під назвою “*Київська старовина*”, потім – “*Україна*” (1907–1925). Навколо часопису “КС” згуртувалися визначні вчені тогочасної української еліти – історики, етнографи, мовознавці та ін. (М. Костомаров, Д. Яворницький, М. Сумцов, Т. Рильський, Б. Грінченко, М. Петров, О. Потебня). На сторінках часописів: “*Основа*” (1861–1862) – висвітлювався розвиток української історіографії; “*Труды Киевской Духовной Академии*” (186–1917) – окрім історії православної церкви в Україні публікувалися також літописи, що слугують джерелом для наукової роботи, досліджува-

лася минувшина українського народу, фольклорна спадщина тощо; *“Вестник Екатеринославского земства”* (1903–1905); *“Александровский городской весник”* (1904–1906); *“Украинский альманах”* (1831); *“Літературно-Науковий Вісник”* (вида-но у Львові 1898); *“Записки Наукового Товариства Шевченка”* (1892). Цінними для нашого дослідження з-поміж публікацій названих часописів є стаття редактора *“Волынских губернских ведомостей”* О. Братчикова: *“Домашняя жизнь волынских крестьян, их нравы, обычаи, предрассудки”*, що з часом, у 1869 р., з’явилася окремим відбитком у Житомирі. Цікаві відомості також містять праці В. Пурієвича *“Некоторые обычаи моих земляков в частном быту”* (1866) та Г. Оссовського *“Из путевых заметок по Житомирскому и Овручскому уездах”* (1868–1869). Окремі дані з календарної обрядовості знахо-димо також у публікаціях М. Сумцова *“Культурные пережи-вания”* [435], М. Довнар-Запольського *“Сборник этнографич-еских материалов собранных М. Довнар-Запольским”* [167], П. Яроцького *“По Волынскому Полесью”* [505] та ін. Нашу увагу привернули збірники літературознавчого спрямуван-ня, у яких частково представлена календарна обрядовість у публікаціях К. Сементовського *“Очерк малороссийских по-верий и обычаев, относящихся к праздникам”* (збірник *“Мо-лодик”*, 1843) [393], Г. Базилевича *“Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкаго уезда”* (Етнографический сборник, 1853) [48] та виданні *“Перемишлянин”* (1850, 1855, 1859, 1861) [349] – збірник, у якому вміщено перекази, іс-торичні легенди, різножанрові пісні, календар, інформаційні матеріали та господарські поради. Проте згадані публікації нерідко відзначаються відсутністю чіткої паспортизації фоль-клорних текстів та спорадичним висвітленням тих чи інших сторін обрядовості календарних свят осіннього циклу.

На базі Етнографічної секції Українського Наукового То-вариства була створена Етнографічна комісія ВУАН – науко-

во-дослідна установа Історико-філологічного відділу ВУАН (1921–1933, голова – акад. А.М. Лобода), яка займалася збиранням та вивченням традицій і сучасного стану народної культури. Видавничим органом її був періодичний журнал “Етнографічний вісник” (1925–1932), у якому висвітлювалися всі актуальні питання з української етнографії. Його спадкоємцями стали часописи “Український фольклор” (1937–1939), “Народна творчість” (1939–1941), “Народна творчість та етнографія” (з 1952–2009) та з 2010 р. – “Народна творчість та етнологія”. Результати роботи Комісії також публікувалися в “Бюлетні Етнографічної комісії УАН” (1926–1930), “Збірнику Історико-філологічного відділу ВУАН” (1921–1931), “Записках Історико-філологічного відділу ВУАН” (1919–1931).

На початку 30-х рр. ХХ ст. однією з форм репресій стала заборона дослідницької діяльності, як наслідок – ліквідація всіх періодичних академічних видань і здійснення перших кроків у напрямі до насильного впровадження марксистської методології. У результаті добре спланованої акції в УРСР було знищено всі народознавчі осередки, репресовано більшість дослідників та на десятиліття припинено наукові студії. Відновлення етнографічних досліджень почалося в Києві у повоєнні роки, проте вже з “ новою методологією”. Радянізація народознавчої науки перейшла на західноукраїнські землі (Галичину, Західну Волинь, Північну Буковину, Закарпаття) після того, як вони опинилися в складі Радянської України (1939, 1940, 1944). Проводилася реорганізація та ліквідація наукових осередків, здійснювалися репресії проти вчених, однак частина народознавчих осередків усе ж таки продовжувала своє існування, здійснювалися дослідження на теренах Східних Карпат.

Етнографічна наука розпочинала свою дослідницьку роботу практично з самого початку: по-перше, через неналежну кількість висококваліфікованих спеціалістів неможливо було провести широкомасштабні польові студії та зреалізувати ве-

ликі наукові проекти, по-друге, змінився об'єкт дослідження (вивчали культуру й побут не одного села, містечка чи регіону, а колгоспників та робітників), що значно звузило коло наукової діяльності. На Поліссі (Чернобыльський р-н) у 1934 р. Н. Заглада здійснила одне із перших досліджень колгоспного побуту [188].

З 1934 р. на Волині діяла урядова Комісія наукових дослідників Східних земель (Komisja Naukowych Badan Ziem Wschodnich), заснована Комітетом у правах національностей при Раді Міністрів Польщі, яка виступила з програмою своєї діяльності. Реалізувати її мала етнологічна експедиція (1934–1937) під керівництвом Ю. Обрембського. На жаль, Друга світова війна унеможливила опублікування результатів цих досліджень. Нині величезний архів фотодокументів з Полісся зберігається у США. Відомі лише часткові звіти, у тому числі статті Ю. Обрембського “Нинішні люди Полісся”, опублікована 1936 р. в IV томі “Соціологічного огляду”, та “Етнічна проблема Полісся”, надрукована того самого року в 10-ому томі “Національних справ” [237, с. 20].

Волинь була у полі зору багатьох дослідників, серед них – професор, історик, посол до сейму Якуб Гофман. Його зацікавили народні звичаї регіону, збір яких він проводив в анкетній формі [25].

Цінну джерельну базу становлять зразки календарних пісень, зібраних на Поліссі найвідомішим дослідником традиційної музики та фольклору, академіком Ф. Колесою під час експедиції 1937 року, результати якої представлені у “Фольклористичних працях” [245].

Львівський учений В. Пастущин на основі власного польового матеріалу, зібраного на Поліссі в 1938 р. під час стаціонарного перебування в селі впродовж двох місяців, підготував монографічне дослідження “Село Дрочево Берестейського повіту на Поліссі” (до друку в 1945 р.). Проте її не опублікували, мож-

ливо, через недостатність виявлення впливу радянської науки та ідеології. Праця висвітлює традиційну культуру поліщуків (господарство, житло, ремесла, промисли, народну кулінарію, календарну та сімейну обрядовість, пісенну культуру тощо). Робота В. Пастущина зберігалася у рукописі АНФРФ ІМФЕ НАН України і в 2014 р. вийшла друком в ІМФЕ ім. М.Т.Рильського НАН України [346].

У 50-х рр. XX ст. почалося відродження народознавчих дисциплін, а відтак і поживлення польових досліджень на Поліссі, основним завданням яких було вивчення нового радянського колгоспного та робітничого побуту. Поступово зростає добробут народу, відбуваються зміни в соціальному та культурному житті села. В ці роки календарна звичаєвість “не просто вижила, а й розквітла у своєму святкуванні” [330, с. 414]. Посприяли цьому “хрущовська відлига” та викриття культу особи Й. Сталіна. Вперше за радянської влади офіційно було визнано шкідливе та негативне ставлення до традиційної звичаєво-обрядової культури у побуті народу. Наприкінці 50-х – 60-х рр. XX ст. причинами відродження народної основи святкової обрядовості можна пояснити тим, що в цей період ще не повністю сформований радянський святковий календар, традиційні календарні обряди у поглядах влади втратили асоціації із віджилим, посилюється увага до нової радянської звичаєвості з орієнтацією на використання форм свят дореволюційного села тощо.

Грунтовними джерелами для нашого монографічного дослідження слугують видання зарубіжних учених, етнографів та фольклористів радянського та пострадянського часу. Найбільш знаними стали праці: В. Проппа “Русские аграрные праздники” (1963), В. Чичерова “Зимний период русского народного земледельческого календаря” (1957), П. Богатирьова “Магические действия, обряды и верования Закарпаття” (1971), Б. Рибаківа “Язычество древних славян” (1981) і “Язы-

чество древней Руси” (1987), Т. Агапкіної “Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл” (2002), С. Толстої “Полесский народный календарь” (2005) [368; 480; 61; 381; 382; 32; 451] та ін. Кожен із авторів, представляючи матеріал, відшукував свій аспект аналізу конкретного фактажу за допомогою власних методологічних прийомів. У працях висвітлено, окрім загальних питань становлення та побутування обрядів упродовж року, ще й аспекти їх міфологічної глибинної семантики.

У полі монографічного дослідження опосередковано перебували також, аспекти співвідношення релігійної та світської сфер календарно-святкової обрядовості, які вивчали: П. Бондарчук “Участь віруючих у богослужінні та відзначенні свят у радянській Україні у повоєнний період” [73]; В. Келембетова “Побут і релігійні пережитки” (1974); П. Косуха “Наши праздники и обряды” (1987); В. Руднева “Обряды народные и обряды церковные” (1982); Д. Угринович “Обряды. За и против” (1975) [225; 258; 377; 459] та ін. Найбільше увага приділялося питанню місця обрядовості в побуті народу, особливостей розвитку свят і обрядів у різні історичні періоди, їх багатограних функцій у суспільстві.

Проблему релігійної обрядовості за радянського періоду досліджували А. Анисимов “Этапы развития первобытной религии” (1967); В. Єленський “Державно-церковні взаємини в Україні (1917 – 1990 рр.)” (1991); С. Токарев “Религиозные верования восточно-славянских народов XIX – нач. XX века” [36; 181; 448] та ін. Автори у своїх роботах усебічно розкрили роль і місце обрядів у релігії, представили зв'язок обрядовості з різними елементами релігії. У працях дослідники також показали, що релігійні свята й обряди є одним із вирішальних чинників, які сприяють утвердженню авторитету релігійних норм і цінностей. Також використано етнографічні описи окремих свят, звичаїв та обрядів стосовно теми дослідження, опубліко-

ваних у періодичних вітчизняних і зарубіжних наукових виданнях кінця XIX – XX ст. та сучасних наукових збірниках.

Джерельною базою роботи стали і польові етнографічні матеріали, записані автором упродовж 1997 – 2012 рр. в українських селах Північного Підляшшя (1997), Київщини (2003), Слобожанщини (2003), Львівщини (2004), Тернопільщини (2004), Рівненщини (2003), Запоріжжя (2012) під час комплексних і тематичних експедицій, що проводилися ІМФЕ ім. М.Т.Рильського НАН України та індивідуальних досліджень автора. Загалом обстежено 50 населених пунктів, із них 12 – на Північному Підляшші, де було зібрано цінний матеріал, який значно доповнив, розширив і збагатив наявний фонд зафіксованих свідчень із української календарної обрядовості свят осіннього циклу [10–21]. Одна з причин збереження традиційної культури регіону – це вільне віросповідання, населення не зазнало релігійних утисків, як за радянської влади на Україні, а відтак звичаї та обряди не набули спотвореного вигляду.

Достовірною джерельною базою для монографії послужило унікальне етнографічне видання, у якому представлені матеріали з календарної обрядовості всіх областей України, записані в експедиціях 80-х рр. XX – початку XXI ст. співробітниками відділу “Українського етнологічного центру” ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України – *“Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Календарна обрядовість”* (Т. 6, 2016) [177]. Цей том із календарної обрядовості репрезентує її регіональну і локальну специфіку, що уможливорює здійснення порівняльного студіювання досліджуваних явищ на широкій сучасній фактологічній базі.

Окрему групу джерел становлять рукописні збірки в АНФ-РФ ІМФЕ НАН України, Державний архів Рівненської області, Інституті рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського НАН України.

Серед етнографічного матеріалу, що міститься у Архівних наукових фондах, рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України (АНФРФ ІМФЕ НАН України) цінними для нашого дослідження є рукописні матеріали, що зберігаються у фондах В. Кравченка “Щоденники” (Ф. 15-1), “Матеріали про лучник” (Ф. 15-3), Н. Дмитрука “Матеріали з народного календаря, зібрані на Волині в 1923–1929” (Ф. 1-5), “Матеріали з народного календаря, зібрані на Коростенщині” (Ф. 1-5), Д. Маломужа “Магічні елементи в похоронному обряді на Звенигородщині” (Ф.1). у цьому ж фонді знаходяться фольклорно-етнографічні записи – “Етнографічні та фольклорні матеріали з Полтавщини, записані студентами Пирятинського педтехнікуму у 1925–1927 рр.” (Ф.1), а також “Матеріали до народного календаря” (Ф. 1). Важливим та інформативним матеріалом щодо вечорниць та стосунків серед молоді є фонд Н. Заглади “Матеріали з етнографічних досліджень в Чорнобильському районі на Поліссі в 1934 р.” (Ф. 43) [1–18, 22–24].

Найбільшим фактографічним насиченням цікавий фонд “Етнографічна комісія ВУАН” (Ф. 1), де зберігається зібраний етнографічний матеріал із Поділля і надісланий громадськими кореспондентами до Етнографічної комісії ВУАН. Це казки, приказки, звичаї, пісні, голосіння, народний календар, повір’я, записані на Поділлі в 1920-х – 1930-х рр. ХХ ст., що представляють майже увесь регіон.

У процесі монографічного дослідження були опрацьовані також матеріали Державного архіву Рівненської області (ДАРО): Я. Гофман “Анкеты о достопримечательностях природы и народных обычаях на Волыни, собираемые для составления монографии Волынского воеводства и ответы на них” (1933) [25].

Важливим для розкриття теми дослідження є матеріали та документи, що зберігаються у фондах Національна бібліотека України імені В. Вернадського НАН України. Інститут ру-

кописів. Із-поміж них найбільш інформативним постає фонд (Ф. 11), що вміщує матеріали родинної та календарної обрядовості та в якому фрагментарно представлена святковість осіннього циклу [26].

Отже, проаналізувавши джерельну базу та літературу, яка значно доповнює фактичний матеріал є репрезентативною для комплексного та достовірного аналізу теми календарних свят осіннього циклу, робимо висновок про значне накопичення в етнологічній, фольклористичній, релігієзнавчій літературі відомостей із тематики календарної обрядовості, фольклорно-етнографічний матеріал якої, зібраний впродовж XIX – початку XX ст., слугував емпіричною базою вивчення еволюційних і трансформаційних процесів.

РОЗДІЛ II

КАЛЕНДАРНІ СВЯТА ОСІННЬОГО ЦИКЛУ В УКРАЇНСЬКІЙ ТРАДИЦІЙНІЙ ЗВИЧАЄВО-ОБРЯДОВІЙ КУЛЬТУРІ ПОЧАТКУ ХХ СТ.

2.1. ФУНКЦІОНУВАННЯ КАЛЕНДАРНИХ СВЯТ ОСІННЬОГО ЦИКЛУ В ЧАСОВОМУ ВИМІРІ

Ключовим у плані висвітлення календарних свят осіннього циклу, безумовно, є традиції, звичаї, обряди, що зберігають залишки давніх, ще дохристиянського часу, світогляду та вірувань. Але для їх дослідження та викладу зібраного матеріалу нам потрібно з'ясувати часові межі їх функціонування. Опрацювавши наукову літературу, архівні джерела та використавши власні польові записи стосовно теми монографії, ми переконалися у відсутності загальноприйнятих меж календарних свят осіннього циклу. Звичайно, в аграрному календарі українців не було виразного розмежування між зимовим, весняним, літнім та осіннім сезонами. Кожен із них логічно переходив у наступний, утворюючи замкнуте коло (або ж трикутник) вічного оновлення природи, чергування періодів праці та відпочинку. Неможливо встановити чіткі сезонні межі по всій Україні, оскільки вона має різні кліматичні пояси (регіональна

відмінність у часі становить 2–3 тижні). Відтак, одне й те саме свято може належати як до літнього календарного циклу, так і до осіннього.

В Україні, на всіх її теренах, селяни особливого значення надають жнивам, храмовим святкам та поминанням померлих. Неабияке місце в духовному житті людей (переважно молоді) посідає розважально-ігрова традиція; спостерігається також виразна пов'язаність осіннього циклу з весільною порою.

Перш ніж перейти до висвітлення проблеми, слід з'ясувати причини відсутності чіткого розмежування між сезонними циклами у народному календарі, що, на нашу думку, є невід'ємними, очевидно, від багатовікових нашарувань способів відліку, пов'язаних із комбінованими формами господарювання з орієнтацією на астрономічні явища, із заміною синодичного єгипетського календаря, спроектованого на природну циклічність та календарні стилі лічби (юліанський, а пізніше – григоріанський).

В етнографічній науці щодо визначення сезонних меж існує низка гіпотез про первинний поділ року на цикли. Більшість дослідників виділяє два головні сезони – літо й зиму, перехід між якими відбувався під час зимового й літнього сонцеворотів, що визначалися за довжиною світлового дня й були головними періодами річних звичаїв та обрядів. Таких поглядів дотримуються Я. Грімм, Г. Крек, А. Афанасьєв (який, наприклад, зазначає у своїх працях, що осінь – це початок зими, а весна – перехід до літа) [42] та С. Токарев [447]. Сучасний учений, який студіює первісну міфологію, В. Давидюк [158, с. 116–117] вирізняє два сезони в мисливців мезоліту та скотарів неоліту. Дослідник слов'янської міфології М. Костомаров дотримується іншої гіпотези, поділяючи рік на три сезони – весну, літо та зиму. Осінь, на думку вченого, варто поділити на дві частини: перша продовжує літо, друга починає зиму [257, С. 211]. В. Давидюк дотримується гіпотези і про триступеневий поділ року

як такий, що виник у досолярний період і пов'язаний із трьома стадіями розвитку: народженням, розквітом і відмиранням [158, с. 116].

Наприкінці доби язичницьких культів дослідники виділяють чотири пори року, пов'язуючи їх із відповідною кількістю фаз сонця. Таку гіпотезу розвивають Л. Нідерле [326], В. Давидюк [158, с. 116–117], Б. Рибakov [381, с. 164], С. Токарев [447, с. 39] та ін. “Сонце – природне мірило і часу дня, і сезону, і річного циклу, – слушно зауважує дослідник слов'янського світогляду М. Попович. – Порівняно з іншими світилами, воно, безсумнівно, універсальне як міра” [364, с. 113–115]. Поширення так званого солярного культу було пов'язано ще з розвитком землеробства, адже сонце, за народними уявленнями, – головне джерело родючості.

Результати проведених досліджень свідчать, що нині вчені не мають спільного погляду на дату відліку, із якої б розпочинався осінній цикл календарних свят українців. Скажімо, на Рівненщині ми зафіксували від респондента вислів щодо межі літа й осені, який пов'язаний зі святом Славних і всехвальних первоверховних апостолів Петра й Павла, або “Петра і Павла” (12 липня за н. ст.): *“По Петрі – та й по теплі”* [21, арк. 37]. А на Житомирському Поліссі говорили так: *“Пріде Петро – осінні святко да віщипне лісток, пріде Ілля да віщипне два, пріде Спас – все додому шась”* [324, с. 175], що свідчить про зміну клімату, а відтак – і сезону.

За фіксацією О. Воропая, О. Кольберга, С. Килимника, відлік осіннього циклу календарних свят розпочинався із Дня Пророка Іллі, або “Іллі” (2 серпня за н. ст.), що характерно для українців Карпат, Полісся. Ця сезонна межа пов'язувалася із завершенням аграрно-господарських робіт селянина в полі. В народі казали: *“На Іллі – новий хліб на столі”* або *“После Петра – жнива, а се уже буде осень”* [450, с. 211], що свідчить про завершення жнив і настання нового періоду в побуті селя-

нина-хлібороба. Відображення землеробських мотивів та перетворення християнських святих на покровителів і помічників хлібороба відбито і в українських піснях: *“Святий Юрій землю одмикає, Святий Петро жито зажинає, Святий Ілля у копи складає ...”* [278, с. 162]. Спостерігали на Іллі й за погодою, зауважували: *“Прийшов Ілля – наробив гниль”*. У природі відбувалися кліматичні зміни: частішали дощі, холоднішала вода у водоймах, нижчала нічна температура повітря, а відтак, земля насотувалася вологою, що призводило до негативних наслідків у сільському господарстві (погіршення або втрата врожаю). Такі несприятливі умови для зберігання житніх снопів на полях змушували хлібороба вживати запобіжних заходів щодо збереження збіжжя. Також до цього свята існували певні застереження та прикмети: починаючи від Іллі, заборонялося купатися в річках, озерах та ін., пояснюючи це тим, що вода ставала холоднішою, з цього приводу казали: *“Ілля воду остудив”* або *“До Іллі мужик купається, а з Іллі – з водою прощається”* [21, арк. 37]. Зі спостережень П. Чубинського: *“До Іллі хмари ходять за вітром, а після – проти вітру”*; *“Після Іллі перестають кусатися комарі”*; *“Рої бджіл, які вилетіли після Іллі, ненадійні”* [485, с. 224]. Це свідчить про прихід нового сезону (зміна циклічності в природі).

Зустрічаємо також іншу фіксовану дату щодо сезонних змін, де осінній цикл календарних свят веде свій відлік від Успіння праведної Анни, матері Пресвятої Богородиці, або “Ганни” (7 серпня за н. ст.). Під час наукової експедиції на Північне Підляшшя нами зафіксовано народний вислів, що підтверджує цей факт: *“Ганна – вже осіння панна”* [19, арк. 11], а північно-західне територіальне розташування досліджуваного регіону підтверджує попередні характеристики погодних умов відповідних кліматичних зон.

У серпні, окрім названих вище дат, початком осіннього циклу календарних свят називали дванадцяте свято Пре-

ображення Господа Бога і Спаса нашого Ісуса Христа, або “Спаса” (19 серпня за н. ст.). У народі вважали, що на Спаса літо зустрічається з осінню. В цей період у природі вже відчувалися перші ознаки прийдешніх холодів, і тому говорили: *“Прийшов Спас – готуй рукавиці про запас”* (цей вислів уживаний по всій Україні).

Початком осіннього циклу календарних свят вважали також Успіння Пресвятої Богородиці і Пріснодіви Марії, або “Перша Пречиста”, рідко – “Спленне” (28 серпня за н. ст.), бо саме в цей час розпочинали засівати озимину, про що в народі говорили: *“Перша Пречиста жито засіває, Друга – дощем поливає, а Третя – снігом покриває”* або ще варіант: *“Перша Пречиста жито засіває – друга помагає”* [229, с. 95]. З цим періодом пов’язаний збір урожаю садовини, окрім зимових сортів яблук та груш. І при цьому дівчата співали: *“Пречиста по груші ходила, Пречиста мішок загубила, А Спас ішов, мішок знайшов. Спасику-батьку, Віддай мій мішочок, Не буду ходити у твій садочок”* [468].

Період від Успіння до Головосіки називають “молодим баниним літом”, і у зв’язку з цим у народі говорили, що Успіння сонце “замикає”, тобто відбувається зміна сезонних циклів. За цих умов характерним було спостереження за погодними та природними явищами. Так, зауважували: *“Яка Перша Пречиста – така й осінь”*, тобто, якщо на Успіння ясно і тепло – вся осінь буде погідною або ж навпаки. А ось на Буковині осінній цикл календарних свят розпочинається від Різдва Пресвятої Богородиці і Пріснодіви Марії, або “Друга Пречиста” (“Друга Богородиця” (21 вересня за н. ст.).

Зустрічаємо також поодинокі міркування щодо початку осіннього циклу. Зокрема З. Кузеля фіксує, що досліджуваний період розпочинається днем Усікновення Глави Пророка, Предтечі і Хрестителя Господнього Іоанна (“Головосіка” – 11 вересня за н. ст.). За народним висловом: *“Іван пісний настав – літо красне*

заврав”, що власне і фіксує дату сезонних змін. Однак учений мав також й інший погляд: “Одначе першим справжнім осіннім святом, мабуть, у зв’язку з початком церковного календарного року, вважається день преподобного Симеона Стовпника, або “Семена” (14 вересня за н. ст.) ...” [174, с. 238]. Цієї точки зору дотримувалися й ряд інших учених – П. Чубинський, М. Маркевич, В. Милорадович, Аг. Кримський, Л. Храплива-Щур та ін. Ми вважаємо, що ця дата є найбільш прийнятною стосовно початку осіннього циклу, адже в народі Семена називали *Літопроводцем*, тим, хто проводить літо. Хотілося б наголосити і на тому, що 1 вересня (14. 09 за н. ст.) за релігійним календарем відзначають початок Церковного Новоліття (Індикт від латинської мови “indictio” – проголошення). Рішення про затвердження цієї дати було прийняте на першому Вселенському соборі в 325 р. (м. Нікея) як початок Літургійного року. До останнього входять усі найвизначніші (дванадесять) нерухомі (сталі, орієнтовані на Різдво) та рухомі (орієнтовані на Великдень) свята, відлік яких розпочинається з вересня – від Різдва Пресвятої Богородиці (21.09 за н.ст. / 8.09 за ст. ст.) і завершується – Успінням Пресвятої Богородиці (28.08 за н. ст. / 15.08 за ст. ст.). Починаючи з 1492 р. Новоліття відзначали як церковно-державне свято з чином Літопроведення, який в останнє був здійснений саме 1 вересня 1699 р. в присутності Петра I. У 1700 р. цар видав указ про перенесення громадянського нового року на 1 січня. Цієї фіксованої дати дотримуються й дотепер.

День “Семена” – межеве свято, оскільки відбувається перехід у новий сезон, а з ним зазнає змін і народна обрядовість [213, с. 298]. Цей день був початком або завершенням певних справ (господарських, обрядових тощо), тому ми вважаємо, що логічно і найдоцільніше розпочинати осінній цикл календарних свят саме із дня вшанування Симеона Стовпника.

Дискусійним є питання визначення дати завершення осіннього циклу календарних свят, оскільки тут виникають труд-

нощі, пов'язані із розмитістю хронологічних між сезонних меж. У науковій літературі існує кілька поглядів щодо розмежування сезонів: В. Пропп зокрема, вважає, що різниця між окремими календарними циклами чи сезонами фактично не відігравала ніякої ролі (він вивчав повторюваність ритуальних елементів упродовж усього річного циклу) [368]. Проте Т. Агапкіна не погоджується з таким баченням проблеми і зазначає, що “для нас кожен сезон – самостійний фрагмент річного кола, зі своїми особливими міфопоетичними константами, які й формують неповторний образ кожного сезону” [32, с. 23]. До базових критеріїв (або перехідних свят), які дають змогу визначити межові, перехідні періоди календаря належать: вірування, звичаї, обряди, паремії, що маркують прихід або зміну сезонного періоду.

Відомий учений С. Килимник у своїй багатотомній праці, присвяченій календарним святам річного циклу, осінній сезон завершує святом “Наума” [229, с. 249]. Цей день фіксує також М. Максимович у етнографічній спадщині “Дні і місяці українського селянина” [165, с. 136] як початок зимового циклу календарної обрядовості. Зіставивши ці свідчення, а також опрацювавши значний науковий та джерелознавчий матеріал звичаєво-обрядової традиційної культури, вважаємо, що зазначене свято найбільш вдало відображає міжсезонний перехідний характер. На значній території України до цієї дати селяни остаточно закінчували всі сільськогосподарські роботи, обов'язковим заключним дійством було складування реманенту на зиму. Від цього дня розпочинався навчальний період і батьки віддавали своїх дітей до школи або ж до майстрів – переймати досвіду тому чи іншому ремеслі.

Отже, опрацювавши наукову літературу, архівні джерела та власні польові записи стосовно теми монографії, нами визначено межі календарних свят осіннього циклу, традиційна звичаєво-обрядова культура яких представлена в дослідженні.

2.2. УКРАЇНСЬКІ ХРАМОВІ СВЯТА КАЛЕНДАРНО-ОСІННЬОГО ЦИКЛУ ТА ЇХ ПОХОДЖЕННЯ

Категорія *свято* – споконвічне і глобальне явище людської культури. Відомо, що здавна цей інститут мав об'єднавчі функції. Його головним завданням було оберігати та пропагувати духовні цінності, навколо яких людність організовувала своє життя. Свято служить важливим етапом у часовому вимірі року й унормовує чергування періодів праці та відпочинку. Відтак святкова система безпосередньо впливає на організацію господарського, економічного, політичного і культурного життя кожного суспільства.

Проблематика храмових свят у системі календарної обрядовості практично не вивчена. Однак певні відомості, а саме – згадка про храм як явище або ж опис (сценарій) храмового комплексу фіксують такі дослідники, як: А. Афанасьєв-Чужбинський, З. Кузеля, Аг. Кримський, В. Борисенко, О. Курчакін та ін. Допоміжними джерелами також є художні твори, де їх змальовано письменниками, серед яких: І. Нечуй-Левицький, Ю. Федькович, І. Франко, О. Кобилянська та ін., а також зафіксовані архівні матеріали з усної народної творчості: *“Де храм, то й я там”*, – казали в народі.

Храмові свята – це основний стрижень календарної обрядовості осіннього циклу, який посідає важливе місце у свідомості етносу, регламентуючи життя, діяльність та сакральні практики людей. Їх коріння сягає ще дохристиянської доби, а в своїй основі храмові обрядодії є давніми поминальними трапезами.

У слов'ян-язичників, як і у більшості давніх народів, астрономічні знання поєднувалися з релігійним культом, уособленням яких були сакральні святилища-капища з дерев'яними чи кам'яними ідолами, які й виконували відповідні функції. Ідолів виготовляли у вигляді високих статуй із загостреними верхами, оскільки, за свідченнями археологів, вони мали практичне

призначення – їх використовували для астрономічних спостережень: скажімо, відстежували рух сонця з метою вирахування днів літнього чи зимового сонцестояння.

Святилища були місцем, де волхви виконували колективні обряди, приносили жертви під час проведення свят, влаштовували бенкети-братчини на честь богів та аграрних свят (варили мед і пиво, заготовляли м'ясо, пекли хліб). Зазвичай, під час святкування бенкетів, по колу, не оминаючи нікого, передавали ритуальну чашу з медом, яку називали “братіна”. Застілля супроводжувалося спортивними розвагами, виступами акторів та грою на музичних інструментах.

Ще однією формою колективних зібрань були поминальні урочистості (тризни), які поєднували в собі два емоційні стани (смуток і радість). Сумна церемонія оплакування змінювалася на веселощі, пісні, ігри, змагання тощо. Тризна за структурою своєї обрядовості і ритуалів дуже близька до бенкетів-братчин та до аграрних свят, а відтак – і до “храмів”.

З прийняттям християнства у Київській Русі розпочалося нищення капищ та ідолів, викорінювалися язичницькі звичаї, а на заміну їм будували храми та впроваджували нову ритуалістику. Трансформації в релігії швидше утверджувалися у вищих прошарках суспільства на противагу народним масам із їхнім тяжким повсякденням. Серед останніх міцно утримувався традиційний для них світогляд, зберігалися давні аграрні ритуали.

Відомо, християнство відрізнялося від язичництва своєю релігійною суттю. Для останнього сферою обожнення була природа і духи, які населяли її, на відміну від християнства, де Єдиного Бога уособлювали як надприродну силу і який є творцем світу. Так, політеїзм змінився монотеїзмом. Відмінність релігій полягала і в соціальній природі, зокрема розвинутим ученням про божественний характер влади. Все ж, у дійсності нова релігія утверджувалася не лише через заперечення ста-

рої, а й шляхом пристосування її до язичницького світогляду. Змішування релігій, де християнство запозичує деякі дохристиянські аспекти, приводить до утворення нового цілісного світогляду, який згодом став національним віруванням.

Християнке свято, крім його релігійної сутності, відрізнялося від язичницького і локаціями своїх обрядодійств: якщо останнє здійснювалося серед природи (гаї, пагорби, береги річок та ін.), то перше відбувалося в храмі або ж навколо нього. Така просторова відмінність відіграла значну роль у процесі подальшого розмежування народної та церковної обрядовості.

Уже в “Повісті минулих літ” згадується про масове храмове святкування, влаштоване Володимиром Великим як вияв вдячності за порятунок від печенігів: “ ... Позбувшись небезпеки, влаштував князь велике свято, наваривши триста мірок меду. І скликав своїх бояр, посадників і старійшин із усіх міст і всяких людей багато, і роздав бідним триста гривен. Святкував князь вісім днів і повернувся в Київ, і тут знов налаштував велике свято, скликавши безлічну силу народу, і так робив щоліта” [357, с. 85].

У XVI–XVII ст. в Україні виникають церковні братства, які відігравали основну роль у збереженні національної освіти та християнської релігії. У цей період братські храмові свята за своєю сутністю були наближені до язичницьких свят; а своїм змістом репрезентували головно православну віру. У грамотах королівської влади дозволялися “медові ісклади” два – три рази на рік, як правило, на Різдво, Великдень, храмове свято [358, с. 156]. Під час спільних святкових трапез (бенкетів-братчин) братчики обговорювали питання будівництва храмів, шкіл, друкарень, шпиталів та ін., видавництва конфесійних праць, реалізації канонів церковно-релігійного життя. Щодо часових меж, то найбільше храмових свят припадало на осінній цикл календарного року: Другу та Третю Пречисту, Чесного Христа, Покрову, Семена, Дмитра, Кузьму й Дем’яна, на Андрія тощо.

Храмові свята XIX ст. уже частково відійшли від завдань попередніх “празнувань”, проте загальні трапези, що проводилися в церковних домах-каплицях, а чи то в притворах при церквах та навколо них, залишилися й існують донині. Неписаний обов’язок “храмового села” – нагодувати всіх прибулих на “празник”; навіть було заведено, що після відприви Служби Божої господарі залишалися на деякий час біля церкви і розбирали на обід тих, хто залишився біля храму. Особливу шану на храмових “празниках” виявляли до старців і убогих, котрих не лише годували на громадських обідах, а й щедро обдаровували у “торбу” [229, с. 183]. Цей добрий, гуманний звичай був давньою традицією українського народу й зберігся дотепер. Храмування набували пишності під час соборних відправ святкових Богослужінь, на які запрошували єпископа та священників із інших парафій.

Храмові свята, окрім як “храми”, мали назви “празник” (західні райони Поділля і Галичини) та “мед” (до середини XX ст. на Середній Наддніпрянщині, донині на Черкащині (Звенигородщині, Канівщині та Корсунь-Шевченківщині), який також є і обов’язковою ритуальною стравою під час поминальних днів. Варто зазначити, що ця назва “мед” і на сьогодні побутує на Київському Поліссі: “От приходіт цей день, ті... в мене там родня якась, знокоміє, они приглашають, ідем у мед. Це вже там віпівайом по сто грам, там же ж готовеца очень хорошо. Так і ми вже потом: Покрова – ми вже готовімсь. Два дня, празнуем два дня” [137, с. 255]. Щодо локальних назв храмових свят, то на Підляшші їх називали “одпуст”, або “пристольний празник”, в Україні рідковживано – “заложення”, або “кармаш” (ці лексеми існують і донині на Рівненському Поліссі). Стосовно останньої, то вона співзвучна з німецьким святом “кирмес” (церковний хресний хід – обхід села, потім поля – спільні обіди – ярмарки – вечірні гуляння – попразент 2–3 дні). Можливо, ця назва зафіксува-

лася і збереглася в пам'яті людей під час німецької окупації в період Другої світової війни.

Храмове свято можна умовно поділити як на *власне храмовий празник*, так і на *престольний*. Перший відзначають із нагоди будівництва та освячення храму як щорічне релігійно-громадське свято, приурочене канонізованим святам (Іванові Богослову, св. Михайлові, Кузьмі-Дем'яну та ін.) чи євангельським подіям, до яких належать переважно дванадесять праздники (осінні – Різдва Богородиці, Воздвиження, Покрови, Введення в храм Пресвятої Богородиці). Другий – відповідає всім канонам храмового свята, проте при наявності додаткового бічного вівтаря у церкві – приділу, парафія відзначала як храмовий, так і престольний празники. Так, останній належав тим парафіям (церквам, соборам, монастирям), де були два-три, а то й більше престолів, тобто скільки церква мала вівтарів, стільки відзначали і престольних свят. До прикладу, Покровський монастир у місті Києві, збудований на честь свята Покрови Пресвятої Богородиці (храмове свято), а центральний собор приурочено святому Миколаю Мірлікійському Чудотворцю (храмове свято). У храмі є, окрім центрального престолу, ще два (і то лише у верхній частині споруди) – один на честь святого Сергія Радонезького (престольний празник), а інший – Собору (зібранню) всіх Святих (престольний празник). Нижня ж частина храму має свій престол.

З часів Київської Русі престольні свята виникали в процесі поширення християнства та утвердження провідної ролі церкви в сфері духовного життя. В період феодальної роздробленості князі за підтримки духовенства запроваджували власних святих, щоб мати собі захист та опіку. На пошану їм зводили каплички, церкви, собори, де вшанування відповідного угодника Божого відзначали щороку. Таке нововведене свято згодом набувало особливого значення для тієї чи іншої місцевості.

Існувала й інша причина щодо встановлення “храму”, тобто були певні нетрадиційні, виняткові події, які слугували першопричиною для святкування того чи іншого “празника”. На Гуцульщині, як зазначає З. Кузеля, “... коли діти не живуть або хтось у родині тяжко нездужає, то цю дитину чи недужого “обрікають”, тобто обіцяють щороку справляти празник, допоки вони житимуть. Такі празники бувають на Чесного Хреста, Богородицю, Михайла та ін. На ці свята замовляють молебен (одне з церковних Богослужінь, змістом якого є подяка чи прохання щодо конкретних потреб), за можливості, або Службу Божу, по завершенні яких запрошують до себе на гостину свояків, сусідів і убогих. Гостина розпочиналася і завершувалася відповідними загальновживаними молитвами, почастуванням дібраними стравами й напоями” [270, с. 238]. Так з’являлися додаткові храмові дні.

Храмове свято в народній свідомості прирівнювалося, за своєю значущістю, до Різдва Христового та Великодня. Основним призначенням його було не лише вшанування святого (релігійної події), а й звернення до нього по допомогу в господарських справах. До празника готувався кожен селянський двір: у хатах вішали святкові рушники, готували святкові страви і, звичайно, варили в складчину медовий напій, медові “кануни”, якими пригощалися в храмовий день.

Саме слово “канун” є похідним від назви давнього звичаю, пов’язаного з колективним виготовленням і споживанням святкового обрядового напою – канунного меду (пива), обов’язковий складник колективних трапез під час братчин та святкування великих і храмових свят. Мед для канунного напою в давні часи (особливо в період активної діяльності церковних братств) отримували з церковних пасік на церковні ж гроші, але більш характерною була його купівля у складчину. Продавався канунний мед у братських домах, а в селах – у хаті якогось із канунників (часто тих, у кого зберігалася велика

громадська свіча). У XIX ст. існувало уявлення, що після вживання канунного напою не можна було пити горілку в корчмі. Кануном називали ще традиційну ритуальну страву, з якої розпочинали поминальні трапези.

Також до “празника” для церкви виготовляли обрядові воскові свічки (“свіча”, “трійця”, “тройка”), які символізували Євангельську Пресвяту Трійцю (Бог-Отець, Бог-Син і Бог-Дух Святий). Історія цього обряду сягає давньоруської старовини. Вона, на думку вчених, могла знаменувати головні природні стихії (вода–вогонь–повітря) або тричленну модель світобудови (підземного – земного – небесного).

Обрядове дійство “Свіча” входило до звичаю братчини (кануну), храмового свята і було пов’язане з виготовленням та зберіганням великої громадської свічки як символу єдності громади і шанування її покровителя. Свіча відома з джерел ще XV – XVI ст. як серед міських (цехових) корпорацій, так і серед сільських громад. У другій половині XIX ст. обряд “свіча” зафіксовано переважно на Лівобережному Поліссі, де він мав ту саму суть, що й братчина та канун. Кількість свічок на рік залежала від місцевої традиції (подекуди – до п’яти). Кожна громада мала свою свічку, яка по черзі протягом певного часу зберігалася у когось із її членів. Громадську свічку робили з воску, що залишався після виготовлення канунного меду. Коли вона досягала значної довжини і кількох пудів ваги, певну частину відрізали і робили з неї дрібні свічки, частково на продаж.

Обряд “Свіча” справляли на другий чи третій день храмового свята. Після громадського обіду священик і гості йшли до господаря, який зберігав громадську свічу та виготовляв канунний мед і там служили молебн. Потім переносили свічку до іншої хати, ставили її у діжечку, наповнену зерном, на почесне місце і знову правили молебн, а також співали пісень із побажанням доброго врожаю, достатку в господарстві тощо. Вважали, що тій хаті, де зберігається свіча, Господь

пошле своє благословення на весь наступний і на подальші роки. Господаря вітали, обдаровували його, після чого він влаштовував гостину. Членам громади, котрі якось зганьбили себе, громадську свічку не передавали. Засуджували і відмову приймати її. Після повного її “обходу” по всіх хатах свічку здавали до церкви і виготовляли нову.

На Рівненщині, у селі Бережниця, ми зафіксували обряд, що відбувався напередодні *Спаса*. У передхрамовий день хлопці виготовляли обрядові свічки, які освячували на празник. Зі слів респондента: “... Хлопці йшли до церкви (бо ще тоді хлопці ходили до церкви) і святили свичку, що називалася “тройка”. Робили три свички, якось їх складали в одну і святили тую свичку. Ту свичку тримали в хаті, бо вона захищала, коли грім і буревій. Як де пожежа чи що таке, то свитять тую свичку. А ще як людина вмирала – то легко вмирати з тою свичкою” [21, арк. 4]. Цей процес виготовлення свічки подібний до аналогічного, який здійснювали на *Семена Стовпника*, – “весілля свічки”, пов’язаний із прадавнім язичницьким обрядом *вшанування вогню* (Звенигородщина) [265, с. 193–194], і напередодні *Введення* (Північне Підляшшя). Опис обрядодії зафіксовано від респондента в с. Чижі: “Колись, напередодні храму, в нашому селі батюшка служив Обедню (десь о 8–9 годині ранку). Називали її “бабська”, тому що мужчинам не можна було приходити. Були самі жінки. А вже о п’ятій годині вечора збиралися для вироблення свічок і жінки, й чоловіки, бо останні важать і качають тую свечку, усе роблять. А жінки мнуть воск, потім його розділяють. Колись робили свічки кілограмові. М’яли воск над вогнем, над плітою, і доти мнуть, аж поки він буде зовсім м’який. А тоді вже чоловік бере його і качає. Була така спеціальна дошка на якій розкачували. Потім закладає кнут і завалковує. Зроблені свічки виносять на холод, щоб застигли. Ця традиція тримається тільки у нас у Чижах, немає цього нігде: ні в Кленіках, ні в Старому Корнені, нігде. После того, як

зроблять свечку, сядуть, повечеряють. Співають святі пісні. Того ж вечора йшли до іншої хати, робили свічки вже в когось іншого, хто приймає. А наступного дня – на Введення під час Утрени, ідуть жінки по свічки. Візьмуть та й несуть до церкви, а їх Хресний хід зустрічає. Батюшка молиться, ті свічки освячує. З ними стоять цілу Службу. А вже як в селі хто вмере, то тую свічку дають у руки покійному і стоїть він у церкві дві ночі” [19, арк. 7].

Для виготовлення канунного меду та воскових свічок спеціально обирали людей (канунників). Прибуток від продажу свічок надходив до церковної скарбниці, частину якого зберігали до наступних храмових свят.

Повсюдно в Україні поширеними були ярмарки напередодні храмових свят. Проводили їх нечасто – 3–4 рази на рік, проте тривалістю від 3 днів – до 2 тижнів. Ярмарки були переважно сільськогосподарські, хоча реалізовували й інший крам [338]. За свідчення джерел XIX – XX ст., напередодні храмового свята (за два – три дні) священник із причетом обходив парафію та служив по хатах молебні перед іконою святого, якому присвячувалися урочистості.

Храмове свято, як і будь-яка обрядодія, мало свій усталений “сценарій”, хоча в різних регіонах України він мав свої, характерні для кожної місцевості, відмінності. У цей день не працювали. До села звідусіль поспішали гості. На Західній Україні, зустрічаючись, віталися: – Слава Богу! – Навіки слава! – 3 празничком! – З Вами здоровенькими! (поцілюються) – Дай Боже за рок дождать! – Дай Боже! [21, арк. 11–12]. Зранку до полудня у церкві відправляли урочисту Літургію, після якої, в одних випадках, віруючі виходять на Хресний хід. Виносять корогви, велику ікону Пресвятої Богородиці, яку несуть дівчата над людьми, які стоять навколішки: “... ідуть Хресним ходом, коругви тиї несуть, а дівчатка маленькі такі попереду з букетиками, ще носять велику-велику ікону (чотири дівчи-

ни), і під тиею іконою проходили, щоб Матір Божа покрила від усякого зла, од всякого горя. То всі люди вкруговую церкви стояли на коленцях, а над ними проносили ікону. І всі тако одне за другим на коленцях стояли. То в нашому селі ніяких бід не було...” [21, арк. 3]. І православний люд у пісенному супроводі церковного хору тричі обходить церкву. За другим колом – поминають померлих. Ушанування предків є невід’ємним атрибутом храмового свята по всій Україні. На останньому колі процесія чотири рази зупиняється для читання святого Євангелія з водосвяттям. Після Хресного ходу старший митрофорний священник виголошує промову-вітання зі святом, а настоятель парафії всіх приїжджих запрошує на святкову трапезу (їжу готують і зносять жителі села).

В іншому варіанті храмового свята відразу після Літургії на церковному подвір’ї (чи в приміщенні) влаштовували спільний обід, який готували просто на вулиці (часом на залізних боронах) у громадському посуді. Вважалося необхідним пригостити прошаків, лірників. Після трапези розходилися по хатах. Кожен господар прагнув запросити до себе гостей не лише зі свого, а й з іншого села. Продовжувалося свято на вулиці.

Надзвичайно цікаві записи використав Аг. Кримський у своїй роботі “Звиногородщина з погляду етнографічного та діалектологічного” (1928) [265]. Він, зокрема, подає інформацію для пізнання того, що “храм”, “празник”, або “мед” є найбільшим поминальним обрядодійством, відлунням давнього дохристиянського святилища, на що вказує і його колективний характер. Із опису вченого дізнаємося, що: “До того святкування, до “меду”, готуються більше, як тиждень... За день до “меду” квітчають у хатах, вішають рушники, та ще ріжуть качки, гуси, кури тощо, напікають паляниць, калачів. Біля церкви, або ж подвір’ї церковного старости, варять мед з хмелем у казанах чи горшках: кладуть довгою смугою вогонь і ставлять з двох боків горшки з медом. На “празник” сходять-

ся люди і з інших навколишніх сіл. Святковий ранок у храмовому селі був сповнений турбот: жінки пораються коло печі, а чоловіки йдуть за село, де виглядають гостей із сусідніх сіл. При зустрічі обов'язково потрібно було відібрати шапку у прибулого чоловіка або хустку у жінки (кожна жінка чи молодиця мала при собі ще одну хустку, яку несла згорнутою). І відбувалося це за будь-якої погоди: чи то світило сонце, а чи то падав дощ. Мета описаного звичаю – якомога більше відібрати головних уборів у прибулих людей (вони вже вважалися гостями того чоловіка, який їх зустрів за селом). Прийшовши додому, господар проводить всіх до обійстя. Відпочивши з дороги, прямують до церкви, а дехто залишається в оселі. До церкви раніше за всіх йдуть “мироносниці” (господині, які готували обід на “мед”) та чоловіки, котрі зустрічали гостей. Після відправи Богослужіння “мироносниці” гостинно пропонують завітати на спільний храмовий обід (трапезу), що відбувався на подвір'ї церкви. Спершу запрошували священика, дяка, півчих, а потім усіх присутніх, окрім тих, у кого забрали шапки та хустки, вони повертаються до тієї хати, з якої прийшли. Зайшовши – кланяються, промовляючи: “Добрий день! Будьте здорові з Покровою та з медом”. Господарі кланяються, у відповідь відказуючи: “Дякуємо! Будьте і ви здорові. Дякуємо, що завітали до нашої хати! Просимо проходите та сідайте за столи. Призволяйтесь!”. Спочатку частують медом, а потім горілкою та іншими напоями і наливками. Беручи запропоновану чарку у господаря, гість промовляє: “Дай же Боже, здоров'я! Нехай Вам Бог поверне десятирицю! Щоб Ви мали в коморі й у гоборі (літературною мовою “обора” – загін для худоби), і ваші діти! Прибав Господи-Боже віка і здоров'я, а представшимся душам царство небесне, щоб їм земля пером була!” [265, с. 193–194]. По обіді господиня кожному дає калача або паляницю. Виходячи з хати, гість забирає свій головний убір. Але на цьому гостювання в храмовому селі

не завершується. Святкування переноситься на вулицю, де гостюючих запрошують до іншого двору. Поступово прибулі розходяться. І знову господариня кожному із гостей роздає калачі та паляниці, що переконливо засвідчує також поминальний зміст дійства.

Другого дня, який дістав назву “рочистий попразник”, святкують односельці, запрошуючи один одного на гостину. “Мед” відзначають один день, а “попразник” – два або три, а то й цілий тиждень” [265, с. 193–194]. Інколи храмові свята могли тривати до двох тижнів, бо церкви були майже в кожному селі, відповідно храмування збігалися, а відтак і термін гостювання продовжувався [358, с. 157].

Досліджуючи храмові свята осіннього циклу, ми виділяємо Богородичні свята (Різдво Богородиці, Покрова, Введення), свята поминального циклу (Дмитра, Кузьми-Дем’яна, Михайла), свята Пилипівського посту (Пилипа, Катерини, Андрія, Наума), а також окремі свята, посеред яких дванадцяте (Воздвиження Чесного і Животворного Хреста Господнього) й такі, що присвячені канонізованим святим (Симеона Стовпника, чудо Архистратига Михаїла, євангеліста Івана Богослова, євангеліста Луки та Параскеви-П’ятниці). В цьому параграфі ми хотіли б зосередити нашу увагу на останніх. Ці свята як такого зв’язку між собою не мають, їх об’єднує релігійний календар, і вони добре відомі у народі. З ними люди пов’язують своє сільсько-господарське життя, певні заборони, застереження; передбачають природні та погодні явища тощо.

Перше свято яке розпочинає цикл осінньої календарної обрядовості – день *Семена*. Таку назву воно дістало у народі, який прирівнює його до присвятка, а в релігійній літературі йменується – днем Преподобного Симеона Стовпника і матері його Марфи (14 вересня). Із конфесійних джерел відомо, що Симеон був християнським подвижником. Близько 80 років свого життя він присвятив Господу, а 47 із них молився в келії,

збудованій власноруч, на чотириметровому стовпі. Так, ним започатковано новий вид подвижництва – стовпництво. Симеон Стовпник (IV–V століття) до вісімнадцяти років був чабаном у своїх родичів. Згодом він таємно втік до монастиря. Цей визначний в історії церкви святий провів вісімдесят років, дотримуючись вимог аскетизму, дивуючи всіх умінням читати чужі думки, пророкувати майбутнє та відданістю Богові. На цей день припадає початок церковного нового року, так зване “церковне новоліття”. Це одне з прадавніх свят відзначають упродовж тижня, обрядові дієства тривають до осіннього рівнодення – 21 вересня (Друга Пречиста), тобто, коли “літо на осінь повертає”, – кажуть у народі. Цей день не лише початок календарного місяця, він був межовим у житті людини (обрядях, звичаях, побуті, господарстві, у природі тощо), тобто – це свято несе навантаження обрядовості “переходу”. До таких життєвих змін належать: ініціації як у княжичів, так пізніше й у козаків, а згодом – у хлопчиків, котрі досягли певного віку [152, с. 167–227; 75, с. 767; 229, с. 162–166; 50]; початок роботи майстрів-ремісників (ткачів, стельмахів, столярів, ковалів та інших); завершення всіх господарських та торговельних угод; запалення першого вогню – “Весілля свічки”; завершення “Вулиць” (молодіжні гуляння на вулиці); початок “Вечорниць” (робочі та розважальні зібрання молоді, які відбувалися в приміщенні) [152; 433], а також у природному середовищі (існує безліч легенд про ластівок, горобців) [499, с. 266; 485, с. 254–255; 332, с. 302; 119, с. 242; 229, с. 155–161].

На Семена проводили ініціації молодих княжичів, яких в урочистій церемонії верхи на коні везли до церкви, де після святкового богослужіння посвячування виконував представник вищого духовенства (переважно єпископ). У Лаврентіївському літописі 1190 року зафіксовано: “Быша постригы у в. кн. Всеволода; того же дни и на конь его всади; и бысть радость велика в градѣ Суждали, ту сущю блаженному епископу Іоанну” [152,

с. 227–262]. У козацькій Україні цього дня справляли постриження юнаків і вперше садовили їх на коні [50, с. 55–67]. Наприкінці XIX ст. – на початку XX ст. сільських хлопчиків, які досягли семилітнього віку “садили на коня”, або “княжили”, підстригали як дорослих, одягали нові штани й пояс, садили на коня і тричі обвозили по колу за рухом сонця [229, с. 162–167; 83, с. 50.; 50, с. 81–105]. Ці ідентичні за змістом обряди символізують перехід від одного вікового стану до іншого. Обрядове стриження волосся в посвячуваних означало їх символічну смерть і потрапляння в інший світ, а кінь – виступав не лише засобом випробування, але й ритуальним перевізником ініціанта в протилежний світ, виконуючи при цьому міфічну функцію посередника між трьома світами (богів – людей – мертвих) [50, с. 89]. Як відзначає М. Еліаде, “кінь здійснює прорив рівня”, перехід із цього світу в інші світи [50, с. 128].

З днем Семена пов’язували своє професійне життя сільські майстри: за роботу бралися столярі, стельмахи, ковалі й ткачі (розпочинали ткати килими). Ввечері вони збиралися в шинку і “засиджували вечір” з горілкою. Такі “засиджени” відбувалися впродовж тижня: від Семена до Другої Пречистої (21 вересня). У середовищі майстрів-ремісників до цього свята були приурочені давні звичаї, присвячені вшануванню вогню, при якому працювали впродовж довгих осінніх вечорів. Ще за часів Київської Русі на Поділлі в цей час ставили гарно уквітчену велику свічку, полум’я від якої ніби доповнювало вже не таке тепле сонячне проміння.

У давнину 1 вересня (за ст. ст.) гасили всі вогні в селі й тертям добували живий вогонь – Новий вогонь, полум’я якого вважали рятівним проти всіляких заразних і падіжних хвороб. Вірили, що вогонь, який був у використанні, не має цілющої, лікувальної сили, а тому не придатний виконувати рятівні та відновлювальні функції; як і вода – повинна бути непочатою, щойно набраною із джерела (криниці).

У Києві, на Подолі, у добу Середньовіччя, напередодні Семена, відбувалося дійство – базарне свято “Весілля свічки”, або “Свято свічки”, яке збереглося ще з дохристиянських часів. Увечері збиралися гурти містян, приходили зі своїми прапорами члени братств та ремісничих цехів. Вертепний обряд “Свято свічки” нагадував традиційне весілля: переодягалися і втілювалися в образи “батька” “матері”, “дружки”, “боярина” “світилки”, “свата”, “свахи” та інших персонажів – це був своєрідний карнавал вогнів на київських базарних площах. Таке дійство символізувало в народі вшанування обрядового вогню [229, с. 169]. Деякі деталі цього свята, що відбувалися на всіх київських базарах, висвітлено у праці сучасного вченого О. Курочкіна: “На розчищеному майданчику, в якому-небудь куточку базару, серед столиків і рундуків, стоїть зелене деревце, гілки його перевиті яскравими стрічками і обвішані навколо червонобокими яблуками і різними солодощами; на гілках горять маленькі воскові свічки. У деревця зібралися в коло базарні торговки. Шкалик горілки обходить кругову, а коли учасниці свята підп’ють, затагують пісні, то веселі, грайливі, то сумні, зважаючи на загальний настрій. Подібне ж свято відбувається в цей вечір і в деяких ремісничих закладах на околицях Києва: хазяїн влаштовує вечірку для своїх робітників, причому також “одружують свічку”. ... В майстернях цього дня починалася вечірня робота при свічках” [278, с. 76].

Звичаєво-обрядова традиція, пов’язана з вшануванням вогню у різних регіонах України, мала певні локальні відмінності у назві. Вокремих районах Полісся до 30-х рр. ХХ ст. побутував звичай “женити лучника” (або ще казали “женити свічку”, “женити каганця”, “женити комина”), пов’язаний ще з давнім язичницьким обрядом вшанування вогню. На Поліссі у кожній хаті урочисто запалювали “посвіт”, “лучник”, “каганець”. Він мав горіти до Великодня.

Звичай “женити свічку” найдовше зберігся у середовищі мастрів (кравців, шевців, кожухарів), які працювали допізна. Вірили, що виконання обряду мало сприяти успіху в ремеслі. При запаленій свічці на Поліссі кожен майстер намагався “засидіти вечір” – розпочати якусь роботу, щоб і надалі таланило в ній. На Сумщині “засиджували” вечір у когось із майстрів до пізньої ночі для того, щоб усю осінь за роботою не хотілося спати [84, с. 79]. Ще один цікавий варіант звичаю “весілля свічки”, відомий із цехового побуту, був поширений на Броварщині. У селі Літках і в місті Броварах на Семена господарі виставляли могорич робітникам, затрапезою світили свічку. У м. Бровари робили ляльку “Семена”, як і на Купала, прикрашали її квітами й свічками [71, с. 66].

На Житомирському Поліссі ще пам’ятають давній (майже не збережений) обряд ушанування вогню, відомого під назвою “одруження комина”. Його здійснювали у зв’язку із замішуванням першого зимового хліба і запалюванням першого сезонного вогню. Готувалися до нього з вечора, починали з того, що галузкою хмелю обв’язували хлібну діжу та світільного комина, який обсипали гарбузовим насінням та свяченим зіллям; у такий спосіб задобрювали вогонь, щоб не шкодив господарству: *“Як жито засевають рано, тада женят комина. Звечора обмотували хмелем, зернятами гарбузовими сиплют, а діти збирають. ... Засвічують лише з кресала”* [22, арк. 259; 23, арк. 12]. Цей обряд здійснювала господиня хати з метою забезпечення собі працездатності та бадьорості на майбутній рік. У с. Димерка, на Київщині, на Семена вперше після літа засвічували вогонь у лучнику. Робили його із полотна та, обмазавши глиною коминок, вішали над лавою, щоб видно було вечорами прясти. Господар вносив його до хати, обсипав житом, яке діти вибирали на щастя.

Також на Житомирському Поліссі щодо свічки та вогню побутувало повір’я про рідкісний демонологічний образ фолькло-

ру – *Світилку*, поява якої збігалася з часом, коли на Семена “женили свічку, душника”. В народних уявленнях, *Світилка* – це страшна, ворожа істота, яка мала вигляд трьох свічок, подекуди її ототожнювали з вогнем: “Коли зберуть хліб, то вогонь ходять по полях”. [463; 152, с. 270; 436, с. 20]. Ця істота з’являлася лише восени, після жнив, і виконувала свою основну функцію – бродила вночі полями.

Найдавніші форми щодо вшанування вогню збереглися на Звенигородщині, деособливо урочисто “женили свічку”, або “женили каганця”. За описом відомого вченого Аг. Кримського, свято розпочиналося вранці. До хати сходилися сусіди, родичі, куми, уквітчували свічку і ставили на стіл. Усі сідали за нього, пригощалися. Страви подавали як на весілля. Імітували випікання короваю свічці, співали обрядових пісень, грали на рублі та качалці, а як були музики, то й на скрипці. Розважалися від ранку, аж доки не споночіє. Другого дня запалену свічку несли до другої хати і гості сходилися продовжувати “весілля свічки”. Після тижневих розваг починали працювати вдосвіта або пізно ввечері при світлі [84, с. 79].

У центральних районах України також влаштовували “свіччине весілля”, що тривало тиждень. Уранці, на Семена, до хати сходилися сусіди, родичі. Заквітчували свічку, запалювали її і ставили урочисто на стіл. Після цього починалася гостина.

У ХІХ ст. на Буковині ввечері на святкування “Весілля свічки”, або “Весілля комина”, хлопці і дівчата збиралися у вечорничій хаті. За домовленістю, хтось приносив велику воскову свічку, біля якої ставили невелику ляльку, що символізувала хлопця. З-посеред присутніх обирали весільні персонажі: “весільний батько” та “весільна матка”, “дружби”, “свашки”, “свах”, “сват”, “батько й мати молодої”, які імітували обрядодії справжнього весілля, співали відповідних весільних пісень, виголошували промови.

Наприкінці святкування дівчата співали пісню про свічку, а вечорнича мати в цей час запалювала свічку й одягала на неї віночок із квітів та невеличку хустину:

*Вже в покоси сиві одяглась земля,
Свічечці-царівні справимо весілля.
Просимо вас, газди і газдині,
Бо “Весілля свічки” святкуємо ми нині.
Одягнемо свічку у шати княгині,
Бо “Весілля свічки” ми святкуєм нині.
Сватаємо свічку у святого сонця,
Щоб світило вічно воно у віконце.
Одягнемо свічку за старим звичаєм,
Одягнемо свічку в весільний віночок,
Щоб світила вічно темненької ночі.
Наша свічка нині, як царівна, красна,
У вашій хатині хай вона не згасне [242, с. 123–124].*

Вечорничі розваги завершувалися жартами, піснями, які, зазвичай, співали в кінці весілля. Вогонь від обрядової свічки кожен ніс додому з вірою в те, що свічка буде охоронцем домашнього спокою, принесе благополуччя, а дівчатам забезпечить щасливу шлюбну пару.

На Семена на Буковині вшановуючи вогонь, вважали, що й “піч іменинниця”, її потрібно побілити, нанести новий розпис на горні, прикрасити. З цього часу починали запалювати свічки для освітлення хати, оскільки рано вечоріло [242, с. 121–126].

Запалена свічка в календарних обрядах символізує сонце, світло сил добра, Божественного небесного заступництва, життєдайну та духовну енергію, продовження роду, збереження родинного вогнища у широкому його значенні і, звісно, виконує оберегові функції.

Семантика свічки – це звичаєво-обрядова традиція вшанування вогню, яка є достатньо давньою і поширеною у багатьох народів світу.

У день Семена закінчувалася “вулиця”, починалися “вечорниці”, “досвітки”, “прядки” (на Закарпатті), “вечурки” (на Лемківщині), “редути” (на Поділлі) тощо. Їх побутування поширене на значній території України (центральної регіони України, Полісся, Слобожанщина). Цей складник молодіжної культури давав змогу хлопцям та дівчатам досить повно реалізувати потребу у спілкуванні з протилежною статтю. Головний акцент вечорниць зміщується з трудового виховання на сферу комунікативну (спілкування, кохання, заміжжя). Молодь у цей період отримує певну свободу дій, уже не перебуваючи під постійним контролем батьків, і, тому, закономірно, зростає міра їх особистої відповідальності за власні вчинки та поведінку. Хоча ініціююча роль старших людей, певним чином, виявлялася і під час молодіжних зібрань. Парубки та дівчата на вечорницях і досвітках перебували під певним контролем хазяїв хати, у яких вони її винаймали для проведення свого дозвілля. Їх шанобливо називала “вечорничий батько” і “вечорнича мати”. А якщо господинею хати була одинока старша жінка (переважно вдова), то до неї зверталися “вечорнича (досвіткова) мати”, “паніматка” [201, с. 75]. За домовленістю з господарем хати хлопці та дівчата впродовж року зобов’язувалися допомагати в оранці, жнивах, возовиці, а також рубати дрова, носити воду та білити хату (восени, перед Різдом, та навесні по закінченню вечорниць) [229, с. 150].

У будні дні на вечорницях переважно працювали. Зібравшись в одній хаті, кілька дівчат м’яли коноплі, пряли, шили, вишивали тощо. Одноманітна робота скрашувалася співом пісень, різними оповіданнями, казками, небилицями, легендами, жартами та “побрехеньками” [207, с. 188–189]. Нерідко на ці зібрання приходили і парубки. Вони сукали мотузки,

лагодили кінську упряж або просто грали в карти і залилися до дівчат. Перед святами, де парубки брали участь, спеціально проводилися репетиції щодо підготування приурочених обрядодійств до певних дат: розучували пісні та словесні ритуальні тексти, а також вчилися танцювати. Це була своєрідна школа народної обрядовості й фольклору, оскільки молодь відігравала головну роль у проведенні календарних обрядів. На Подільській Наддніпрянщині були переважно денні гуляння, бо до заходу сонця дівчина мала бути в хаті. Проте засвідчено й вечорниці, які ототожнювали з толокою, основним змістом якої було виконання різноманітних робіт, що завжди завершувалися танцями, співами, а іноді й застіллями [363, с. 170].

Вечорниці проходили у попередньо домовленій хаті, де дівчата проводили фактично весь вільний від домашніх робіт час. Зазвичай, усі турботи, пов'язані з влаштуванням вечорниць, були сферою відповідальності дівчат: домовлялися із господарем про помешкання, забезпечували продуктами для приготування спільної вечері (зносили: борошно, яйця, олію, сало, крупи, м'ясо, городину, соління тощо), дбали про чистоту у вечорничій хаті і найголовніше – дівчата відшкодовували господареві дому “орендну плату” – “відпрядали” (пряли один раз на тиждень) [207, с. 185], а також відшкодовували збитки хазяям за наслідки парубоцьких бешкетувань. Якщо дівчата з якоїсь причини не пускали хлопців до хати, то вони могли вибити вікно, а увірвавшись до хати, – розбити лампу [311, с. 99] або ж стіни вечорничних хат обмастити дьогтем та розколупувати ... вилами і кілками [184, с. 214]. Не випадково М. Грушевський називав хату, де відбувалися вечорниці, – “дівоцькою” [152, с. 219]. Обираючи хату для зібрань, дівчата все ж таки звертали увагу на її розташування, віддаючи перевагу тій, що стоїть на видному місці, над вулицею, щоб зручніш було парубкам заходити. Хлопці, які приходили на вечорниці, запрошували музик, забезпечували

вечорничну громаду горілкою для вечері та соломою (обмолоченими снопами), яку використовували для ночівлі.

На Семена дівчата варили обов'язкову ритуальну страву – кашу з півнем чи куркою. Півень – надзвичайно поширений і багатоплановий символ. У віруваннях народів світу він здавна, окрім вогню, войовничості, пильності, домовитості, господарності та ін. має також еротичну символіку, пов'язану з уявленнями про родючість [453, с. 310; 415, с. 92]. Відповідний символізм передано і в українському фольклорі, де півень виступає символом чоловічої сили [66, с. 247]. Також цього дня готували вареники і, звичайно, співали пісень. Ті дівчата, які краще співали, скоріше здобували прихильність хлопців і використовували свої вміння для привернення їхньої уваги [119, с. 330]. Коли ж хлопці часто навідувалися на одні вечорниці, нехтуючи іншими, між різними дівочими гуртами виникала певна ворожнеча: дівчата виспівували сороміцькі пісні на адресу суперниць чи навіть вимащували двері ворожої “штаб-квартири” кізяками [4, арк. 67, 71]. Проте до таких бешкетів були причетні й підпарубчаки, котрі намагалися всіляко нашкодити парубкам. Так, вони вимащували нечистотами двері і дверні клямки у хатах, де відбувалися вечорниці, приставляли зовні до вікон опудала тощо [50, с. 83–84].

В українських вечорницях простежуються явні гендерні відмінності у поведінці дівочих та парубочьких гуртів, що виявилися насамперед в очікувальній позиції дівчат на протигу активності та мобільності парубочих ватаг: дівчата не мали права відвідувати інші вечорничі хати, окрім своєї, а хлопці – відвідували будь-яку хату в різних кутках села і розглядали місцеві вечорниці як “свої”, перешкоджаючи візитам сторонніх парубків [235]. Підтвердження цього, зокрема “власності на вечорничий дівочий гурт”, зафіксувала Н.Заглада під час своїх етнографічних експедицій на Поліссі (Чорнобильський район, Київської області, 1934 рік): “Хлопці з собою приво-

дили чужих хлопців, один хлопець на вечурках рахувався за хазяїна і угощав чужих хлопців своїми дівчатами (...) Як яка дівка приглянеться чужому хлопцю, то він шепне тому, хто його привів; і вже той тягне ту дівчину на куль [солому] і так угощає його своєю дівчиною (свого села), а той (в свою чергу) так робить у себе. Як дівка не хоче з хлопцем тим ночувати, то її насильно заставляють; свій хлопець ще поб'є, лає її й каже: “Як я був у них, то мені давали дівку, а ти не хочеш”. Йому соромно перед чужим хлопцем (...)” [24, арк. 87–88]. На Покутті існував інший парубочий звичай, що перегукується з попереднім: парубку, щойно прийнятому до парубочої громади в перший же день “виділяли” дівчину, із якою він танцював [256, с. 23]. До того ж, дівчина не мала права відмовити, навіть якщо хлопець їй не подобався [50, с. 91]. Спільна ночівля в XIX – на початку XX століття практикувалася на Лівобережжі – на Полтавщині, Чернігівщині, Слобожанщині [184, с. 206; 207, с. 185, 210; 311, с. 60]. А в деяких селах Слобожанщини хлопці приходили ночувати в хату до дівчини. У правобережній Україні спільна ночівля парубків і дівчат була поширена менше. Зокрема, цей звичай відзначений на Поліссі – на Житомирщині (Овруцький, Коростенський райони), на Київському Поліссі (села поблизу Чорнобиля, нині Димерський район) [24, арк. 12; 26, арк. 4]. За вимогою традиції, при спільних ночівлях важливим було дотримуватися морально-етичних норм, порушення яких суворо засуджувалося.

На Семена також відбувався обряд посвяти в парубоцтво, коли ще зовсім молодих хлопців (називали їх “кашоїдами” [119, с. 54]) приймали до парубочої громади. На Вінниччині (колишня Брацлавщина) у 1880-х роках М. Грушевським записано обряд, який мав назву “коронування” – входження хлопця до парубочої громади. Юнак, якого парубоцька громада ухвалила прийняти до себе, прийшовши на збори: “... оддає їм поклін; тоді парубки підносять його на руках, співаючи

величальну пісню: ... «На конику удалець, Що за диво удалець, Наш Іван (ім'я хлопця) молодець!» [152, с. 167–227]. Піднесення хлопця на руках – імітація церемонії “садження на коня”, здійснення обряду переходу від одного вікового стану до іншого.

Відповідний обряд зафіксовано також на Поділлі: хлопці приходили святково вбрані, кланялися на чотири боки або ж кожному членові громади і виголошували урочисту обіцянку дещо з жартівливим відтінком [119, с. 55]. Ініціація передбачала обов'язковий іспит для посвячуваного. Великого значення надавалося фізичним та моральним випробуванням, а на побутовому рівні особливої ваги набуває ще й перевірка професійних знань і навичок. Тому звичаї прийому до парубоцьких громад в Україні включали перевірку на сміливість, спритність, силу та ін. [50, с. 84–85]. На вечорницях ініціантам влаштовували своєрідні бешкети, якщо новачок не вмів танцювати, то під час танців його хапали за волосся й підіймали догори, то “... хто з роду не танцював, і того навчили” [163]. Або ще: коли хлопець, уперше залишався ночувати на вечорницях, то парубки йому в чоботи насипали попіл і “золили” там ганчірки [24, арк. 2]. Часто новачку під час сну вимащували обличчя сажею, і він потім, ні про що не здогадуючись, повертався вранці вулицями села додому. На Чорнобильщині юнакові, який уперше залишався ночувати на вечорницях, щоб посміятися над ним, чіпляли до одягу ганчірки, пришивали картоплину чи голову півня [24, арк. 12].

Своєрідні ініціації вступу до громади були і серед дівчат. Остання мала на перші вечорниці принести у хустині горщик з вареною кашею і поставити його на столі. Сходилися хлопці і відбувалося “торгування” каші, хто давав більше грошей, той бив горщик, а гроші віддавав дівчині, яка всіх пригощала кашею. Відтак вона ставала членом гурту і мала право відвідувати вечорниці [83, с. 52]. Каша як обрядова страва посідає важ-

ливе місце в молодіжній вечорничій обрядовості і символізує зв'язок цієї дії з магією продовження роду.

Вік посвячуваних до молодіжного гурту істотно різнився по регіонах. Скажімо, у хлопців він коливався від 15 до 19 років, а в дівчат – від 14 до 18 років. Дівчат, які довго не виходили заміж (називали “перестарки”), їх неохоче приймали до молодіжного гурту. Така сама ситуація неприязні існувала і в сім'ях. Коли у батьків було кілька синів чи дочок, то між ними, у переважній більшості, існувала черговість: у хлопців – при вступі до молодіжної громади, а в дівчат – щодо заміжжя. Молодші сестри дорікали, бо за звичаєм, першою мала взяти шлюб старша сестра, і відповідно не засилали старостів до молодших. Традицію першочерговості зафіксовано і у хлопців. До прикладу, на Херсонщині молодший брат не мав права парубкувати до тих пір, поки старший не одружиться або не піде на військову службу: “Якщо ж станеться, що менший парубкує одночасно із старшим, то кажуть “менший подвернув (інакше засадив) старшого брата під корито” [507, с. 192]. Відповідної традиції дотримувалися на Поділлі та Наддніпрянщині [75, с. 767]. Проте траплялися й винятки, коли молодший брат був фізично більш розвинутим, ніж старший, черговість порушувалася, або ж на вечорниці ходили одночасно. Так було, наприклад, у центральних районах Поділля; про таких казали, що “це було ознакою їх братньої дружби” [363, с. 166]. За свідченням етнографів XIX – початку XX ст., молодь у селах Харківщини була абсолютно протилежних поглядів, де спостерігалися досить значні пережитки дошлюбної свободи, серед дівчат та хлопців вважалося непристойним ходити на одні вечорниці рідним братам та сестрам [207, с. 186]. Такі заборони частково було причиною існування кількох гуртів на селі.

Отже, вечорниці були головним осередком соціалізації селянської молоді, де дівчата та парубки могли краще пізнати протилежну стать, опанувати стиль та форми поведінки, влас-

тиві дорослим, здобути певні знання та досвід у сфері особистих стосунків. Ближче знайомство з потенційними шлюбними партнерами під час щоденного спілкування впродовж кількох місяців дозволяло виявити вади та переваги кожного, що, природно, позитивно позначалося на якості майбутнього подружнього вибору. У межах інституту вечорниць, як відзначає Т. А. Бернштам, відбувалася символічна імітація сімейних стосунків (як господарсько-виробничих, так і особистих), що відігравала вирішальну роль на завершальному етапі підготовки молоді до самостійного життя [56, с. 238].

Традиційно від Семена засиляли старостів, однак свататися можна було вже після Першої Пречистої (28 серпня за н. ст.): “Прийшла Пречиста стала дівка речиста”, – казали в народі. Це спонукало дівчат до ворожінь щодо передбачення долі (вдавалися до магічних дій, дотримувалися табу, керувалися прикметами: вони ходили по двору, дослухаючись, у якій стороні собака загавкає – туди й заміж іти) [67, с. 13–14]. Весілля справляли від Покрови (14 жовтня за н. ст.) і до запусків на Пилипівський піст (27 листопада за н. ст.).

Із святом Семена у народі побутують різні варіанти легенд про птахів та комах. До прикладу, нібито Семен у цей день розподіляє горобців по селах. Як не відсвяткували Семена, то зли сили тих горобців можуть наслати на посіви, які ті виб’ють, або ж розскубуть із хати солом’яну стріху. За народними спостереженнями було помічено, що по селах, починаючи від Семена, значно меншало горобців. З цього приводу побутувала інша легенда, записана П. Чубинським під час експедиції, що ніби “чорт міряє горобців міркою: скільки взяти собі, а скільки випустити. – Для цього горобці збираються в нього і тому їх цього дня не можна побачити” [485, с. 254–255; 229, с. 159–161]. Окрім горобців, спостерігали також і за ластівками. Загальнопоширеним було повір’я, що ластівки не відлітають у вирій, а зимують на дні криниць, річок, озер або моря,

з'єднавшись одна з одною у вигляді ланцюжка [485, с. 254; 229, с. 155–158]. У кінці XIX ст. зафіксовано, що за народними уявленнями, ластівки радилися зі своїм покровителем, св. Семеном, про відліт у вирій (ірій). В етнографічній літературі зустрічаємо текст-звернення св. Семена до ластівок: “Ви, вісники неба й весни, не повинні летіти повітрям, бодуже стомитесь і небезпечно від шулік, а тому ви мусите ховатися в криницях, а відтіля ближче перелітати в підземне царство душ-духів, потішити їх, а відтіля і в ірій – царство праведних душ. А в раю-ірію вічне літо, тепло, зелено, врожайно, вічно гріє і світить там сонечко. А рай-ірій сполучається близько з небом, відкіля весною і прилітають ластівки” [229, с. 155]. Існує безліч варіатів легенд щодо цих пташок, де горобець – негативний персонаж, той що робить шкоду, а ластівка – позитивний, яка символізує вияв ніжності, любові, доброти. Ластівку вважали “божою пташкою”. Побутували християнські легенди, що ластівка носила в дзьобі воду Христові, коли він був розп'ятий, викрадала цвяхи, коли кати збирались його розпинати тощо [242, с. 122].

На Лівобережжі на Семена виганяли ввечері з хати мух, бліх – щоб не водилися. Робили це полиновим віничком. Вимітаючи примовляли: “Киша мухи до Степухи, а ви, блохи, до Явдохи” (загальновідомий вислів). На Сумщині вимітали комашню і ставили біля порога віник, щоб назад не вертали, а ще посипали крейдою від печі до порога, – щоб у хаті було чисто [76, с. 76–77]. Окрім легенд про птахів та комах, святий Семен, за народними віруваннями, також мав вплив на вогонь.

На Семена робили прогнози щодо майбутніх посівів озими та передбачали погоду. Народні прикмети вказують, що як на Семена дощ уранці – треба сіяти рано, як в обід – середньо, а вже як увечері – пізно. І господарі на Семена вирушали сіяти озимі. На Гуцульщині передбачували майбутній урожай: “Як на Сімеона Стовпника ладно, то той рік, що йде, буде урожайним” [499, с. 8]. Народні прикмети щодо погоди:

“На Семена ясно – осінь буде погожою і теплою”; “День на Семена був з болотом – осінь буде дощова”; “На Семенів день вітер із півдня – буде зима тепла”; “На Семена багато павутини – осінь буде довга та ясна”; “Якщо гуси відлітають на Семена – чекай ранньої зими”.

У західних регіонах України селяни від Семена починали копали картоплю, хоча нині цей процес відбувається раніше у зв'язку із змінами кліматичних умов. Зібравши урожай, у полі розкладали вогнище, пекли нову картоплю, їли її та гріли руки (“Щоб не мерзли взимку”, – казали в народі).

Наступним святом, на якому ми хотіли б зупинитися в цьому параграфі, – це спомин чуда Архистратига Михаїла, або “Михайлове чудо”, “Чудо” (19 вересня за н. ст.). У релігійних джерелах воно прирівнюється до присвятку і висвітлюється сюжет про завоювання ангелами змія – “вужа стародавнього, що зветься диявол і сатана, що зводить усесвіт” [67, с. 13–14], в останній борні добра і зла.

Існують різні апокрифи, що оповідають про боротьбу Михаїла з драконом, змієм та визволення ним праведників, що заховалися у монастирі від ворожої облоги. На честь доблесного небесного воїна було засновано й названо чимало церков і соборів. Із релігійних джерел ми дізнаємося про причину будівництва церкви на честь Архистратига Михаїла жителем міста Фригії. Йдеться про те, що нібито одному чоловікові, у якого була німою єдина донька, приснився Михайло (народна назва) і вказав на джерело, від якого отримає зцілення його дитина. Дівчинка одужала, і батько, на знак подяки, спорудив на тому місці церкву, в якій пропаламарував 60 років.

Свято “Михайлове чудо” в народі особливо не святкували, але були певні, що працювати цього дня – тяжкий гріх. Існує багато легенд і переказів щодо покарання грішників. В одній із них, записаній на Звенигородщині, оповідається про чоловіка, який “поїхав у поле боронувати: приїхавши хотів зняти з

воза борону і причепити до упражі, проте так і проносив її весь день аж до вечора на плечах...” [76, с. 76–77]. Зафіксовано ряд типових оповідей із різних регіонів України щодо порушення заборон працювати цього дня та покарання за його недотримання [177, с. 57, 149, 189, 290, 291, 298, 301, 364, 366, 377].

На початок ХХ ст. у східній частині Рівненського Полісся поширені звичаї присвятка “Чудо”, хоча заборони на господарські роботи в цей день мають значно ширшу географію – відомі по всій території Рівненського Полісся. Проте, як свідчать польові матеріали, у переважній більшості населених пунктів досліджуваної території їх не дотримуються: “Чудо чудь, а жито пудь”; тут висвітлюється перевага першочерговості на даний час – “свято святом, а жито треба прибрати” або ще “а чудо-чудо, а я буду чудить на полі” [177, с. 234]. Водночас, у Рокитнівському районі та деяких північних селах Дубровицького (Городище, В. Озера, Зелень) переважають прислів’я на зразок: “Не буйся Михайла, як чуда його”, “Чудо начудить, що Пречиста не розсудить” [237, с. 94] тощо. Відомі тут і заборони йти цього дня до лісу, а також справляти весілля. Присутні і ритуальні парубоцькі бешкети, які дослідники відносять до категорії очисних та оберігальних обрядів із приуроченістю до присвятка “Чудо”, відомі лише у східній частині Рівненського Полісся [237, с. 94], добре знані на Овруччині [116].

Із-поміж значної кількості календарних свят річного циклу виділяються найвеличніші, які належать до дванадесятих і шануються по всій Україні. Вони приурочені подіям земного життя Ісуса Христа та Богородиці. Серед дванадесятих свят виділяються перехідні (рухомі), дата яких пов’язана зі святкуванням Великодня (цикл таких свят називається “Пасхалія”, або пасхальний цикл), та неперехідні (нерухомі) свята з фіксованими датами. До останніх, серед календарних свят осіннього циклу, належить – Воздвиження Чесного і Животворного Хреста

Господнього, або, як кажуть у народі, “Здвиження”, “Чесного Хреста”, “Чосний” (27 вересня за н. ст.) Назва “Чосний” зафіксована дослідниками на північно-західному ареалі Рівненського Полісся, у поліських районах Волинської області та у порубіжних районах Білорусі (Брестська обл.) [237, с. 92].

В основу встановлення цього празника, як вважають історики Східної Церкви, насамперед лягли дві події: віднайдення в IV ст. Хреста, на якому було розп'ято Ісуса Христа, та повернення цього хреста з Персії до Єрусалиму у VII столітті. Саме слово “воздвиження” означає “піднесення”, тобто урочистий обряд ушанування та прославлення Хреста Господнього.

Про витоки свята існують історичні релігійні перекази. Відомо, що римські імператори робили численні спроби знищити все, що б нагадувало про життя й діяння Ісуса Христа, про священні місця пов'язані з ним. Один із імператорів – Андріан – віддав наказ засипати землею священну гору Голгофу, а також Гроб Господній. На штучно створеному імператором пагорбі було збудовано святилище богині Венери та поставлено статую бога Юпітера. Протягом тривалого часу на цьому місці збиралися язичники для виконання культових дій, зокрема жертвоприношень. Але минуло 300 років, і християни віднайшли Гроб Господній та хрест Божий. Ця визначна для всього віруючого люду подія сталася за часів правління римського імператора Костянтина Великого, першого, хто прийняв рішення про припинення гоніння на християн (за легендою, він побачив на небі знамення Боже – хрест із надписом: “Цим переможеш”). Намагаючись виконати волю Божу, Костянтин Великий відправив до Єрусалима царицю Гелену, свою матір, щоб вона доклала максимум зусиль задля віднайдення хреста й Гробу Господнього. Незважаючи на всі старання впродовж тривалого часу, її пошуки не мали успіху. І нарешті святині (Гроб Господній, хрест, на якому було розп'ято Спасителя) було віднайдене під храмом язичницької богині Венери. Про-

те, за переказами, там знаходилося три хрести й дощечка з надписом, зробленим за наказом Понтія Пілата. Патріарх Макарій, щоб з'ясувати, на якому саме хресті було розп'ято Ісуса Христа, почав покладати по черзі кожен із них на покійного (із похоронної процесії). Хрест віднайдено через дивовижне воскресіння померлого і на прохання присутніх піднято (воздвигнуто) патріархом. За наказом Костянтина Великого в Єрусалимі було збудовано храм на честь Христового Воскресіння, після освячення якого (26 вересня 335 року) було встановлено святкування Воздвиження Хреста Господнього (27 вересня). Іншою важливою подією, що зробила цей празник загальним на Сході та Заході, стало повернення Господнього Хреста до Єрусалима після того, як 614 року перський цар Хозрой, здобувши Єрусалим, забрав Хрест до перської столиці в Ктесифоні. Повернув Хрест Господній до Єрусалиму імператор Іраклій 628 року після перемоги над персами [322].

Оскільки празник Воздвиження нагадував Христове розп'яття і Його смерть, свято прирівнювали до Великої П'ятниці, тому цього дня стало традицією дотримуватися строгого посту, бо вважали, що все живе на землі проходить очищення і тим самим здобуває спасіння та захист, а відтак, оберігали себе і худобу від укусів змій. На свято заборонялися будь-які господарські роботи, особливо ті, що пов'язані з деревом (не можна рубати, стругати, пиляти, складати тощо). Натомість цесприятливий день для торгівлі та дозвілля; із цього приводу казали: "Здвиження – день ярмарків та храмів" – такого принципу й дотримувалися у його проведенні. На Черкащині зафіксовано, що під час святкування Воздвиження молодь виготовляла дерев'яний хрест, прикрашаючи його пізніми квітами (переважно чорнобривцями) [177, с. 335].

До Здвиження в народній пам'яті збереглося безліч сказань-легенд щодо змій, птахів, застережень тощо. На Рівненщині записано переказ, із якого ми дізнаємося, що саме на

Здвиження якийсь чоловік поїхав до лісу, щоб забрати заготовлені дрова. Привізши їх додому, вирішив поколотити та скласти. На диво робота йшла дуже швидко, але з останнім поліном провозився до самісінького вечора. А наступного дня, з новими силами взявся до роботи і вмить розколов дровину, в середині якої побачив хреста. Чоловіка цілий тиждень ніхто не бачив, він не виходив з хати, а коли прийшли провідати, то й дізналися про те, що сталося. Цим вчинком він порушив установлені заборони: за народними віруваннями не варто на свято розпочинати будь-яку важливу господарську справу, оскільки вона обов'язково завершиться невдало.

На Гуцульщині “Чесного Хреста” особливо святкували мисливці. Цього дня заборонялося полювати, бо вважали, що той, хто не шанує давніх звичаїв, сім років нічого не вполює. Існує легенда про мисливця, який таки пішов на полювання. Побачивши оленя, прицілився, а коли приготувався вистрілити, то на місці тварини стояв хрест. Чоловік тричі мав намір влучити, проте постійно з'являвся хрест. Але, згадавши про свято, повернувся додому [84, с. 81; 335; 336]. Значення цієї легенди перегукується з попередньою.

Українці Карпат здавна були хорошими мисливцями, а свій захист у полюванні забезпечували певними ритуалами та обрядами, пов'язаними з гадюкою. Вони мали б сприяти у їх промислі та встановити оберіг над рушницею проти дії на неї “злих чарів” недоброзичливців. Серед мисливців існувало повір'я: для того, щоб зброя “не підвела” під час полювання, вони намагалися на свято Воздвиження Чесного Хреста застрелити галюку, висушити її і, шматочок вкласти в отвір у прикладі рушниці («у коморку»), що мало б, за їх переконаннями, притягувати до зброї звірів [216, с. 79, 116, 151; 376, с. 208–209]. Звичайно, гіпнотична, паралізуюча дія притягування характерна для плазунів. Можливо через те, мисливці використовували їх у своїх оберегових та захисних цілях.

У осінній період побутує заборонау певні дні на сівбу, недотримання якої передбачало поганий урожай. На значній території Рівненщини до таких періодів належить так званий “Здвижений тиждень”, на який припадає свято Здвиження, а у північно-західній частині Рівненського Полісся – це період від Другої Пречистої до “Чосного” (“Здвиження”) [237, с. 92]. Посіяне в цей час, вважали в народі, матиме порожнє колосся. З цього приводу казали: “Хто не обсіявся до Чесного Хреста, той не варт собачого хвоста” [411, с. 96]. Цим висловом підкреслювали безгосподарність хлібороба.

Традиційно у вересні завершувалися сільськогосподарські посівні роботи і за спостереженнями селян цей період мав закінчуватися до Здвиження. Причиною цьому були зміни в циклічному біоритмі природи, що виразно простежується в етимології свята (від “двигатися”) і знаменує поворот осені на зиму: “Осінь на зиму повернула”, – казали в народі. Показовими також є прислів’я: “На Здвиження земля двинеться ближче до зими”, “Воздвиження тепло зсуне, а холод насуне”, “На Здвиження жупан з кожухом мінялися, а осінь із зимою” [278, с. 164].

Повсюдно на досліджуваній території автором зафіксовано заборону ходити до лісу, зачіпати землю. Вірили, що на свято, вранці, коли задзвонять дзвони, у певних місцях земля зрушується та розступається й у те провалля входять вужі, гадюки, ящірки, а по тому земля знову сходиться і замикається аж до Благовіщення. Проте не всі плазуни могли потрапити туди: ті, які кого-небудь покусали, їли маленьких пташенят, випивали пташині яйця, ссали у корови молоко, отримували покарання – своїм підземним ватагом засуджувалися на загибель: “Не ввійти Вам на зиму в землю, не вигріватися й не відсиплятися там ... Залишаєтесь ви на морозі, на снігу...” [229, с. 174]. У різних регіонах України побутують легенди про “зміїні скарби”, про людей, які потрапляють у гадюче царство тощо. Най-

поширеніна з них свідчить: “Одна дівчина, того дня, як земля розходилася, була у лісі, та й потрапила у провалля до гадюк, із якими і перезимувала. Вони навчили її лизати білий солодкий камінь, щоб тамувати голод і спрагу... [84, с. 81; 411, с. 94–95]. Польський дослідник кінця XIX – початку XX століття Ю. Шнайдер цікавився різними питаннями побуту, звичаєвості та обрядовості гуцулів, записував легенди. Він зафіксував розповідь гуцулів про мисливця, якого у це свято “змії” забрали до своєї схованки, щось говорили до нього та примушували його лизати “гадючий камінь”. Лише навесні цього чоловіка відпустили на волю. “Мисливець у цей день до лісу не піде”, – закінчує переказ оповіді згаданий дослідник [523, s. 266]. Тому на Здвиження люди намагалися не ходити до лісу, боячись зустрічі зі зміями. Всі типові фольклорні сюжети щодо “змійного свята” (так ще називали в народі Здвиження) свідчать про глибоке почуття страху перед зміїним царством і водночас підтверджують існування в минулому культу хтонічних тварин, пов’язаних із потойбіччям.

Подібні суди засвідчено і серед птахів. Особливо це стосувалося зозулі, яка за провину (не вила гнізда, підкидала яйця іншим птахам тощо) летіла до вирію останньою, а в дорозі допомагала іншим: поїла стомлених птахів, несла їх на собі та ін. Хоча реально у природі одні з перших вирушають до теплих країв і повертаються назад саме зозулі, тому й називали їх “ключницями вирію” [305, с. 64]. Основною ідеєю в цих переказах виступає моральна діяльність, яка виявляється через учинки і має відповідні наслідки.

На Здвиження існували прикмети щодо погоди. Якщо цього дня опадав березовий лист – це віщувало довгу і теплу осінь, а коли осика скидала ще зелений лист – чекали швидких холодів.

До низки календарних свят осіннього циклу належить день вшанування Кончини апостола Євангеліста Івана Богослова, народна назва “Івана Осіннього”, “Івана Богослова”, “Івана По-

кривного” (9 жовтня за н. ст.). Із конфесійних джерел дізнаємося, що Іван Богослов навчався в Іоана Предтечі, а згодом послідував за Христом, ставши його улюбленим учнем: “... Апостол не розлучався з Господом і був одним із трьох учнів, яких Він особливо наблизив до себе” [322, с. 122]. За ревність у проповідуванні слова Божого був прозваний *Грімливим*: “... Господь дав своєму улюбленому учневі Іоану та його брату ім’я “синів грому” – вісника, який устрашає в своїй очисній силі небесного вогню” [322, с. 124]. Цим Ісус Христос вказував на запальний, вогненний і жертвний характер християнської любові, проповідником якої був Іван Богослов. Він є автором четвертого Євангелія, трьох послань і Одкровення (Апокаліпсису); помер у віці більше 100 років в Ефесі, де й був похований.

До Івана Осіннього господарі поспішали засіяти озимину, про що говорять загальноновживані прислів’я: “Хто не засіяв до Івана Богослова, той не вартий доброго слова”, “Хто не посіяв до Івана Богослова, той не має що дати корові” або ж “Іван Богослов посіяв житечко і Богу послав” [237, с. 92]. Основні сільськогосподарські роботи завершувалися і наставав час для відпочинку та розваг. На свято молодь влаштовувала великі вечорниці: хлопці наймали музик, дівчата в складчину готували святкову вечерю.

З цим днем були пов’язані певні застереження. Господині знали, що на Івана Богослова не можна сікти капусту: вона матиме неприємний запах і буде гіркою або ж узагалі згниє. Також небажаним було вживати часник та цибулю, можливо, теж через зміну запаху. А ще заборонено було копати глину, бо могла привалити.

У деяких місцевостях України Івана Богослова своїм покровителем вважали шевські цехи, зокрема з містечка Янова, що на Поділлі [51, с. 36].

Селяни, спостерігаючи за природою та погодою, створили свій аграрний календар, приурочуючи його до того чи іншого релігійного свята. Певні застереження, поради та ін.

виражали в примовках та прислів'ях, які широко побутували по всій Україні.

До знаних у народі календарних свят осіннього циклу належить День апостола та євангеліста Луки (учня і щирого послідовника Ісуса Христа), або *Луки* (31 жовтня за н. ст.). Відомо, що він був освіченою людиною, обізнаною з багатьох наук та вправним маляром. Його перу належить книга "Діянь апостольських", де багато уваги приділено апостолові Петру, а також він є автором третього Євангелія, яке вважалося докладнішим, ніж попередні. У ньому Лука ставив за мету: якомога більше й у хронологічній послідовності описати все, що відомо християнам про Ісуса Христа та його вчення. Він також використовував розповіді Богородиці.

З релігійних джерел дізнаємося, що Лука був художником і залишив ікони Спасителя та Божої Матері. Побачивши їх, Пречиста Діва промовила: "Благодать народженому від Мене і Моя милість із цими іконами буде" [322, с. 193]. Також євангеліст написав ікони святих апостолів Петра і Павла.

У народі Луку знають як свого захисника, який турбується та допомагає в скрутну хвилину. На Житомирщині зафіксовано переказ: "Жив собі чоловік із матір'ю. Почався голод, і ніде було хліба дістати, а в коморі жменька борошна лишилася. І саме на Луки комора спорожніла, хоч помирай. Баба випадково зазирнула в комору – і в мисці невідомо звідки взялося борошно! Це диво повторювалося щодня, аж доки ті діждали хліба нового врожаю. Селяни вірили, що то апостол Лука підгодовував бідолашних" [93, с. 84]. Із цим днем були пов'язані і певні сільськогосподарські роботи. У багатьох регіонах України до Луки завершувався обмолот хліба, бо, як навчала народна мудрість: "Прийде свято Луки – треба хліба й муки", "Як мине Луки, то стоять порожні луки", "Прийде осінній Лука – з'явилися хліб і мука". Подекуди день апостола Луки відзначали як поминальний: "Вшануєш Луку – і він шануватиме померлих на тому світі" [93, с. 84].

Святого Луку вважали заступником жінок, тому останні цього дня не бралися до прядива і відзначали його в своєму товаристві, без чоловіків, а коли ще й було тепло, то казали: “То наше літо”. В окремих районах Київщини цього дня ходили з гостинцями до баби-повитухи [79, с. 74–75].

Серед значної кількості календарних свят осіннього циклу в народі відзначають день пам’яті Великомучениці Параскеви, названої П’ятниця, або ж *Параскева-П’ятниця* (10 листопада за н. ст.). Із конфесійних джерел відомо, що вона була донькою багатих батьків. Ще з молоду дотримувалась аскези й була ревною проповідницею християнства, за яке прийняла мученицьку смерть. За часів римського імператора Діоклетіана, відомого своїми гоніннями на християн, Параскеву привели на суд до правителя однієї з територій імперії. Він запропонував дівчині вийти за нього заміж, але попередньо відрікшись від Христа. Не погодившись на умови, після тяжких катувань Параскеві відсікли голову.

В Україні надзвичайно шанували свято Параскеви (П’ятниці). У XVIII столітті воно супроводжувалося навіть особливим релігійним обрядом, що перейшов із язичницької старовини: “Чути, – мовиться в Духовному Регламенті, – що в Малій Росії, у полку Стародубівському, в день уречений святковий водять жонку простовласу під іменем П’ятниці, а водять в ході церковному; при церкві честь о ній віддає народ із дарами й упованням якоїсь користі” [119, с. 249; 200, с. 106–112]. Звичай цей до нашого часу не дійшов, але віра, що П’ятниця неодмінно покарає тих, хто не вшановує її, настільки вкорінилася у свідомості українського народу, що ще в 1831 році в місті Золотоноші порушено цілу справу щодо появи святої на полі, в житі, в образі жінки в білій намітці, простоволосої, котра забороняла людям по п’ятницях працювати [98, с. 230]. Традиція вшанування п’ятниць побутувала по всій Україні. Вірили: якщо впродовж року в її день дотримуватися посту, то нагородою

за це буде, мовляв, “вічний відпочинок у раю Господньому, в розкішному садку, під кислицею” [93, с. 86].

Святу П’ятінку, як її лагідно називали в народі, вважали покровителькою жіночих занять (особливо тих, що пов’язані з ткацтвом), а також шлюбних союзів та народження дітей. Вона суворо карала тих господиень, котрі працювали у дні, присвячені святій. Упродовж року нараховують дванадцять найбільш шанованих п’ятниць (перед Благовіщенням, дві Великопісні, десята після Великодня, перед Зеленими Святами, Успінням, Головосіком, Воздвиженням, Покровою, Введенням, Різдом Христовим, Богоявленням). Повір’я щодо вшанування П’ятниці, де її постать часто набирає антропоморфних рис, мали широкий обіг в Україні [310, с. 269–281].

За поширеним в Україні повір’ям, свята П’ятниця ходить по землі в образі жінки (в чорному або в білому вбранні). Тіло її зранене голками, веретенами, поколене гребенями від того, що порушується її заборона шити, прясти, ткати, золити полотно, а також розчісувати волосся в п’ятницю. Тому напередодні свята дівчата знімали нитки з веретена, бо вночі могла прийти прясти відьма, та ще й П’ятниця могла покарати власницю прялки: “своїм невшановувачкам-жінкам могла запорошити очі куделлю і намикою від пряжи” [455, с. 111]. За народними уявленнями, Параскева-П’ятниця своєю появою стимулювала жіноцтво не порушувати вшанування її дня.

Серед найбільш заборонених робіт у п’ятницю чи напередодні було прядіння. [310, с. 14; 91; 455, с. 112; 200, с. 106–112]. Вірили, що жінці, яка пряде цього дня, на тому світі “пробивають горло клоччям”, а на цьому світі у неї не родитимуть коноплі. Існує безліч легенд, пов’язаних із днем святої Параскеви-П’ятниці. В одній із них, записаній у м. Лебедин на Сумщині, йдеться про те, що: “Сиділа якось одна дівчина під п’ятницю і прядла. Коли чує: хтось під вікно підійшов і каже: «А ти, дівчино, прядеш?» – “Пряду”, – відповідає. Вона (П’ятни-

ця) раптом як кине у вікно пригорща веретен та й каже: “На ж тобі ці веретена, щоб ти їх до світанку всі запряла, а коли не запрядеш, – каже, – то не житимеш більше на світі!” І пішла собі. Дівчина злякалася: “Що ж мені в світі Божому робити тепер?” – гадає собі, тому що як швидко не пряди, а більше двох чи трьох веретен не напрядеш. Між тим П’ятниця шпугнула їх десь 20 штук. Що тут робити? Взяла вона, та на одне веретено нитку наляла, на друге нитку, на третє ... аби пошвидше, тоді кинула всі їх за вікно, та й зачинила. Трохи згодом П’ятниця знову підходить до вікна. – “А”, – каже, – здогадалася, зрозуміла, що зробити; щастя твоє! Десь ловко навчилася, а то інакше – не жити б тобі більше на світі; знала б ти, як пряди проти п’ятниці!” Дівчина від жаху так і впала ницьма” [466].

Окрім прядіння, не дозволялося також провадити й ті роботи, які йому передують: тіпати пряжу, терти, м’яти, мичок микати. В іншій легенді йдеться про те, що: “В одного чоловіка було три невістки. Одна з них цілий рік нездужала і дала обітницю нічого не робити в п’ятницю (так само, як у неділю). Інші дві невістки почали сміятися через те, що вона нічого не робить по п’ятницях. Якось у п’ятницю одна з них пішла воду носити, а друга стала мички микати, третя ж, котра дала обітницю, сіла собі на печі й сидить. І раптом у другій заболіла голова і вона заснула. Того часу несподівано до хати увійшла дівчина, сама П’ятниця, заглянула на піч і каже тій, котра нічого не робила: “Ти нікому нічого не розповіси? – “Ні”. “Дивися ж, що я робитиму і наказуй усім, щоб по п’ятницях не працювали”. Тоді взяла голову тієї невістки, котра мички микала, розколола її, зняла череп, геть чисто всю кострицю всипала в голову, після чого зшила її шовком так, як вона раніш була. Дівчина пішла з хати, а невістка та прокинулася і все хапається за голову: надто вже вона розболілася в неї. Невістка, котра нічого не робила, всміхається при цьому. “Чому ти всміхаєшся? Це ти мені наврочила за те, що я багато мичок намикала!” Друга невістка з тієї пори

захворіла. Везили її до лікарів, але ніхто не допомагає; так вона промучилася цілий рік. Раптом третій невістці приходить уві сні Свята П'ятниця і каже: “Скажі хворій, щоб вона дала таку обітницю: нехай поститься 15 п'ятниць і замовить 15 молебнів у п'яти церквах, – тоді вона одужає”. Остання розповіла все хворій, але та не звернула на це ніякої уваги. Тоді П'ятниця явилася до неї сама уві сні і каже: “А чи знаєш, що у твоїй голові?” – “Не знаю”. “Хочеш знати?” – “Хочу”. “Якщо не хочеш діла сполнять, то помреш, залишиш дітей сиротами”. – “Виконаю діло”, – пообіцяла тоді хвора. П'ятниця продовжує: “Висякайся на землю!” Сякнула вона і зноса почала випадати костриця. – “Дивись, що у твоїй голові!”. Хвора, прокинувшись, упала на коліна і почала молитися. З тих пір виконувала всі настанови. Знову явилася П'ятниця, наслала на неї глибокий сон, розпорола голову, вимила, вичистила, зцілила, а кострицю всю склала на купу. Хвора прокинулася, розплющила очі, глянула – а перед нею лежить уся костриця, яку вона намікала з мичок. “Більше не чинитимеш так?” – спитала П'ятниця. Хвора зареклася так робити” – записано в Лубенському повіті [466].

Крім того, заборонялося прати і золити білизну, трусити сажу, робити квашу, чесатися, мити голову, мазати піч і припічок та співати пісень. Виняток був лише для колискових, і мати просила у Святої П'ятінки прощення. На Гуцульщині мати зверталася зі словами: “Петнонько-гівонько, прости мою душу, бо я свої дитиноньці заспівати мушу”. Дівчина-нянька також просила: “Петнонько-гівонько, прости мені нині, бо мушу заспівати маленькій дитині” [83, с. 38–39]. За народними уявленнями, жінки, які працювали в п'ятницю, не лише зневажали Параскеву цим, але й завдавали їй усіляких страждань.

По всій Україні знають про типові заборони в П'ятницю і напередодні ввечері. Так, на Кіровоградщині (колишня Єлисаветградщина) записано таку оповідку від літньої жінки: “Ось наварила я обідати, спекла хліб і сіла причесатися. Коли приїхали з

поля син і невістка. Всі пообідали. Невістка позолила сорочки, і сіли ми з нею прясти. Працювали аж до вечора. Увечері входить до нас якась жінка, стара-престара, одягнена у свитку, на ліктях подерту, і крізь дірки світило голе тіло. Ввійшла і каже: “Доброго вечора! А що ви сьогодні робили?” А я їй кажу: “Спекла житнього хліба, вмилася, зачесалася, а невістка позолила сорочки та й сіли удвох прясти”. – “А ви, – каже, – забули, що сьогодні Свята П’ятниця?” – “І справді, – забула!”. “Та ви, – каже, – хоч і пам’ятаєте, а все ж у Святу П’ятницю і хліб печете, і сорочки золите, й чешетесь, і прядете, а про те забуваєте, що в п’ятницю нічого цього не можна робити, тому що П’ятниця – така ж свята, як і інші, і що вона терпить за вас муки, коли ви її не шануєте!” Проказала це і скинула із себе свитку, а під свиткою, виявляється нема ні сорочки, ні спідниці, а голе тіло та таке попечене, подряпане, поколоте, і по всьому тілі пухирі такі величезні, як буханці. “Ось бачите, – мовила вона, – яка я попечена, позолена, поколота, які в мене пухирі? Коли ви печете хліб, у мене відразу ж вискакують пухирі; коли ви золите сорочки, я відразу ж покриваюсь попелом; коли ви чешетесь, на моєму тілі відразу ж з’являються басамни; коли прядете, це все одно, що мене колете, – тому я поколота”. Коли вона сказала нам це, ми відразу ж із невісткою давай хреститися, давай молитися. Ось Свята П’ятниця і каже: “Ну, тепер прощайте, сьогодні я вам нічого не зроблю, лише дивіться ж – на майбутнє не печіть житнього хліба, не золіть сорочки, не прядіть і не чешіться у Святу П’ятницю; коли ж роботимете все це, то на цьому світі – вас спіткає лихо, а на тому світі – кипітимете в смолі, і пектимуть вас, золитимуть, і колотимуть веретинами, і терпітимете ви те, що я тепер зношу”. Мовила і з тим пішла [466].

За основними сакральними функціями Свята Параскева-П’ятниця дуже близька до жіночого божества язичницької слов’янської міфології – Макош/Макоша. Вона посідає останнє місце після Перуна, Хорса, Даждьбога, Стрибога, і Симаргла, що ціл-

ком відповідає ієрархічній структурі патріархально-феодалного суспільства. Це богиня родючості, води, покровителька жіночих робіт й дівочої долі. Також її було наділено функціями владарювання над світом мертвих. Вона – богиня смерті і світу мертвих, і, водночас, богиня життя і народження [206, с. 195–196]. Дослідники визначають культ Макоші як переважно жіночий, пов'язуючи її образ із такими заняттями, як ткацтво та прядіння. Аж до 30-х рр. XX ст. у деяких північних місцевостях Росії побутувало повір'я про те, що “Макоша у Великий піст обходить будинки і турбує жінок-пряль”. Якщо жінки дрімають, а їхнє веретено обертається, то говорили, що за ним “пряла Макош” [279].

У народних переказах іноді важко визначити, де закінчується образ православної великомучениці та починається образ міфічної істоти.

Напередодні дня Параскеви-П'ятниці старі господарі, бувало, у ніч із четверга на п'ятницю застеляли стіл, клали хліб-сіль, ложку, ставили трохи юшки (пісної) або каші в горщику, накритому зверху мискою, – все це для Святої П'ятниці. Цей обряд функціонує ще з тих давніх дохристиянських часів, де символізувалося дароприношення богам, у нашому випадку, богині Макош. Залишки цього звичаю існують донині в деяких глухих селах і хуторах Волині. Окрім цього, Параскеву-П'ятницю оспівували в піснях-колядках:

*Ой рано, рано кури запіли
А господиня ще раній встала.
– Господинейко, одчиняй двері,
Маєш гостойки в своєму дворі.
Одчиняй двері все тесовії,
Стели килими та все новії.
Маєш гостойки вельми світлії.
До тебе іде свята П'ятінка,
Дарує тебе от, як матінка.*

*В коморі іде замиканії,
Одчиня скрині мальованії.
У одну кладе тонке прядиво,
У другу кладе біле полотно,
У третю кладе добреє сукно.
Свята п'ятниця дари давала,
Бо господиня мудрая була,
Що у п'ятницю кужіль не пряла,
Хустя не прала, в золу не клала².*

Серед значної кількості обрядодій подекуди зустрічаємо, що напередодні “Парасок” (побутувала ще й така назва) дівчата “женили свічку”: її гарно уквітчували, а самі грали-танцювали ...” [93, с. 86].

На Параскеву виконували окремі господарські роботи, наприклад, окропляли бджіл йорданською водою, обкурювали ладаном і запечатували на зиму. Це свідчить про те, що з кожним днем стає все холодніше і можливі перші морози. З цього приводу казали: “Параска – зубами ляска” (загальновідомий народний вислів).

Відбувалися зміни в погоді, й тому люди, упродовж багатьох років спостерігаючи за природою, могли передбачити, яким буде наступний сезон або місяць: “Якщо на день Святої П'ятниці буде сонце – зима очікується теплою і м'якою, якщо похмурість – то наприкінці грудня вдарять морози”.

В українців надзвичайно поширеними були ярмарки, які відбувалися в чітко визначені дні для кожного регіону. В Описах Київського намісництва другої половини XVIII ст. зафіксовано, що на Чернігівщині (м. Козелець) проводили 5 ярмарків (як правило тривали не більше 2-х днів), серед яких і до дня

² Записано в с. Незвір на Волині // Киевская старина. – К., 1882–1906, 1903, квітень. – С. 143.

мучениці Параскеви. Приїздили на ярмарки із сусіднім міст та містечок, на яких торгували різним крамом (китайкою, камлотом, каламайкою, крашениною, холстом, шовками та іншими різними речами та дріб'язками), худобою, рибою, сіллю, дерев'яним посудом тощо [338, с. 57].

Отже, наведені фактологічні дані засвідчують господарську спрямованість свят осіннього циклу, їх пов'язаність із аграрною сезонністю та з природними біоритмами.

2.3. ПОМИНАЛЬНІ ТРАДИЦІЇ В ОСІННІХ ОБРЯДОВО-СВЯТКОВИХ ПРАКТИКАХ УКРАЇНЦІВ

Усталені норми в усіх сферах життєдіяльності етносу, що склалися внаслідок циклічності трудових процесів (стадій розвитку людини) соціалізації, сприяли гармонізації стосунків людини з природою, міжособистісних взаємин. Будь-яка значна подія у системі такої циклічності підкреслювалася певними символічними діями – обрядами, ритуалами та святами – найважливішими складниками народної духовної культури.

Стосовно циклічності процесу життєдіяльності людини історично склалися окремі типи свят та обрядів, серед яких виділяються основні з них – сімейні та календарні. Останні ґрунтуються на перехідних або етапних моментах у житті людини і тісно пов'язані з народними віруваннями та повір'ями.

Календарна обрядовість, як і сімейна, – це усталена система свят, обрядів та ритуалів, якими відзначаються всі найважливіші життєві події людини, починаючи від її народження і до кончини. А також вони закріплюють про неї пам'ять і після смерті. Можна сказати, що календарна обрядовість має глибоку філософську сутність, оскільки, встановлюючи духовний зв'язок між поколіннями, вона сприяє життєвому оптимізму.

У календарній обрядовості переплелися звичаї, традиції, обрядодії, символи, словесні формули та атрибути, виникнення яких сягає різних історичних епох із притаманними кожній із них соціальними, правовими, морально-етичними, релігійними нормами та уявленнями. Першовитоки формування календарних обрядів часто були поєднані з магічними актами, які мали різне функціональне призначення: одні виконували для забезпечення здоров'я, багатства, щастя і поповнення сім'ї та продовження роду, інші – захищали людей від злих сил та хвороб. Із плином часу втрачалася їх магічність і ритуальні дії перетворювалися на традиційні розваги. З появою нових обрядодій, старі все ж продовжували існувати, але їх зміст дещо змінювався. Так склався багатшаровий і багатофункціональний обрядовий комплекс, який виявляється в основних обрядах сімейного циклу: родильних (народження дитини), весільних, поховальних та поминальних. На останньому і зосередимо свою увагу.

Важливим елементом світогляду, морально-естетичних цінностей та етичних норм народу виступають поминальні обряди, звичаї і традиції. Вшанування пращурів є невід'ємною частиною духовної культури українців. Відображений у світогляді народу зв'язок між живими та померлими має ірраціональну природу. Водночас, можна стверджувати, що поминання покійних предків виступає своєрідною формою встановлення символічного духовного зв'язку з померлими через ритуально-обрядову дійсність. Поминальні мотиви присутні у ритуальній практиці кожного з циклів річного календарно-обрядового кола, що є цілком закономірним явищем. Поминання померлих, за свідченнями фахівців, – це компонент доісторичного культу родючості, який, у свою чергу, формує центральну вісь обрядів та ритуалів календарного циклу. Особливо яскраво це відображено в календарних святах осіннього циклу, проте обрядодії цього періоду і далі залишаються найменш висвітленими в науковій літературі.

Поминання – це символічна реалізація духовного зв'язку між живими та померлими, яка має дуже давню історію і сягає своїм корінням у минувшину індоєвропейської спільноти.

Проблема відображення взаємодії двох світів (земного та потойбічного) в язичницьких уявленнях українців привертала увагу таких відомих дослідників, як: П. Чубинський, А. Котляревський, І. Огієнко, О. Потебня, В. Гнатюк, Хв. Вовк, Б. Грінченко, Н. Велецька, Є. Анічков, Б. Рибakov, З. Кузеля та ін. У сучасній науці також накопичено значний археологічний та фольклорно-етнографічний матеріал щодо космологічних уявлень українців. Наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. до цієї тематики зверталися дослідники Карпатського регіону (Р. Гузій, К. Кутельмах, О. Таран), Полісся (К. Кутельмах), Півдня України (Г. Захарченко), Слобожанщини (В. Сушко) та ін.

Слово “поминання” відоме ще з часів Київської Русі, проте тоді воно мало дещо інше позначення – “тризна” (пам'ять рідних вшановували у супроводі бойових ігор та змагань (демонструючи таким чином перемогу життя над смертю), а завершували ігрища бучним бенкетом, щоб “повеселити покійника”). Так, наприклад, тризну влаштовувала княгиня Ольга над могилою вбитого деревлянами чоловіка – князя Ігоря. Цю історичну згадку знаходимо в “Повісті минулих літ”: “І послала Ольга до древлян із словами:

– Ось іду вже до вас, то наготуйте меду багато біля того місця, де вбили мужа. Хай поплачу на могилі його і влаштую поминки-тризну мужу своєму. Вони ж, почувши те, навезли медів багато і заварили їх. Ольга ж, узявши із собою малу дружину, пішла на могилу і плакала там за мужем своїм” [357, с. 42].

Ритуал поминання описує М. Костомаров у своїй праці “Слов'янська міфологія”. Він говорить, що тризна “... закінчувалася радісними піснями і танцями, що називалося “закликати мертвих”, тобто закликати їх життя в надії на воскресіння [257, с. 80]. Сучасний учений О. Курочкін у своєму дослідженні

“Маски тварин у поховальних іграх українців” теж висвітлює цю традицію: “Язичницька поховальна звичаєвість слов’ян, як і багатьох інших народів древності, відзначалась поєднанням двох емоційних моментів: жалібного і веселого. Спочатку небіжчика оплакували, прославляли його земні справи, а потім, немовби забувши про печаль, переходили до великих розваг та жартів” [274, с. 32–38].

Згідно з міфологічним світобаченням та світосприйняттям деяких народів світу – смерть і народження, плач і сміх, горе і радість – взаємопов’язані категорії, що тісно переплетені між собою і легко переходять одна в одну. Але з розвитком людської цивілізації та під могутнім впливом християнської моралі й традицій відбулися значні зрушення в ментальності народів. Тому нині слово “смерть”, асоціюється лише з “горем”, “смутом”, “печалю”, “слізьми”, “розлученням” та ін. На несумісності смерті й радості акцентує в своїй праці В. Пропп, підкреслюючи тим самим заборону сміху в світі мертвих. Проаналізувавши значний фольклорний матеріал, дослідник дійшов висновку, що: “Сміх – виняткова належність життю, смерть і сміх не сумісні” [368, с. 112]. Однак у похоронній обрядовості існує поняття *ритуальний сміх*. У 20-х роках ХХ ст. серед населення Закарпаття ще зберігалися звичаї проводити “ігри при мерці” (“Лопатка”, “Гусак” та ін.). Подекуди на Закарпатті така традиція практикувалася до початку 80-х рр. ХХ ст. Аналогічний давній звичай побутував і з-поміж жителів Бойківщини, Гуцульщини, Покуття, Буковини та частково – на Поділлі, а поза межами України – у молдаван, румунів, хорватів. Рудименти ігрових дій та ритуальних веселощів, що є типовими явищами язичницької похоронної обрядовості, можна зустріти у звичаєвості багатьох інших народів Європи й Азії [291].

Важливим елементом у поминальній обрядовості був також колір убрання. В давнину, на знак жалоби в українців, як і в

усіх слов'ян, вдягали одяг білого кольору; для загиблих воїнів прийнятним був червоний (козака ховали, вкриваючи червоною китайкою). Вірогідно, чорний жалобний колір прийшов у зв'язку з прийняттям християнства в Київській Русі як колір смутку, аскетизму (одяг ченців).

У духовній культурі українців ще й донині збереглося чимало традицій щодо поклоніння своїм померлим пращурам. Цей прояв найбільш яскраво спостерігаємо у календарній та родинній обрядовості, скажімо, знакових чи критичних дат або при зміні пір року (зими, весни, літа та осені).

У ході історичного розвитку в більшості народів світу виробилося шанобливе ставлення до померлих предків. Вірили, що це благодійно відбивалося на живих людях, сприяло позитивним змінам у природі, господарстві та побуті. У монографічному дослідженні російська вчена Н. Велецька “Языческая символика славянских архаических ритуалов” найбільше уваги приділила “культу предків”, однак зазначила, що не менш важливими і взаємопов'язаними у вивченні слов'янкої культури є також “аграрні культи”, окресливши, що “між культом предків і аграрними кльцтами існує органічний взаємозв'язок; звичаї органічно пов'язані з аграрним календарем; форми ритуалу переплетені з аграрно-магічними обрядодіями” [103, с. 162].

Серед значної кількості поминальних днів календарного року, все ж найбільше вшановується пам'ять померлих восени. У цей час зібрано вже увесь урожай, настає замирання природи, відтак – починаються великі поминання померлих родичів (їх називали “Вечеря дідів”, або “Діди”). Саме на осінь припадає найбільше храмових свят, які є давніми язичницькими поминальними “празниками”. Це можна підтвердити промовою, яка проголошувалася на Звенигородщині, під час підняття келиха на храмовому святі: “Дай же, Боже, здоров'я! Нехай Вам Бог поверне десятирецею! Щоб ви мали в коморі

й у гоборі (літературною мовою “обора” – загін для худоби), і ваші діти! Прибав Господи-Боже віка і здоров’я, а приставшим душам – царство небесне, щоб їм земля пером була!” [265, с. 194]. На Звенигородщині та Канівщині, окрім “празник” та “храм”, збереглася назва “мед”. І це не випадково, бо мед був обов’язковою поминальною ритуальною стравою. Так, В. Борисенко зазначає, що: “Очевидно тут є певний зв’язок між двома світами, оскільки за народніми віруваннями бджола є “Божою мушкою” [85, с. 17–20]. Уявлення душі в образі бджоли характерне не лише для українців, а й інших слов’ян. Наприклад, болгари в Духів день під час молитви прислуховуються до дзижчання бджіл та мух, гадаючи, що це душі їх померлих родичів [130, с. 27]. Називали бджолу також по-різному. Скажімо таку саму назву вона зберегла у поляків – *Возу робак* (Божя мушка) [519, с. 550], в українців Полісся – *Божя мудрість*, а в росіян її прийнято номінувати *Божою угодницею*. У східних слов’ян бджола у снотлумаченні часто є провісницею смерті. Безліч розрізнених мотивів присутні у віруваннях про бджіл, фольклорних текстах та обрядовості різних слов’янських традицій. Символічно порівнювали бджолу з образом Богородиці. У народі наділяють бджолу не лише чистотою та святістю, а також непорочністю, безшлюбністю [154, с. 17]. Вірування про бджолу (“Божу мушку”) дотримуються й нині. Так, у с. Вишеньки Бориспільського району Київської області під час поминального обіду старша жінка зауважила: “Не проганяйте мушку (бджолу), бо це душа літає” [20, арк. 38]. Поминальні храмові праздники справляють традиційно три дні, а подекуди – і тиждень.

За значенням осінні поминальні дні дуже близькі до весняних. Так само, звичайно, відбувається поминальна відправа у церкві, куди несуть коливо (обов’язкова ритуальна страва під час поминання померлих, яку ще іменують “кутя”, “сита”, або “канун”). Цю назву збережено у більшості регіонів України, а

“канун” – на Слобожанщині (на півночі регіону – “орішки”³), у південних районах Лівобережної України. “Канун” готували колись, та й нині, по-різному (залежно від регіону): використовували пшеничну чи рисову крупу, ламаний хліб або навіть пекли великі круглі млинці (як на налисники). Коливо обов’язково засолоджували чи то цукром (ситою), а чи медом та прикрашали калиною (родзинками), цукерками. Назву “коливо” (від дав.-гр. *κόλλυβον* – “варена пшениця”), а відтак і його запровадження в традиційній ритуалістиці українців віднаходимо в релігійних переказах. Історія його походження і вживання пов’язана з добою переслідування християн. Так, зафіксовано, що римський імператор Юліан-Боговідступник (361–363 роки правління) на початку Великого посту, щоб поглумитися над християнами таємно повелів осквернити кров’ю від ідолської жертви продукти на ринку. Проте великомученик-християнин, воїн Теодор Тирон (закатований вогнем у 306 році), з’явився уві сні архієпископові Євдоксію і прохав сповістити християн, щоб вони нічого не купували, вживали в їжу лише варену пшеницю з медом – “коливо” (“кутю”) [322, с. 627]. За християнською традицією в день пам’яті великомученика Теодора Тирона (17.02./02.03.) після ранішнього Богослужіння (Літургії) всіх присутніх пригощають коливом – “за спомин душі святого Теодора”.

Під час поминальних днів до церкви також несуть пряники, яблука, горіхи тощо, які після Служби Божої роздають людям (переважно літнім). Потім ідуть на поминальний обід, що відбувається в хаті, а не на цвинтарі. За звичаєм нині, як і раніше, готують традиційні страви: борщ, голубці, капуста (“капусту”), гречану та пшоняну кашу, пироги, кисіль й обов’язково коливо (з нього розпочинали почастування). На Західному

³ Сушко В. Локальні варіації української традиційної культури Слобожанщини // НТЕ. – № 5. – С. 18–23.

Поліссі, як обов'язкову ритуальну поминальну страву, готували кашу з гороху. Під час трапези заборонялося голосно розмовляти, веселитися, співати (за винятком “Вічної пам'яті”, псалмів та інших релігійних пісень), а також користуватися ножом. Про це пише Д. Маломуж так: “...Обідають, п'ють за померлі душі. Хліба на стіл не годиться різати ножом, щоб, ріжучи, не порізати присутньої душі, а треба ламати руками. Пара із хліба – то їжа душі. Тих шматків, що падають під час обіду під стіл, не дістають зараз, а після обіду збирають їх, засушують і дають коровам, щоб не хвицалися, як доїти” [2, арк. 27]. Ідентичні свідчення фіксує відомий дослідник А. Котляревський, описуючи поминальний звичай язичників: “просили душу їсти на поминках, їли мовчки і зовсім не використовували ножів. Слов'яни боялися, щоб якимось не поранити душі, що витала над стравою. Деякі жінки кидали їжу під стіл, де на їхню думку, пасуться душі, туди ж проливали питво” [1, арк. 27].

Під час поминального обіду раніше користувалися лише одним келишком, який передавали по колу, промовляючи: “Царство небесне рабу Божому (називали ім'я або взагалі померлим родичам)”, “Нехай земля їм буде пухом”, “Нехай їм легко гикнеться на тому світі” [410, с. 33]. На поминках заборонялося цокатися чарками.

Таким чином, у цих синкретичних обрядах були присутні елементи контактної, імітативної й оберегової магії.

Від Покрови, яка символізувала собою прихід осені, поминали померлих щосуботи. Особливо важливими були Дмитрова (субота перед святом Дмитрія Солунського – 8 листопада), Кузьмо-Дем'янівська (безсрібників і чудотворців Косьми та Даміана Асійських і матері їхньої преподобної Феодотії – 14 листопада), Михайлова (Собор Архистратига Михайла та інших небесних сил безплотних – 21 листопада), субота перед Пилипівським постом (Пилипівський піст – 28 листопада). Остання випадає на перехідний період від осені до зими. А також

перед Покровою поминають померлих на Головосіка та в суботу напередодні цього свята (11 вересня).

Кожна місцевість в Україні щодо поминальної обрядовості має свої певні відмінності. За матеріалами рукописних фондів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України відомо, що на Миколаївщині увечері, напередодні Покрови, поминали померлих батьків [9, арк. 209], а на Криворіжжі вшановування померлих родичів відбувалося у першу суботу після згаданого вище свята. Люди традиційно йшли до церкви з мисочкою колива, але, що характерно, несли із собою три хлібини, три яблука та три пряники [11, арк. 318]. На Тернопільщині (Кременеччина) напередодні Івана Богослова загальні поминальні дні проводили переважно в п'ятницю. Згідно зі свідченнями респондентів, як зауважує сучасний дослідник В. Галайчук, цього дня були заборони на певні види робіт: “В п'ятницю не прали (пряли) ніколи, і не золили, не підмашували, а хто – не їсть, піст соблюдає. В п'ятницю не мо[ж]на мастити, бо вмершим вочи захляпаєш” [124, с. 196]. Останні застереження перегукуються із типовими до дня Параскеви-П'ятниці.

На Дмитрову суботу (“осінні Діди”, “Дідівські суботи” [504] або ж на Буковині – “Дідівська днина” [244, с. 18]) в Україні поминали не лише померлих родичів – дідів, прадідів, а й усіх тих, хто загинув наглою смертю. Як правило зранку нічого не варять і не їдять. А вже надвечір готують вечерю й неодмінно – коливо. Впродовж вечері всі присутні дотримуються традиційного обрядового етикету. Вся сім'я сідає до столу, хтось один читає поминальну молитву, і в тиші (щоб на тому світі покійні мали спокій) трапезують. Посуд зі стравою, а також ложки залишали на столі для померлих прашчурів, які мають прийти вночі. На Поліссі залишки їжі віддавали пташкам або курам, рідше – викидали на зарані підготовлені дрова, які потім спалювали. Останнє становить локальні варіанти звичаю

“проводжати душі” після поминання, що й зафіксовано відомим дослідником С. Толстою: “... выливают на дрова, щоб згорало, а дым до Бога шоў” [451].

На Волинському Поліссі ритуальною стравою було не коливо, а млинці [385, с. 96]. Вони як елемент поминального столу відомі також білорусам і росіянам. У останніх збереглися рідше і вже до початку XX століття поступово виходили з ужитку [179, с. 132; 368]. Млинці – найдавніша борошняна випічка. За своїм походженням – це не магічна, а давня, архаїчна страва, функцією якої було наситити людину, а з часом вона отримала й обрядове застосування [368, с. 27]. Сучасний науковець І. Несен фіксує, що на Поліссі “... у суботу для дедов робили снідання – гарячі млинці, смажене сало, сир, масло, щоб їжа парувала” [323, с. 260]. У поминальний день млинці пекли, відчинивши двері чи вікна, вірячи, що солодкий і смачний хлібний дух виманить Дідів додому. Адже, за народними уявленнями, вони живуть у темряві і погано бачать, тому за пахощами млинців їм буде легше потрапити до рідні. Цей звичай подекуди відомий і дотепер. Подібні свідчення про поминальні трапези, а особливо щодо символічності ритуальної їжі (розламування гарячого хліба або наявність якої-небудь гарячої їжі) описує В. Конобродська в своїй праці “Полесские похоронные и поминальные обряды” [248, с. 250]. На підтвердження цього наведемо цитату з “Поліського народного календаря”: “На Дзеды трэба штоб што было вароно, хоць воды переварить трэба” [451, с. 86]. Засвідчено, що найповніше традиції осіннього поминання збереглися на Лівобережжі (Чернігівщина). У Дмитрову суботу поминають померлих “Дідів”: ідуть до церкви, взявши із собою п’ять паляниць, склянку меду, пару яєць (як на Великдень і Трійцю)⁴.

⁴ Яйце – символ збереження життя та відтворення його; яйце широко використовувалося в поминальній обрядовості багатьох народів як уособлення безсмертя.

По завершенню Богослужіння поминали та роздавали паляниці старим і бідним.

На території Середнього Полісся осінні батьківські поминальні суботи мали назви “деди”, до них найчастіше належали свята Дмитра (Змітра), Кузьми-Дем’яна й Михайла. За традицією, на вечерю запрошували всіх померлих родичів, яких почергово згадували під час трапези. Обов’язковим було приготування гарячих страв, бо, за народним уявленням, саме парою свіжо зварених наїдків харчувалися душі померлих. З цією ж метою після вечері все залишали на столі. Існували й інші практики хатнього поминання “дідів”, хоча вони були локальними, нерозповсюдженими. Так, на Коростенщині зафіксовано досить повну інформацію про осінні поминання: “Деди справляли на Михайла, вечеряли, оставляли страві, ложки ложки опуклим до гори. У кого ложка перевернута – вмере. Як щось упаде, хай полежить, то покойник хоче. Окремої миски зі стравами дедам не ставили. Їжу на ранок оддавали пташкам зі словами: “Поменіт дедов і батов, і всех умерших душечок. Девці на деди все можна робіть, а жонці – не, вона щоб хати не мазала” [323, с. 260]. Отже, у ці дні також існували певні заборони на роботи, зокрема – не дозволялося прати та білити.

На значній території Полісся присутня дихотомія “діди” / “баби”. На Рівненському Поліссі відзначали поминання два дні: у п’ятницю – “дідову п’ятницю” супроводжували пісною вечерею та присвячували саме дідам, а суботу зі скоромним обідом називали “баби”. Підтвердження цьому знаходимо у праці “Полесский народный календарь” С. Толстої, де зафіксовано, що “Ввечері варять на дедов, посное, а уранці – скоромное на бабей. Троє дедов і троє бабей справляють. Деди только у пятницу, а баби у суботу” [451, с. 35]. На Чернігівському Поліссі також зафіксовано поминальні вшанування – “діди” / “баби”, де на прикладі с. Машеве (Чорнобильський район, нині переселені в с. Лукаші, Баришівського району, Київської області)

дізнаємося, що “... учора [п’ятниця] булі Деди, то йде весь народ. А сьогодні [субота] то Бабі снідоть. Учора булі Деди одельно, а сьогодні... Учора Бабі з Дедами вечерові, а сьогодні Деди з Бабами снідають. Дак отие Деди, шо першіє, док тие посніє...” [137, с. 83]. У деяких селах Зарічненського району Рівненської області (села Дубрівськ, Нобель) ушановують “*diđiv*” у четвер та у Костопільському районі (с. Яполоть) – три дні: четвер, п’ятниця, субота [237, с. 44]. Під час власних польових досліджень у Зарічненському районі (с. Острівськ) нами зафіксовано поодинокі вшанування померлих перед Михайлом, що відзначали у середу – “*diđam*”, а в п’ятницю у вечері – “*babam*”; а перед Пилиповським постом – у суботу зранку – “*babam*” (обов’язково пекли великі млинці), увечері в п’ятницю – “*diđam*” [21, арк. 29, 34–35]. У цьому регіоні засвідчено характерні й ритуальні обрядодії: жертвування першого шматочка хліба, першої ложки ритуальної страви (складали в окрему посудину; просто на стіл; на долівку), або залишків страв (лишали на столі), а також пускання їжі на воду (для утоплеників). Основними ритуальними стравами були коливо, або кутя, також готували борщ і кашу. Причому коливо (кутя) вживалося першим із однієї спільної миски.

У ХХ ст. можна простежити поступовий перехід від двох-трьох поминальних днів до одного, суботнього, – цим пояснюються відзначення церковних поминальних субот.

Із поминальними “*diđami*” й “*babami*” пов’язано ряд традиційних заборон: шити, снувати кросна, прясти, білити (“мазати”), прати тощо, а також зачиняти хату.

На Полтавщині та Сумщині відправляли панахиду в церкві, але ще й обов’язково скликали на поминальний обід до хати [85, с. 17–20]. Вірили: якщо цього дня ходитиме багато старців, то це є доброю ознакою, бо вони символізують духів-покійників. Їх щедро обдаровували, адже за легендою, як описує В. Скуратівський, Бог посилає мерців у образі старців на зем-

лю, щоб вони обійшли її, обдивилися, як живуть люди і що робляться на землі, аби підживилися, оскільки їм не дають їсти на тому світі, і про все це розповіли Йому [409, с. 229]. Тому в цей період до прохачів ставляться з пошаною і щедро їх обдаровували [177, с. 225].

Поминальна традиція на Дмитра у деяких місцевостях Західного Поділля ще існувала до 40-х рр. XX ст. Проте в північних його районах – Підволочиському та Зборівському, за нашими спостереженнями, до сьогодні вона не збереглася. Поминання померлих предків відбувалося традиційно, як і повсюдно перед святом Дмитра, в суботу (якщо свято Дмитра припадало в суботу, то предків поминали того самого дня), яку називали “Дмитровою”, “родинною”, або “дідовою” суботою. Господині готували багато страв і кожну з них роздавали дідам-жебракам, які приходили до осель і молилися за душі померлих. У Дмитрову суботу обіди відбувалися переважно перед вечором (до цього часу – постилися). За обідом кожен член родини перед тим, як спожити страву, набирив ложку і клав в окрему посудину (так робили всі члени родини), яка разом із ложкою знаходилася до кінця обіду на столі, а опісля її ставили на покуть на всю ніч.

У деяких місцевостях Західного Поділля, зокрема у Наддністрянщині (Монастирський, Бучацький, Заліщицький та Борщівський райони Тернопільської області), до початку XX ст. зберігалася традиція: зранку на Дмитра виганяти курей на щойно посажені грядки з часником, “щоби часник був головастий”. У селах Коропець, Григорів та Велеснів Монастирського району Тернопільської області до 60-х рр. XX ст. зберігалися вірування, пов’язані з утримуванням рівня води в криницях: хто першим витягнув воду на Дмитра з криниці, той зачерпував її руками і виливав на лівий кут цямрини, “щоби вода взимку не зменшувалася” [417, с. 62–67].

На Вінниччині поминальна субота напередодні Дмитра називалася *Пам’ятною*; жінки цього дня несли до церкви три

калачі (книші, паляниці) та роздавали їх бідним людям, щоб ті помолилися за померлих родичів. Перша хлібина призначалася давно померлим і незнаним прашурам, друга – дідам і бабам найближчого роду, а третя – тим, хто помер наглою смертю, полеглим на війні [229, с. 193].

Давня традиція вшанування померлих предків, за свідченнями сучасного дослідника родинної обрядовості О. Таран, зберігається і на Гуцульщині, де їх називають “дідівні суботи”, або “задушні суботи”, й припадають вони на свято Дмитра. Як і повсюди в Україні, відбувається служба Бога за покійних, по завершенню якої родичі роздають «подавники» «за простиБих» (від “прости Біг”) – поминальні дари, куди раніше обов’язково входили хліб, вода (заможніші клали ще й горіхи, яблука). Нині, як засвідчують інформатори, додають фабричне печиво, халву, апельсини, лимонад [443, с. 75]. Звичаї Дмитрової суботи найповніше все-таки збереглися на Поліссі, Чернігівщині, Харківщині та Сумщині.

Поминальні дні, пов’язані зі святами Кузьми-Дем’яна та Михайла (на Закарпатті поминальна *Михайлівська субота* мала назву *Задушна* (молитися “за душі” померлих), дуже подібні до всіх згаданих ушанувальних обрядів померлих прашурів, проте відзначаються вони не скрізь. Із поминальними днями були пов’язані й певні застереження. Старі люди зауважували, що покидати незавершену роботу на поминальну суботу не годиться, тому що ще десять субот будеш завершувати [13, арк. 2].

Дотепер, за свідченнями сучасних дослідників, на більшій території України (окрім західних її теренів) біля місць поховання влаштовують поминальну трапезу на родинному рівні, а колективне вшанування померлих майже зникло. Однак, на Нижній Наддніпрянщині нами зафіксовано колективні поминальні обіди (на Проводи більш масові), де на території кладовища, за спільним столом, ушановують спочилих [21, арк. 38].

На могилах, біля хрестів чи пам'ятників кладуть переважно печиво, цукерки, пиріжки, горіхи тощо. Все жертвоне майже відразу забирають діти, часом – старші люди. Обов'язково родини обмінювалися пиріжками із солодким начинням. Священиків на кладовищах майже не буває, а причина – відсутність церков по селах. Найближчий храм знаходиться у с. Терсянка. Є ще велична кам'яна церковна споруда, збудована за часів заселення Півдня України німцями-колоністами кін. XVIII – поч. XIX ст. [102, с. 37–41], проте нині перебуває у занедбаному стані (тепер це клуб). Традиція вшанування померлих, яка має родинний чи колективний характер, збереглася ще й тому, що для багатьох це чи не єдина нагода побачитися та поспілкуватися з родичами чи земляками, бо переважна більшість вихідців із села – це вже міське населення.

Характерно, що в ході історичного розвитку поминальна обрядовість українського етносу завдяки політичним, релігійним та іншим чинникам трансформувалася, зазнала відчутних змін, хоч глибоко своєрідні давні традиції збереглися й донині. Варто зауважити, що більшість із них утратила магічно-ритуальне осмислення і вживається переважно в атрибутивному, знаковому значенні як дотримання традиції, морально-етичних норм – уваги, пошани й любові до померлих членів роду.

У межах поминальної традиції календарних свят осіннього циклу варто було б охарактеризувати інші відтінки звичаєво-обрядової культури празників – Вмч. Димитрія Солунського, або *“Дмитра”* (8 листопада за н. ст.), безсрібників і чудотворців Косми та Даміана Асійських, або *“Кузьми-Дем'яна”* (14 листопада за н. ст.), Собор Архістратига Михаїла та інших Небесних Сил безплотних, або *“Михайла”* (21 листопада за н. ст.).

Із конфесійних джерел відомо, що Димитрія Солунського було закатовано (8 листопада 306 року) – пронизано списами імператорських воїнів і тіло його кинуте хижим звірам. Похо-

вано великомученика за християнськими звичаями. З тих пір він став ангелом-охоронцем міста Фессалонік (давня слов'янська назва – Солунь). Це підтверджується переказом із релігійної літератури: “... неодноразові надходження іновірців були відігнані від стін Солуни, виглядом суворого світловолосого юнака, який обходив стіни міста та наводив жах на воїнів” [322, с. 221]. Можливо, день спомину Димитрія Солунського був однією з причин для традиційного вшанування померлих саме в цей період.

Окрім поминальних мотивів на Дмитра в родинно-звичаєвій обрядовості існували й інші традиції. Скажімо, від цього дня вже не засилали старостів і не відбувалося весіль, через те глузували з незасватаних дівчат. Зокрема, на Полтавщині казали: “До Дмитра дівка хитра, а після Дмитра зустріне собаку та й питає: “Дядьку чи не бачили старіст?”. У селі Гальчинцях, на Хмельниччині, побутував дещо інший варіант приказки: “До Дмитра дівка хитра (перебирає женихами), а по Дмитрі – хоч комин витри” (згодна на все) [385, с. 93]. Подібні: “До Дмитра дівка хитра, а по Дмитрі – лаву нею витри” або “До Дмитра дівка хитра, а після Дмитра хоч чобіт витри” тощо.

Крім суто родинного спрямування, свято позначає і стадіальність природи, так би мовити “колесо часу”. Символічно, але саме святий Дмитро, за народними уявленнями, тримає в себе ключі, якими замикає землю аж до приходу святого Юрія. Останній у свій час відмикає її на весну, що оспівували і в піснях-колядках:

*У Святого Дмитра труба із срібла,
У Святого Юра – труба із тура.
Як затрубить Святий Дмитро –
Та й покрив зимков усі гори біло.
Святий Юрій як затрубив, –
Усю кригу розбив і дерева розвив [119, с. 60].*

Таким чином, коло аграрного календаря замикалося і все починалося спочатку.

Наступним і шанованим у народі святом із комплексу осінньої поминальної обрядовості є день пам'яті безсрібників і чудотворців Косми та Даміана Асійських. Із конфесійних джерел дізнаємося, що святі були лікарями-християнами. У другій половині III ст. вони практикували поблизу Рима і лікували безкоштовно: “Дарма отримали, дарма давайте”, – говорили вони [322, с. 238]. Саме тому їх називали безсрібниками. За проповідування християнства вони постали перед судом імператора Каріана, але чудесно зцілений ними можновладець відпустив їх на волю. Життя святих цилителів обірвав заздрісний іновірець, убивши братів камінням (у 284 році).

Оскільки Косма та Даміан були лікарями, їх імена часто зустрічаються у замовляннях, де Кузьма-Дем'ян – одна особа, як, наприклад (від пристріту):

*Кузьма-Дем'ян калину рубав,
На бистрій річці міст клав,
Аж іде біда:
– Куди ти їдеш? – Їду до того (ім'я)
– Що ж робити?
– Буду сушити, в'ялити, кість ломити.
– Ах ти, погана, нечистива, іди на очерети,
На болота – болота сушить, сухі ліси ломить.
Я тебе ізмовляю, на сім сажнів у землю заганяю*
[86, с. 62–63].

На Звенигородщині до “братів” зверталися батьки у молитві-проханні допомогти дітям у науці: “Святі Кузьма та Дем'ян безсеребреники! Заступіться за нас та допоможіть нашим дітям учитися гарно” [86, с. 62–63].

Святі були надзвичайно популярні в народі. Про це свідчать українські народні легенди та перекази, у яких Кузьма та Дем'ян представлені як перші на землі ковалі, які виготовили і подарували людям найнеобхідніші речі: плуг, молоко, цвяхи.

За легендою вони перемогли також величезного змія: хитрістю впрягли його в плуга і виорали ним поле. Змій від тяжкої роботи загинув, а борозна та, виорана ще з початку світу, лишилася донині – це так звані Змієві вали під Києвом.

До них по допомогу зверталися і садівники. Вірили в те, що святі сприяють доброму росту молодих дерев, тому в цей день господарі садять молоді щепи. Кузьму та Дем'яна вважали покровителями дому, домашнього вогнища, шлюбного благополуччя [322, с. 239]. А також, майже всюди в Україні, вони були патронами корпорацій шевців [51, с. 36].

Цього дня також спостерігали за погодою: “Якщо вітер на Кузьми-Дем'яна, то буде дорога санна”, – говорили в народі. Відомий учений С. Килимник зафіксував дохристиянський обряд ворожіння-заклинання, метою якого було “відігнати мороз”. Виконували цю функцію язичницькі міфологічні істоти “Безморозні”, а з прийняттям християнства це право перейшло до святих Кузьми-Дем'яна, які нібито “завідували” морозом, завірюхою, заметіллю. Тож, господарі до світанку виходили в сіни, на поріг, із хлібом-сіллю, страсною чи “громничною” свічкою (символізувала сонце) та й зустрічали “Безморозних” і запрошували їх – на гостину, в двір, обори, стайні, кошари, на пасіку, до хати на спільну вечерю, при цьому прохали: “Хай відійде мороз-морозище, люте холодище від нас, від нашого двору” [229, с. 196–197]. Повторювали все кілька разів, а потім зверталися й до Кузьми-Дем'яна. Цей обряд згадувався в кінці XIX ст., проте до нашого часу не дійшов. Основним його завданням було задобрити міфічний персонаж, пригостити задля власного захисту.

Ще одне знане та шановане в народі свято “Михайла” – Собор Святого Архистратига Михаїла та інших Небесних Сил безплотних Архангелів: Гавриїла, Рафаїла, Уриїла, Селафіїла, Іегудіїла, Варахіїла та Ієреміїла. На іконах Архангели зображені відповідно до роду їх служіння:

Михаїл – штовхає ногами диявола, у лівій руці тримає зелену фінікову гілку, у правій – списа з білою хоругвою (інколи вогненний меч), на якій зображено хрест.

Гавриїл – із райською гілкою, яку він приніс Пресвятій Діві, або з палаючим ліхтарем у правій руці.

Рафаїл – тримає посудину з цілющим зіллям у лівій руці, а правою веде Товію, яка несе рибу.

Уриїл – у піднятій правій руці – оголений меч на рівні грудей, в опущеній лівій руці – “вогняне полум’я”.

Селафіїл – у стані молитви дивиться вниз зі складеними руками на грудях.

Іегудіїл – у правій руці тримає золотий вінець, у лівій – бич із трьох червоних (або чорних) гілок.

Варахіїл – його одяг оздоблений безліччю рожевих квітів.

Ієреміїл – тримає в руці терези.

Слово “собор” в аналізованому випадку має подвійний зміст. По-перше, саме свято, приурочене “собору”, тобто зібранню всього сонму ангелів, по-друге, – спільна молитва вірних у церкві під час Богослужіння, на пошану Архистратигові Михайлу.

Святкування цієї дати було прийнято на початку IV ст. на Помісному Лаодикійському соборі, який засудив і відкинув еретичне поклоніння ангелам як творцям і правителям світу й затвердив їх шанування.

З конфесійних джерел дізнаємося, що Михайло прославляється як Архистратиг, тобто головнокомандувач небесним військом, який із моменту вигнання з небес сатани веде невинну боротьбу із силами пітьми та диявола, пильно стежить

за всіма його підступами. У народній уяві Архистратиг – це мужній лицар, невпинний борець зі злом на землі.

Михайло, можливо, чи не єдиний, хто позбавлений земле-робської традиції, хоча до його заступницьких функцій входило чимало “сфер впливу” – захисник, суддя, опікун та ін. Його вважають покровителем міста Києва. І це не випадково, тому що стародавній і сучасний герб столиці нашої держави оздоблений зображенням Архистратига з мечем. На честь Архангела будували в Україні церкви та собори (відбудований Михайлівський золотоверхий собор, першопочатково споруджений за часів князя Святополка-Михайла 1108 р.).

Михайла своїм покровителем вважали і ніжинське об'єднання ковалів [153, с. 4]. В Україні Архистратиг – це ще й заступник і суддя та оборонець на полюванні (визнавали мисливці). Цього дня вони йшли до церкви й перед іконою Михайла ставили свічку з проханням захисту та сприяння у промислі.

Через популярність Михайла у народі, про нього складали легенди та перекази, головна ідея яких – боротьба світла і темряви [229, с. 201–205; 119, с. 253–256; 411, с. 131–132].

Осінній цикл календарних свят багатий на сватання та весілля, однак межі шлюбного періоду були чітко визначеними. Якщо на Дмитра вже заборонялося засилати сватів, то Михайло завершував сезон осінніх весіль. Про незасватаних дівчат казали: “Після Михайла – хоч за шкандибайла”, тобто згодна вийти заміж за будь-кого.

Як правило на Михайла випадав сніг. З цього приводу в народі говорили: “Михайло приїхав на білому коні”. Чимало прикмет зафіксовано щодо передбачення майбутньої погоди: “Як на Михайла вітер з полудня – то буде тепло і до півгрудня”, “Якщо на Михайла ніч ясна, то буде зима сніжна і ясна”, “Якщо Михайло з дощем не послужить – добру й суху весну ворожить” та ін.

Отже, поминання – це давня звичаєва традиція українського народу. У календарних святах осіннього циклу вони займають

істотне місце серед інших обрядодійств, які засвідчують при-
таманні народу певні морально етичні норми, любов до сво-
го роду, вірність традиціям, які зберігали пращури упродовж
тисячоліть. Тому не випадково, що їх організовували з вели-
кими пошанівками, дотримуючись усіх ритуальних дійств. Усе
це підпорядковувалося одній меті – подяка, вшанування, задо-
брення й умилосердження своїх предків.

2.4. СВЯТА БОГОРОДИЧНОГО ЦИКЛУ: КАНОНІЧНІ ТА ПОБУТОВО-ОБРЯДОВІ АСПЕКТИ

Сучасний український філософ С. Кримський висловив дум-
ку про існування “поліфонії часу”: “Життя культури не адек-
ватне зміні старого на нове, минулого на прийдешнє, воно не
підпадає взагалі під стрілу часу, бо акумулює потенціал всіх
часів” [267, с. 692]. Це означає можливість багаторазового
входження “в одну й ту саму ріку” завдяки наскрізним образам
культури, які суголосні вічності. У світовому контексті таке
місце, безсумнівно, посідає Пресвята Богородиця, чий образ
віднайшов своє віддзеркалення у фольклорній та календарній
обрядовості.

Ушанування Пресвятої Діви розпочалося з прийняттям хри-
стіянства. Богородиця стає для українського народу Матір’ю,
яка є уособленням любові, терпіння, смирення, вірності, роз-
ради та ін. Вона надає сили для подолання суму, печалі, страж-
дання, переживання, відчаю тощо.

Значення Богородичного циклу свят у свідомості україн-
ського народу висвітлив професор М. Чубатий: “Цей широко
поширений культ Матері Божої, започаткований хрестителем
Руси, залишився серед українського народу дотепер. Вшано-
вуючи Матір Божу, інші народи потрапляли в ересі, відмовля-
ючи Матері Божій такої чи іншої прикмети. Український на-

род від самого початку признавав всі благодаті Матері Божої ... Мати Божа в хорі небесних ликів чесніша від Херувимів і без порівняння славніша від Серафимів. Вона без пороку зачата і взята з тілом до неба. Саме це прославлення Матері Божої, що Вона з тілом була взята до неба, було вірою київських християн уже в XII столітті ..." [481, с. 735; 340, с. 40]. Тож, для багатьох християн саме Пресвята Матір уособлюється з милосердною заступницею, яка прославляється у святкових службах, а також в окремій жанрово-тематичній групі богородичних пісень [506, с. 6].

По Її допомогу, милість зверталися всі прошарки суспільства – від князя до найбіднішого селянина. Всі благали Богородицю про заступництво та покровительство. На Її честь будували монастирі, собори, церкви, каплички, у яких обов'язково був образ Богородиці. Ікона стає чи не найважливішим виявом пошанування Діви Марії, образ якої передає зміст святкування. Побожний християнин знаходить в іконі можливість до пробудження та посилення релігійних почуттів, входячи в світ християнської віри, єднаючись серцем та духом з відповідною святковою подією.

Упродовж історії в письмових джерелах зафіксовано багато чудесних випадків допомоги Божої Матері, передусім у часи нападу ворогів на нашу землю. Підтвердженням того – чудесний порятунок Почаївського монастиря (липень 1675 року) перед турецькою облогою. На ревну молитву ченців і вірних, Пресвята Богородиця з'явилася над монастирською церквою і своїм омофором заслонила будівлі християн. У давніх рукописах маємо віршовані розповіді про цю подію: "На хресті Вона стала. Кулі вертала, турків вбивала. Монастир рятувала" [340, с. 48]. У Галицькій сільській хроніці Яжова Старого вміщено інформацію про страшні татарські напади та небесну опіку Пречистої Діви Марії про те, що: "Народ перестрашений і збідований тікав до своєї церковці, падав на коліна перед іконою

Божої Матінки, молився гаряче і ніколи не був позбавлений Її опіки” [224, с. 57].

До Богородиці зверталися не лише у молитвах, а також у звичайних проханнях. У народній традиції з Нею пов’язано багато повір’їв, прикмет, приказок, прислів’їв та пісень тощо.

Найбільше Богородичних празників припадає на календарні свята саме осіннього циклу – Успіння Пресвятої Богородиці (це свято не входить до часових меж, які охоплює монографічне дослідження, проте назвати його потрібно, щоб не розривати Богородичного циклу – Перша Пречиста – Друга Пречиста – Третя Пречиста), Різдво Пресвятої Богородиці, Покрова, Введення в храм Пресвятої Богородиці.

Відомо, що Різдво Пресвятої Владичиці нашої Богородиці і Пріснودی Марії, або *“Друга Пречиста”*, *“Мала Пречиста”* (21 вересня за н. ст.) належить до дванадесятих свят і поширене по всій Україні. Із конфесійних джерел відомо, що батьки Богородиці Яким та Ганна довгий час не мали дітей, що на той час вважалося *“немілістю Божою”*. З цієї причини оточуючі до них ставилися зневажливо: коли Яким приніс до церкви дари, то священник відмовився їх прийняти, а Ганну у бездітності докоряла служниця. Через ревні й щирі молитви Господь *“дарував”* їм дівчинку, яку назвали Марією [322, с. 41]. У пам’ять про цю подію і було встановлено свято Різдва Богородиці.

Цей день є дуже шанованим серед українців. Із ним пов’язана давня дохристиянська традиція, у якій збереглася обрядодія культу *“Рожениць”*, або свята *“Роду-Рожаниць”*. Про це ми довідуємося з письмових джерел XII–XIII ст., хоча свідчення зафіксовано не виразні у *“Слові св. Григорія”*, *“Слові Христюлюбія”* та ін. Однак щодо його походження існує дві думки. Першу – підтриють дослідники, які вважають, що свято *“Роду-Рожаниць”* пов’язане з даїбозькими віруваннями, зокрема подякою *“польовим духам”* (опікунам нив та врожаю, дідам-ладам, котрі засівали, пророщували й поливали зерно). Ритуаль-

ною стравою для “польових духів” була пшениця з медом та маком, а також з усіх страв брали по ложці й виставляли на вікнах [229, с. 171–172]. Довгий час його відзначали зі святом Богородичним, про що висвітлено у прислів’ї: “Перша Пречиста жито засіває, а друга – дощем поливає”, де чітко простежується християнський вплив.

Іншої думки дотримуються вчені, які вважають, що свято стосується моління до Богородиці, аби вона посприяла бездітним жінкам народити дитину. З цієї нагоди вони замовляли в церкві службу Божу на честь Богородиці, після якої запрошували на обід бідних та немічних людей, “щоб молилися за діти”. Отже, кожна думка має своє раціональне зерно, оскільки святкування Другої Пречистої збігалось із закінченням основних польових робіт. Богородиці складали шану і дякували за зібраний урожай, адже Вона є покровителькою землеробства, а також сім’ї та материнства, а ще – подателькою всякого благополуччя.

На Другу Пречисту за традицією дівчата молилися ще до схід сонця: “Пресвятая, Пречистая! Дай мені чоловіка плечистого, з добрими волами, з гарними возами та з чорними бровами”. У багатьох регіонах України побутувало повір’я, що на Другу Пречисту вужі та гадюки на лісових галявинах (проти сонця біля води) “тріються – сушаться”, злизяться до купи, а серед них – цар у золотій короні. Коли хтось його побачить, тому треба кинути червоний пояс і вклонитися; тоді зміїний цар корону скине на пояс. За віруванням, її потрібно носити в пазусі, тоді будеш щасливий і все йтиме на руку – у всіх справах таланитиме.

До Другої Пречистої господарі намагалися викопати картоплю, утеплити вулики, завершити другу стрижку овець. На Кременеччині вважали, що перейти до нової хати потрібно саме у день цього свята: “Перехищина [перехід]: старалися, щоб на підповню осінню перед Другою Пречистою [увійти

до нової оселі] – закон такий” [399, с. 125]. Також це був останній період у році для збору чарівного зілля, яке мало приворотні властивості; із ним пов’язаний збір калини та барвінку.

В Україні цього дня заборонялася будь-яка робота, рекомендувалося проводити час удома, не виходячи на дороги. З цього приводу в народі казали: “Прийшла Друга Пречиста, знову носить по шляхах злих людей нечиста” (так могли говорити про вужів, які сушилися і грілися на дорогах).

Серед календарних свят осіннього циклу найпошанованішим є Покрова Пресвятої Богородиці і Пріснодіві Марії, або “Покрова” (14 жовтня за н. ст.). Із історичних джерел відомо, що подія, до якої приурочене свято, відбулася у X ст. в Константинополі. На той час Візантійська імперія вела війну із сарацинами (910 р.). Столиці держави загрожувала смертельна небезпека. Проте чудесне спасіння відбулося у Влахернському храмі, де зберігалася риза Богоматері, омофор та пояс. Під час недільної всеношної святій Андрій Юродивий та його учень Єпіфан побачили Пресвяту Богородицю, яка простувала повітрям. Вона була осяяна небесним світлом, оточена Ангелами, Пророками, Апостолами. Супроводжували Її – Хреститель Господній Іван та святій Апостол Іван Богослов. Ставши на коліна, Марія, зі сльозами на очах, розпочала молитву за християн. Підійшовши до Престолу, Богоматір продовжила моління, а завершивши, – простягла над християнами чесний свій омофор – шаль, якою була покрита, і цим самим захистила людей від видимих та невидимих ворогів. Покрова Божої Матері – це благодатна допомога віруючим.

Пресвяту Богородицю вважали своєю заступницею та покровителькою і запорізькі козаки. Через те церкви, де вони ревно молилися Матері Божій, на Січі було названо на Її честь.

Перед відходом до низів’я Дніпра, а потім – Дунаю (де вони започаткували Задунайську Січ) українські лицарі зайшли до

Січової церкви, щоб попрощатися зі своєю духовною святинею. В якій над царськими вратами сяяв золотом напис, у який вони вчитувались із сумом та сльозами на очах: “Покрий нас Чесним Твоїм покровом і ізбави нас від усякого зла”. Помолившись взяли із собою образ, який тричі обнесли навколо церкви і з ним вирушили до чужого краю. Ця частинка історії знайшла відображення в українській усній народній творчості:

<i>Ой устанем рано братці, Та помолимось Богу, Чи не дасть нам Господь А за Дунай дорогу.</i>	<i>Ой устали, братці, рано, Важенько здихнули, Та підняли паруса вгору Та й за Дунай махнули...</i>
[38, с. 173].	

Через жорстоку політику Росії, за наказом імператриці, якою на той час була Катерина II, було підступно захоплено та знищено Запорізьку Січ (1775 р.). Цей історичний факт відображено у фольклорі:

<i>Ой писала Катерина Аж до запорожців листи: “Ой поверніться, запорожці, На цей лиман риби їсти”. “Ой спасибі, Каретино, За твою добру ласку,</i>	<i>Що то спекли на Великдень Нам гречану паску. Ой спасибі, Катерино, За твою добру волю, А що ти нам показала За Дунай дорогу”</i>
[38, с. 173].	

Українська Повстанська Армія (УПА), що постала в час Другої світової війни як збройна сила проти загарбників, установила день Зброї саме на свято Покрови, віддавшись під опіку святої Матері Богородиці. Таким чином, Покрова святкується в нас не тільки як релігійне, а й національне свято. Окрім того, свято Покрови було патрональним і в ремісників ковальського

цеху Чернігова, які водночас Богородицю визнавали своєю покровителькою [26, арк. 9].

Це свято в Україні віддавна шанується і відзначається за народним календарем. Із ним пов'язано чимало повір'їв, прикмет, пісень, приказок, прислів'їв тощо.

На Покрову всі святкують, працювати вважалося за тяжкий гріх. Рано йдуть до церкви, а по обіді, відпочивши, куми відвідують кумів, свати – сватів, діти – батьків і просто сусіди йдуть на гостину до сусідів на розмови-святкування.

Як відомо, в Україні збудовано дуже багато церков на честь Святої Покрови. День їх освячення – храмове свято (його називали ще “храм”, “празник”, або “мед” (детальніше у підрозділі “Українські храмові свята календарно-осіннього циклу та їх походження”) з обов'язковими урочистими молебнями і громадськими обідами, яке відіграло важливу роль у житті як усього суспільства, так і окремої людини. До “храму” готуються більше тижня, так само як до Різдва та Великодня. Повсюди до свята заздалегідь готували страви, а також корм для худоби. За день до “меду” уквітчують у хатах, вішають рушники, ріжуть качки, гуси, кури тощо, напікають паляниць, калачів та ін. Біля церкви, як описує Аг. Кримський, або ж на подвір'ї церковного старости, розкладали довгою смугою вогонь, варили мед із хмелем у казанах чи горшках. На “празник” сходилися люди з навколишніх сіл.

Аналізоване свято – важливий етап у господарському житті українців. До середини жовтня обов'язково потрібно було завершити всі земляні роботи. Копати, сіяти, орати після Покрови вважали за великий гріх. Народна мудрість застерігала: “Не сій після Покрови, бо на полі буде голо”. Або ще так: “Хто лежить до Покрови, той продасть усі корови”. Через те селяни поспішали завершити до свята всі польові та городні роботи. Із закінченням оранки та сівби господарі ховали на зиму плуги, борони та інший сільськогосподарський реманент. На тих, хто

не встигав упоратися, дивилися з осудом – як на грішників, які накликають недорід на всі поля. Про таких в народі казали: “Хто сіє по Покрові, той не має що дати корові”. Або ще: “По Покрові – сімба вдовина та сирітська” [12, арк. 280]. Це пояснюється тим, що після свята сіяли лише бідні, немічні, одинокі, які не встигали вчасно впоратися з роботою.

Коли ставили хату, то намагалися завершити будівництво до 14 жовтня, щоб до свята увійти під дах-покров: “Тоді Покрова покриває усіх у новій хаті покровом і всі нечисті духи щезнуть із неї, і весь рік буде спокійно” – так вважали на Київщині [385, с. 95]. Робити вхідчини до нової хати на Покрову вважалося доброю ознакою.

В Україні поширений апокриф про допомогу Богородиці будівничим Києво-Печерської лаври. Нібито 39 днів підряд ченці клали стіни монастиря, а вони щоразу входили в землю. На сороковий день, прокинувшись, ігумен печерський Феодосій сказав братії: “Ходімо подивимось, якщо й сьогодні немає стін на землі, то покинемо будувати – значить Богу це не до вподоби”. Вийшовши на подвір’я, побачили: стіни – на місці. А на небі Богородиця, Яка промовляє до них: “Це Я молила Бога, щоб стіни в землю входили, – щоб легше Вам було будувати. Зводьте дах, робіть дзвіницю, а тоді й стіни із землі вийдуть”. Так і сталося [385, с. 95–96].

Ще донедавна побутувало чимало прикмет і вірувань, пов’язаних із збереженням тепла в оселях. Щоб узимку не мерзнути, жінка до Покрови мусила обмазати хату зсередини і ззовні, а чоловік утеплити її соломною та листом. Вважали, що утеплити оселю після свята – марна справа. В основі цього вірування цілком раціональний зміст: за сонячної погоди вимашчена хата швидше висохне; краще зберігатиме тепло, ніж сира і холодна. У день Покрови здійснювали давню магічну обрядодію. Жінки вставали вдосвіта, щоб до схід сонця розтопити піч і закрити каглу (засову, заслінку, задвижку – отвір у димарі), при цьо-

му говорили: “Потрібно загнати тепло в хату!” [265, с. 192]. Навіть коли людина була хвора і жила сама, все ж намагалася здійснити цей обряд. Це робилося для того, щоб тепло трималося всю зиму в хаті. Звідси і вигук: “Покров, натопи хату без дров!” [439, с. 56].

Оберегова функція Богородиці була присутня скрізь як на побутовому, так і на духовному рівні. Її невидимий захист відчували всі й тому знову і знову зверталися з проханнями про допомогу та заступництво. На початку XX ст. на Харківщині (с. Павлове, Богодухівського району), зі свідчень сучасного вченого В. Борисенко, зберігався давній звичай ставати під “святий покров” і просити земних благ, здоров’я на час зими. Обряд здійснювали вранці, до схід сонця. Старша в сім’ї жінка чіпляла над надвірними дверима святкового рушника, що висів до цього над іконою Богородиці. Як тільки починали дзвонити церковні дзвони, уся сім’я виходила з хати і ставала під рушником (символізував покров Богородиці), а жінка, стоячи на порозі, співала: “Пресвятая Покрівонько, Перед Твоїм кривалом, Голови схиляєм!”. Усі схиляли голови і далі співали разом:

*Прохаємо, Покрівонько,
Од лиха укрити,
Здоров’ячко наше
Знов нам обновити.*

*Нашій праці за літечко
Дай до весни дожити,
Щоб у зимі веселенько
Усім було жити*

[84, с. 83].

Усі присутні йшли до церкви, а старша жінка молилася перед образом Богородиці. На нашу думку, цей обряд має дохристиянське походження, а Покрова уособлює образ язичницької найголовнішої *Богині землі*. Адже від Покрови матінка-земля спочиває до Благовіщення, вона, в народній уяві, оновлює здоров’я, оберігає життя людям і природу, опікується дівочою долею, шлюбом і сім’єю, із нею пов’язані метеорологічні зміни в природі.

На Покрову закінчувався сезон важкого сільськогосподарського виробництва і наставав час вільний (чи відносно вільний) від польових робіт. Із цього приводу в народі казали: “Як прийшла косовиця, то й жінка кородиться (скаржиться на біль, нездужає)”, “як прийшли жнива, то й жінка як не жива”, “а як прийшла Покрова, то й жінка здорова” [285, с. 94].

Наставав найбільш сприятливий період для дозвілля сільської молоді, насичений різноманітними звичаями та обрядами. Зі свята Покрови повсюди справляли вечорниці, що тривали аж до Великодня. У цьому проміжку часу відбуваються два пости: Пилипівський – Передріздвяний та Великий – перед Великodem, під час яких звісно, розваги молоді змінювалися на робочі “вечори-посиденьки”. У різних регіонах вони називалися по-різному: вже відомі “вечорниці”, “досвітки”, “вечурки”, “вечереньки”, “бесідки”, “посиденьки”, “забави”, “супрядки”, “музики”, “редути”, “годенки” та ін. На вечорницях у будні дні, переважно, працювали. Дівчата під наглядом “досвітчаної матері” шили, вишивали, пряли, м’яли коноплі, дерли пір’я, лущили квасоллю чи кукурудзу тощо і, звісно, співали, переповідали бувальщини, розповідали легенди, а також жартували. На “посиденьки” приходили і хлопці, які щось лагодили та майстрували або грали в карти та залицялися до дівчат. Такі вечорниці мали виховну спрямованість, вони слугували своєрідною школою спілкування молоді, де були сприятливі можливості для знайомства та вибору подружньої пари.

Також у цей час відбувалися весілля, що тривали до Дмитра (8 листопада), проте траплялося, що брали шлюби й до Пилипа (27 листопада), оскільки наступного дня вже починався сорокоденний піст. Традиційні весілля українців збігалися зі шлюбними сезонами давнини, і не випадково день покровителів шлюбу Кузьми та Дем’яна відзначали саме у цей період. Проте найбільше весіль справляли все ж у жовтні: “Жовтень на весілля багатий”, – говорили в народі. Отож і мовили, звісно,

з гумором: “Прийшла Пречиста – несе старостів нечиста, а як прийшла Покрова – зареве дівка як корова”. Невипадково згаданий вище місяць називали ще й “весільником”. Запрошували Покрову до свята такими словами: “Покрово-коханко, ходи до нас в хатку, будеш ти співати та нас звеселяти” [7, арк. 6].

Якщо дівчину засватали до Покрови, то можна було ще протягом трьох тижнів відгуляти весілля. Побутувала приказка: “Свята Покрова в церкві стояла та хороших людей парувала”. Адже споконвіку українці були переконані: хто одружувався на Покрову, того сім’ю брала під свій захист (покров-омофор) Пресвята Діва Марія.

Дівчат, які довго не виходили заміж, називали “перестарками”, і вони були завадою для молодших сестер, бо за звичаєм, доки старша сестра не вийде заміж, не засилали старостів до молодших. Тому молитва підстаркуватих дівчат була дуже емоційна: “Свята Покровонько, покрий мені хусткою головоньку, мою головоньку безпричинну, та дай же мені, Боже, дружину, сякого-такого мужчину, аби роздобув хліба та дровець і лучину, а то моя руса коса щодень марніє, ще й до того хутко сивіє” [79, с. 74–75] або ще: “Святая Покрівонько, покрий землю листочком, а мою голівоньку платочком; Святая Покрованька, пакрий міне галованьку. Накріла землю лістком, накрий і мене венцом (Чернігівщина [177, с. 385]); “Святая Покрівонько, покрий мені голівоньку: не стьонжкою, не квіткою, а чесною наміткою”. Старших дівчат також неохоче приймали до молодіжного гурту.

На Поділлі свої прохання-молитви про заміжжя дівчата висловлювали так: “Свята Покрово, почорніть мені брови, а личенько біле єсть, якби іще був мені тесть”. Або: “Святая Покрово, покрий голову, хоч хусткою, хоч ганчіркою, аби не лишилася дівкою. Сякий-такий аби був, аби хліба роздобув” [385, с. 94]. На Сумщині дівчата прохають: “Святая Покрівонько, покрий землю листочком, мою голівоньку цвіточком-пла-

точком” [8, арк. 19]. На Ніжинщині щиросердно моляться: “Святая Покрівонько, покрий мені голівоньку хоч онучою, бо дуже дівкою надокучило, та прикрий паляницею, щоб я була молодницею” [84, с. 84].

Дівчата, в оселі яких не завітали свати до Покрови, дуже сумували. І можливо, пісня, яку вони співали на свято (Харківщина), і є тією давньою й вічною жіночою молитвою:

<i>Покровонько, Покрівонько!</i>	<i>Щоб я весело жила</i>
<i>Покрий мені голівоньку:</i>	<i>З чоловіком молоденьким,</i>
<i>Щоб я жінкою була,</i>	<i>З дитяточком веселеньким</i>

[385, с. 94].

Великого значення в житті людини мав давній звичай поминання предків (називали його “Вечеря дідів”, або “Діди”).

На Звенигородщині, починаючи від Покрови, щосуботи вшановували пам’ять предків: влаштовували поминальні обіди, замовляли в церкві панахиду, приносили в мисочках коливо, а також пряники, яблука, горіхи, які роздавали людям, примовляючи: “Пом’яніть раба Божого (називали ім’я)”. На Миколаївщині ввечері, напередодні Покрови, також поминали померлих родичів [9, арк. 209]. Відомо також, що на Криворіжжі вшанування прашурів відбувалося у першу суботу після Покрови. Люди так само йшли до церкви з мисочкою колива та несли із собою три хлібини, три яблука та три пряники [11, арк. 318].

На Покрову в південних регіонах України закінчувався термін найманих робітників – “строкачів” (безземельні селяни, яких наймали як дешеву робочу силу на певний термін, або строк, від чого і походить назва) й оголошувався новий (“зимовий”), що тривав до весняного Миколи (22 травня за н. ст.). У цей час також чумаки поверталися із своїх заробітків. Із цього приводу говорили: “Прийшла Покрова – сиди, чумаче, вдома”. А в Карпатах до Покрови пастухи зі своїми отарами

поверталися з полонин, що завжди дуже святково відзначалося (гуляння, різноманітні змагання). Проте в цей час свою роботу активізовували майстри домашнього ремесла: ткачі, шевці, кожухарі, бондарі та ін.

Спостерігаючи за природними явищами, людність постійно збагачувала свій досвід метеорологічними знаннями. За станом погоди в цей день намагалися передбачити характер наступної зими: “Яка Покрова, така й зима” [12, арк. 280–281]; “Якщо на Покрову вітер з півночі, то зима буде дуже холодна і з хуртовинами, якщо з півдня – то тепла”. Або: “Куди ворона повертає голову, коли каркає: якщо на північ, то холодна зима, а якщо на південь – тепла” [10, арк. 71–72]. А ось у селі Колодистому, на Звенигородщині, говорили так: “Якщо віє вітер на Покрову з півдня, то це характерно для сирої зими, тобто не буде снігу, а коли падатиме дощ, то передбачають ожеледь. Вітер із заходу та сходу – на зиму, яка вміщувала в собі: і мороз, і сніг, і дощ, тобто буде всього потроху. А коли віятиме з півночі, – очікують люту зиму, із тріскучими морозами та великою кількістю снігу” [265, с. 192]. На Миколаївщині спостерігають за деревами: “Якщо до цього дня не опаде з вишень листя, – то це на теплу зиму, а облетить – на сувору”. Говорили також, що “Покрова покриває або листом, або снігом”. Примічали: “Коли зранку туман, а вдень небо вкрите хмарами, – на врожайне літо” [9, арк. 206]. Робили також астрологічні прогнози, зокрема на Житомирщині: якщо на Покрову місяць старий, то буде люта зима, а як на молодика – сира [177, с. 91].

До Пресвятої Богородиці зверталися з проханням щодо погодніх умов, примовляючи: “Покрово-Покрівонько, постели скатертину біленьку, не дай довго вороні крякати і ногами по болоті ляпати” [385, с. 94]. А з настанням перших приморозків та снігу казали: “Як прийшла Покрова, то й зима готова” [15, арк. 261]. На Вінничині зафіксовано: “Покрова накриває траву листям, землю – снігом, а воду – льодом” [177, с. 7].

Після Покрови ночі стають довшими, швидко темніє надворі, тому старі люди кажуть: “Минула Покрова – з’їла полудень коро́ва” [439, с. 56]. Тут ідеться про “полудень” як час вживання їжі, що відбувався між обідом та вечерею (о 16-й годині). У робочі триваліші (переважно літні) дні селянин працював довше – і тому організм людини вимагав посиленого харчування (не три рази на день, а чотири). Через те було введено додаткове вживання їжі, яке дістало назву – *полудень, полуденок, підполуднування*.

Останнім у Богородичному циклі відзначають свято Введення в храм Пресвятої Владичиці нашої Богородиці і Приснодіви Марії, або, як кажуть в народі, – “Введення”, “Третя Пречиста”, “Введіння”, а ще – “Введеніє” (4 грудня за н. ст.). Із конфесійних джерел дізнаємося, що подія ця відбулася в Єрусалимі, в родині Якіма і Ганни та їхньої маленької доньки Марії. Ще до того як Вона народилася, батьки благали Бога, щоб Він послав їм дитину й обіцяли при цьому віддати Її для служіння Творцеві, коли Їй виповниться три роки. Настав той час, і батьки відвели Її до храму міста Єрусалима: “Зібравши родичів і знайомих, вбрали Пречисту Діву в найкращий одяг і зі співом священних пісень та запаленими свічками, які тримали в руках, привели Її в Єрусалимський храм. Там їх зустріли священники. Подолавши високі східці, Марія зайшла до храму. Потому священник увів Марію в Святиню Святих, куди входив сам лише раз на рік із очищуваною жертвовною кров’ю” [322]. Введення Пресвятої Диви в Святиню Святих було основною подією, яку святкує нині християнський світ.

Свята, пов’язані з Богородицею, найшанованіші по всій Україні, а Діву Марію вважають своєю охороницею і покровителькою. Тому в ці дні заборонялися будь-які роботи: шити, прясти, рубати дрова тощо.

Введення – це важливий період у народному календарі – початок господарського року. Всі земляні роботи завершені, тому заборонялося копати лопатою землю, яка “перебуває у стані

спокою” до Благовіщення [119, с. 17]. На Івано-Франківщині та Львівщині вірили, що переселятися до нової хати краще до Введення. Можливо, це пов'язано з новим господарським роком, із давніми вірування – щоб розпочати нове життя в новому будинку [399, с. 125].

Характерним для Введення був звичай приходу до хати “першого полазника”. Основою цього свята є “магія першого дня” – віра в щасливу чи нещасливу прикмету. З етнографічних джерел ХІХ – початку ХХ ст. вірування в “першого полазника” на Введення були поширені в західних регіонах України (Закарпаття, Галичина, Поділля, Волинь, Полісся) на відміну від Східної України. У відомого дослідника етнографії О. Воропая зафіксовано, що: “За народним віруванням “перший полазник” приносить до хати щастя або невдачу. Якщо першим до хати увійде молодий, гарний чоловік, а до того ще й із грішми – добра ознака: весь рік у хаті будуть усі здорові, а також “вестимуться” гроші. Якщо ж зайде старий кволий чоловік, а до того ще й бідний – погана ознака: і хворі в хаті будуть, і злидні заведуться... А найгірше, як увійде до хати стара жінка – “то вже добра не жди...” [119, с. 15; 117, с. 49].

Зі святом пов'язано чимало прикмет, прогнозів і магічних звичаїв, що увібрали давні язичницькі елементи, які так характерні для української календарної обрядовості. Широко в Україні побутувало повір'я, що нібото на свято відьма сідає на кочергу і їде молоко у корів відбирати. Відтак, увечері перед святом, господині вдавалися до запобіжних заходів, щоб захистити корову від “порчі”. Варили суміш із дьогтю, полину та сірки, яка мала різкий, неприємний запах, потім вмочували у відварі соломинку і хрестиками писала по корові (на лобі, боках, спині та вим'ї тварини). Наступним етапом було обкурювання (ладан та свячене зілля). Завершальний магічний метод захисту відбувався зранку: потрібно було перевести корову через поріг повітки, на якому розкладали зілля, “щоб не зашкодила відьма”.

Окрім давніх дохристиянських звичаїв та обрядів (“першого полазника”, вживання запобіжних заходів щодо худоби), також на Введення широко побутували в Україні різноманітні ворожіння. Дівчата ворожили про одруження. Вони намагалися прийти до церкви якомога раніше та чекали біля дверей на священника. Відразу заходили за ним та пошепки примовляли: “Як ти тепер уводиш мене дівкою, то так щоб від сьогодні за рік уводив мене звінчаною”, вірячи у здійснення бажання. Такі прохання-молитви були поширені по Україні [77, с. 74–75].

У багатьох селах України ворожили також за різними прикметами щодо врожаю в наступному році. Деякі з них оформилися в оповідки та приповідки: “Скільки на Введення води, стільки на Юрія трави”, “Як є на Введення вода, то буде в місці молока”, “Як на Введення мостить мостки, а Микола забиває гвіздки, то люта зима буде” [119, с. 17].

Після Введення йшла низка дуже відомих у народі свят: Катерини, Андрія, Наума, Варвари, Сави, Миколи, Ганни, і нарешті – Різдво, Новий рік, Водохреще. На Рівненщині про це говорили так: “Введіння прийде – свят наведе”.

Отже, свята Богородичного циклу щільно пов’язані з релігійним календарем, ними розпочинається і завершується Літургійний рік (від Різдва Богородиці до Успіння Богородиці) і все ж найбільше їх зосереджено в календарній обрядовості осіннього циклу. Образ Діви Марії користується великою пошаною по всій Україні. Її знають як заступницю, покровительку; із нею пов’язано багато легенд, повір’їв, пісень (переважно релігійного змісту), прикмет, сільськогосподарських та побутових робіт, а також передбачення погоди або ж майбутнього урожаю чи пори року. Богородичні свята – це найпоширеніші храмові “празники”, а також період для дозвілля молоді, насичений різноманітними звичаями та обрядами. І звісно – це сезон весіль, та пов’язаних із ними дівочих ворожінь.

2.5. ОБРЯДОДІЇ ПИЛИПІВСЬКОГО ПОСТУ: РЕЛІГІЙНІ ТА ПОБУТОВО-РОЗВАЖАЛЬНІ КОМПОНЕНТИ

Календарний рік вміщує в собі чотири пости: *Великий піст*, перед Великоднем (належить до рухомих свят); *Петрівський піст*, або “*Петрівка*”, завершується перед святом Петра і Павла (до 12 липня за н. ст.); *Успенський піст* (із 14 до 28 серпня за н. ст.) – перед святом Успіння Пресвятої Богородиці та *Різдвяний піст*, або “*Пилипівка*” (початок із 28.11. за н. ст. – триває до Різва Христового), установлені християнською церквою. Вони поділялися: на більш суворі (Великий та Успенський) й менш вимогливі (Петрівський та Різдвяний). Як відомо, піст вимагає від людини певних обмежень в усьому: у харчуванні (вживали страву рослинного походження та рибу), вбранні (заборонялося дівчатам носити сережки, яскраві стрічки, жінкам – сорочки з червоною вишивкою), поведінці (обмеження в близькості подружжя, не дозволялися танці, веселі розваги, пісні обмежувалися колядками та ін.), а також, звичайно, і в обрядодіях (недопустимим було справляти весілля, вечорниці зводилися переважно до робочих, хоча певні розваги все ж бути присутні, проте музик не запрошували). Період посту також був непридатним як для початку будівництва (“в піст не закладали хати” на Львівщині) [399, с. 124], так і для поселення у нове житло (“У піст до хати не заходили” (не вселялися) зафіксовано на Івано-Франківщині) [399, с. 124–125].

Як будь-який піст уміщує в собі свята з відповідними обрядодіями, так і Пилипівський має свою давню традиційну звичаєво-обрядову культуру, яка склалася протягом віків і дещо змінилася в ході історичного розвитку: відбулися певні нашарування, доповнилася регіональними відмінностями у фольклорі.

Пилипівський піст – останній цикл календарних свят осені, до якого входять: день вшанування апостола Пилипа (27 листопада), власне Пилипівка (28 листопада), день Великомучениці

Катерини (7 грудня), Андрія Первозванного (13 грудня), Наума (14 грудня). Звичайно, всі вони мають свої, лише їм притаманні обрядодії, які розпочинаються Пилипівчаними заговинами.

“Пилипівчані заговини” відзначають на день ушанування *Святого Апостола Пилипа*, або “Пилипа” (27.11. за н. ст.). Із релігійних джерел відомо, що апостол народився у місті Віфсаїда в Галілеї (Палестина). Він очікував здійснення передбачення старозавітних пророків щодо пришествя Спасителя. І коли настав той час і Христос покликав святого Пилипа, він без вагань пішов за Ним. Після Зішестя Святого Духа на апостолів, Пилип наполегливо став проповідувати слово Боже (в Сирії, Малій Азії, Лідії та ін.), охрещуючи людей і здійснюючи багато чудес (воскресіння, зцілення), що викликало гнів у противників християнства. За наказом правителя міста Єраполь (Фригія) Анфіпата був схоплений і розп’ятий на хресті. Його місце поховання невідоме, як більшості християн на той час. У 2011 році під час розкопок у південно-західній турецькій області Денізлі, у “бавовняній фортеці” Памуккале, італійськими археологами віднайдено гробницю святого Філіппа (Пилипа) серед руїн стародавньої церкви, розташованої в місті Іераполісі. Образ Пилипа зображено на іконі “Тайна вечеря”, а також на іконостасі в апостольському ряду. Апостола Пилипа знають у народі як учня Ісуса Христа, як того, хто під час Тайної Вечері запитав у Господа про Бога-Отця. Однак найбільше з Пилипом пов’язують давні звичаї та обряди останнього дня м’ясниць перед постом, тому намагалися нагостюватися, наїстися й нагулятися досхочу.

Народна традиція “Пилипівчаних заговин” поширена по всій Україні і провадиться перед Різдвяний постом, або “Пилипівкою”, проте не скрізь вони називалися однаково. Скажімо, як “Заговини” – відомі на Слобожанщині (Харківщина, Луганщина, Сумщина), а “Пущення”, або “Пилипівчані запусти” – у центральних регіонах України та на Галичині. За своїм значен-

ням вони близькі до весняних Масниць (Сиропусний тиждень перед Великим постом).

Традиційно на Заговини збиралася родина, куми, свати та ін. Також на спільну гостину об'єднувалися сім'ї, у яких були малі або ж непошлюблені діти, і в складчину готували вечерю “пилипівська складчина” (страви були скромні – борщ, локшина, вареники, пироги тощо), для того “щоб статечно провести Пилипа”, – казали в народі [411, с. 136].

Яскравим дійством цього дня був обряд “вчепити колодку”, або “чіпляти колодку”, “в'язати колодку”, “справляти колодку” (східні райони України), який, очевидно, пов'язаний зі шлюбом. Він мав певні локальні особливості. Учасниками обрядодійства була нещодавно одружена або неодружена молодь. Так, на Полтавщині “чіпляли колодку” (в'язали на руку стрічку) парубку. У відповідь він мав пригостити могоричем. А ось у Кременчуцькому районі в'язали стрічку молодому чоловікові, який одружився цієї осені; і він теж мав почастувати всіх. Знаючи про цей звичай, заздалегідь готувалися до прийому таких гостей. В інших регіонах України символічну “колоду” (стрічку) замінювали справжньою. На Сумщині у двір до неодруженого хлопця, тягли справжню невеличку колоду, за яку теж потрібно було пригостити жартівників. До тих, хто не встиг заслати сватів або їх не дочекався і продовжували парубкувати та дівувати, казали: “Пилип не до всіх прилип” [411, с. 137].

Ми зазначали, що обряд “чіпляння колодки”, або “в'язання колоди”, стосується переважно молоді. Проте на Сході України засвідчено певні корективи, хоча зміст, сутність цього обряду залишається аналогічним. Її в'язали батькам, які мали неодружених дітей: батькові, за те, що не оженив сина, а матері – що не видала заміж доньку впродовж останніх м'ясиць.

На Черкащині дівчата в'язали цілий жмут різнобарвних стрічок парубкам, які мали їх посватати. Варили вскладчину вареники, гуляли. На Білоцерківщині також варили вареники,

а потім розбивали порожню макітру і на тих черепках танцювали – “справляли колодку”. На вечорниці, як правило, сходилися лише неодружені, причому, так, щоб кожен мав собі пару, тим самим засвідчуючи свою вірність одне одному.

Ці давні традиції та звичаї мали не тільки розважально-ігрові елементи календарно-святкової обрядовості, а й виховували у молоді морально-естетичні цінності. Звичай щодо “чіплення колодки” як перед Різдвяним, так і перед Великом постом мало вивчений в етнографічній науці. Із зафіксованих зразків обрядодій робимо припущення, що цей давній, архаїчний обряд пов’язаний лише із одруженням.

У Пилипівку дотримувалися посту переважно старші люди. Молодіжні вечорниці налаштувалися на робочий лад, а різножанрові пісні змінювалися колядками, яких до Різдва намагалися вивчити якомога більше, бо хто найбільше їх знатиме – того обирали найстаршим серед ватаги колядників. Такі дічові та парубочі зібрання – це осередок збереження української фольклорної традиційної культури, яка передавалася з одного покоління до наступного, збагачувала духовний світ особистості, виховувала почуття людяності, добра, краси.

У народі також спостерігали за прикметами. Якщо на Пилипа буде іній, то це свідчить, що буде гарний урожай вівса в наступному році [385, с. 100]. Якщо в цей день лежить сніг, то долежить до повені.

З-поміж свят Пилипівського посту найшановнішим серед жіноцтва вважають день Великомучениці Катерини, або “Катерини” (7.12. за н. ст.). Із релігійних джерел відомо, що свята була донькою грецького царя Ксанта. Життя її припало на кінець III – початок IV ст. – період найтяжчих гонінь на християн за часів імператора Максиміана. Родина мешкала в Олександрії, яка вважалася на той час центром науки та мистецтва. Допитлива та здібна дівчина отримала блискучу освіту, вивчала твори найкращих античних філософів. Досягла великого успіху в діалектиці,

ораторському мистецтві, риториці, медицині, знала чимало іноземних мов. До того ж, вона мала рідкісну красу. Багато прекрасних хлопців просили руки чарівної Катерини, але жоден із них не став її обранцем. Чоловік, про якого вона мріяла, мав у всьому перевершувати її. Через духівника матері, яка таємно сповідувала християнство, Катерина дізналася про Господа: “Знаю тільки одного прекрасного Юнака, який, без сумніву, перевершує тебе у всіх обдаруваннях, про які ти казала; краса Його перемагає сяйво сонця, премудрість Його – це все, що створене: живе та неживе; багатства скарбниці Його можна роздати всьому світові, і від цього вона не зменшиться, а стане більшою; благородство ж Його невимовне”. Ці слова запалили велике бажання Катерини побачити Його, вона думала лише про Нього та мріяла стати Його дружиною. Катерина прийняла таїнство Хрещення і почала проповідувати віру Христову. Достойним життям та молитвами Катерина досягла такого стану, що змогла побачити в чудесному видінні Ісуса Христа. Він подарував дівчині обручку і сказав: “З цього дня приймаю тебе в наречені, наречені вічні; і не буде в тебе віднині жениха земного” [322].

Імператор Максиміан, приїхавши до Олександрії, закохався в красуню Катерину і зажадав заручитися з нею. Проте Катерина не лише зберегла вірність Ісусові, але й привернула до нього імператрицю, улюбленого полководця імператора з його охоронцями, а також філософів, які прийшли переконати Катерину у перевагах віри язичників. Усі ці послідовники прийняли мученицьку смерть. Святу Катерину було жорстоко страчено після тяжких страждань.

День Великомучениці Катерини вшановують повсюди в Україні. Дослідники дохристиянських вірувань вважають, що за язичництва це було свято “Дівочої долі”. Наші пращури вірили, що при народженні людини Бог неодмінно посилає їй долю – добру чи лиху. У народній уяві доля – неозначений образ, який супроводжує людину впродовж життя і в різних ситуаціях: або

допомагає, а чи то завдає прикрощів. Відтак у моменти відчаю зверталися по допомогу до власної долі. У народній уяві її образ уособлює Катерина, яку вважали опікункою дівочої долі.

Досить розповсюдженим в Україні був звичай “закликати долю”, або “закликати судженого”. На Слобожанщині та в центральних регіонах України все дійство розпочиналося зранку у вечорничій хаті, де дівчата варили пшоняну кашу (як варіант – із маком) [485, с. 257; 177, с. 94]. Як звечоріє, із кашею йшли до воріт, ставали по черзі на стовпчик, створювали шумовий ефект (стукали по воротях) і вигукували: “Доле, доле, йди до мене кашу їсти” або “Доле, ходи до нас вечеряти” чи так: “Доленько моя озовися, доленько щаслива, пригорнися – іди до нас вечеряти!” [229, с. 213]. На Сумщині: “Суджений і не суджений, іди до мене каші їсти” [84, с. 15]. На Вінничині виходили на узлісся і прислухалися: “Якщо хто відізветься далеко, то і доля далеко, а якщо близько, то і доля близько” [22, арк. 84].

Позакликавши долю, дівчата йшли до хати вечеряти і хлопців брали із собою (хоча вони могли прийти без запрошень). Починали – з обрядової каші, а тоді їли все, що приготували. За вечерею молодь веселилася, жартувала, співали колядки, у яких згадували про долю:

Закликав Господь у віконько:

– Ой вийди, вийди, господареньку!

Господар вийшов, Богу ся вклонив:

– Щоб мені Господь доленьку дав!

– Обозвися, господареньку,

Чи світить зоря на попідвіконьку?

– Вже вийшла та засвітила,

Всю челядоньку розвеселила.

А за зоренькою доленька йде,

Стала вона ся допитувати:

– Для кого ви столи стелете? [411, с. 147].

Повсюдно в Україні на Катерини (зустрічаємо й на Андрія) при гаданні використовували найпопулярнішу в нас рослину – вишню. Зрізували з неї гілочку і ставили у воду чи в землю на покуті або на вікні у хаті. Якщо вона розвіється до Різдва або Нового року, – це передвіщало скорий шлюб. Хотіли також дізнатися, яким буде здоров'я у наступному році. Для цього у воду ставили таку кількість гілочок, скільки було членів сім'ї, позначаючи їх кольоровими нитками. Чия квітка розквітне – той довго житиме, чия всохне – захворіє або помре.

На Сумщині та Харківщині були ще інші гадання. Дівчата на Катерини до схід сонця висмикували зі стріхи над дверима кілька соломинок: як витягне із зернятком у колоску – вийде заміж після Різдва, а коли ні – дівуватиме [77, с. 74–75]. На Слобожанщині рахували кілки в тину: “вдівець-молодень”, і так до кінця огорожі. Підходили до вікон і прислухалися, про що говорять, і тоді тлумачили почуте – “віщували долю” (так гадали на ім'я, рід заняття судженого тощо). Аналогічні ворожіння зафіксовано на Миколаївщині [177, с. 209]. Проте справжні гадання почнуться невдовзі, тобто ввечері перед Андрієм Первозванним.

Напередодні Катерини парубки постилися, щоб Бог послав їм гарну та добру жінку. А освічені хлопці обов'язково читали “Житіє Великомучениці Катерини” [305, с. 65]. Обрядодії на Катерини мали давні дохристиянські традиції та вірування, що випромінювали таємничий, загадковий, магічний та забобонний характер у звичаєво-обрядовій культурі.

До комплексу Пилипівчаних постових обрядодій належить свято Апостола Андрія Первозванного, або “Андрія” (13.12. за н. ст.). Конфесійні джерела свідчать, що Андрій, один із дванадцяти апостолів Ісуса Христа, брат Апостола Петра, родом із Віфсаїди (Палестина). Він був учнем Івана Хрестителя, який сповістив про пришестя у світ Спасителя (Месію). І власне Ісус Христос першим призвав Андрія до числа апостолів, тому й був

іменований Первозванним. У I-ому ст. апостол Андрій проповідував слово Боже на південних, східних та північно-східних берегах Чорного моря, а також у Малій Азії та Фракії, Македонії й Ахайї (Греція) в Європі, де він також зцілював та воскрешав людей. Останнім містом, куди Апостол прийшов і де йому судилося прийняти мученицьку смерть (приблизно 62 рік н.е.) через розп'яття на Х-подібному хресті (з таким його часто зображують на іконах), було грецьке місто Патри. На тому місці збудовано Кафедральний собор на честь апостола Андрія Первозванного, у якому зберігаються його мощі (голова) та хрест (в іконографії його називають Андріївським хрестом). Апостола Андрія вважають основоположником Української православної церкви, через проповідування на наших землях. Підтвердженням цьому є легенда, зафіксована у "Повісті врем'яних літ". Однак переказ про те, що Апостол був на Київських пагорбах з'явився у X ст., а до цього немає жодних підтверджень реальності або ж вигаданості цього факту в історії. Більшість дослідників схильні до думки, що апостол Андрій Первозваний на північ від Криму не подорожував, а легенда була створена в X ст. з метою більшого прихилення тодішнього народу до прийняття християнства. Попри все, із часу Хрещення Київської Русі, шанування святого Андрія лише зростало. На його честь будували монастирі, церкви. Онука князя Ярослава Мудрого Анна у 2-ій половині XI ст., будучи черницею, заснувала в Києві жіночий монастир святого Андрія, збудованого поряд із Десятинною церквою (який у 1240 році зруйновано). У XVIII ст. за проектом відомого архітектора Б. Растреллі було побудовано Андріївську церкву (кам'яну споруду в стилі бароко) – до того зводили лише дерев'яні. За сучасної України у Києві, на Печерську, поставлено невеличку церкву на честь апостола і поруч височіє восьмиметровий пам'яник Андрію Первозванному.

Хоча Андрій Первозваний – християнський святий, однак українська народна звичаєво-обрядова культура має стародав-

ній, дохристиянський характер: угадування майбутньої долі, ворожіння, ритуальне кусання “калити” тощо. З усього циклу осінніх традиційних свят день Андрія Первозванного найцікавіший і найбільш поширений серед слов'янських народів. Святий Андрій, за народними уявленнями, є провісником долі, покровителем кохання і шлюбу. Сучасний дослідник календарної обрядовості О. Курочкін слушно зазначає, що в українських звичаях Катерини та Андрія зберігся відгомін язичницької обрядовості, присвяченої давньослов'янським богам Роду і рожаницям, які, за народними повір'ями, ткали нитки життя і укладали шлюбні стосунки [278, с. 171].

Головною формою святкування Андрія в Україні були молодіжні зібрання та спільні застілля, що супроводжувалися розвагами, танцями, іграми тощо. Їх називали “великими вечорницями”, “святковими вечорницями”, “святком дівчат”, “святком дівочої долі” та ін. Обов'язковими компонентами їх були різноманітні ворожіння, насамперед пов'язані зі шлюбом. Дівчата мали отримати відповіді на питання, які найбільше їх цікавили та дізнатися про те, що на них чекає в Новому році: Одружиться чи ні? Чи буде шлюб щасливим? Хто буде чоловіком? Як звати майбутнього чоловіка? Багатий чи бідний? Намагалися також визначити главенство в сім'ї, рід занять чоловіка, із якої місцевості його чекати тощо.

Ворожіння були як індивідуальні, так і колективні. Серед індивідуальних – одним із найбільш цікавих прийомів любовної магії, приурочених до дня Андрія, було “засівання конопель” (на Поліссі використовували насіння льону), а також зустрічаємо і мак (без регіонального закріплення). Це ворожіння проводили потай, щоб ніхто не бачив, у якомусь закутку двору. Дівчина на землю засівала конопляне насіння (ляне) і, зігнувшись, щоб спідницею чи фартухом дістати долу, обходила те місце – “волочила коноплі”. Ці дії супроводжувалися примовляннями, яких існує надзвичайно багато,

хоча вони мають варіанти висловлювання, проте за змістом – однакові. Так, наприклад:

Андрію, Андрію! або: Я, святий Андрію,
Я на тебе коноплі сію, Конопельки сію
Димкою (спідницею) волочу – Дай же, Боже, знати,
Бо дуже заміж хочу. З ким весілля грати
[305, с. 65]

А ще хочу знати,
З ким маю шлюб брати [385, с. 16].

На Гуцульщині промовляли: “Андрію, Андрію. Коноплі сію. Коноплі волочу. Віддаватися хочу” [396, с. 207] або: “Андрію, Андрію. Конопельки сію. Дай Боже мені знати, з ким їх буду брати” [177, с. 96].

Напередодні Андрія на Київщині сіяли насіння конопель, при цьому говорили: “Андрію, Андрію, я тобі сем’я сею, пелиною волочу, бо я замож хочу”, а на Черкащині зафіксовано: “Андрію, Андрію, я на тебе коноплі сію. З ким буду плоскінь брати, з тим буду вік вікувати”, на Чернігівщині: “Андрій, Андрій, насію на тебе конопель. Буду хреститься і молитись, що мені присниться. Чи міх, чи торбина, чи вірна дружина?” (заволочивши рукавом посіяне на куті, мовчки, ні з ким не говорячи, йшли спати) [177, с. 149, 329, 361].

Цікавим є й той факт, що дівчата Підляшшя з думкою про заміжжя сіяли льон в одному з кутків хати чи у мисці з землею. За записом Л. Голембйовського, щоб довідатись, хто буде чоловіком, панянка промовляла “Отче наш” по дев’ять разів: стоячи, на колінах та сидячи. Потім засівала лляне насіння в горіховій шкаралупці, наповненій землею, відтак знімала з себе крайку, клала її під праве вухо і лягала спати [511, с. 320].

Типові ворожіння характерні не лише на Андрія. Так, на Волинському Поліссі обсівали всю постіль на свято Михайла [395,

с. 1037]. На Слобожанщині (Куп'янщина) засівали жито з фартуха на місці, куди викидали хатне сміття (на Андрія та на Меланку), а на західному порубіжжі Гуцульщини такі обрядодії виконували на свято Катерини на дровітні у господаря, який має парубка [207, с. 63; 223, с. 321; 450, с. 202; 510, с. 125; 514, с. 160–161].

Дещо інша форма ворожіння: до схід-сонця потайки від усіх домашніх потрібно було взяти жменю конопляного насіння, зав'язати в сорочку та й носити впродовж дня. Ввечері посіяти його та й заскородити сорочкою та без сорому промовити: “Хто мені сужений, той прийде зі мною конопельки брать”. І до дівчини уві сні обов'язково прийде хлопець і разом з нею смикатиме коноплі. На Рівненському Поліссі ворожіння проводили також і в хаті, стоячи біля ліжка, навколо себе дівчина обсипала насінням конопель, при цьому говорячи: “Андрію, Андрію, я на тебе конопельки сію, скажи мені правди, з ким буду на шлюбі стояти” [21, арк. 27].

У багатьох місцевостях України засівали коноплі роздягненими, бо вважалося, що оголене тіло є важливим засобом для чарівництва, а “волочили коноплі” імітативно. На початку ХХ ст. горянки Гуцульщини, Лемківщини, Бойківщини виконували ворожіння в такий спосіб. До прикладу, в с. Криворівня (Верховинщина): “... панянки збирались в одній хаті, скидали з себе весь одяг та йшли на дровітню “сіяти” коноплі, словесною формулою примовляли: “Андрію, Андрію, я коноплі сію: дай ми, Боже, знати, з ким їх буду брати” або в с. Барвінкове (Верховинщина): “Андрію, Андрію коноплі сію, гудзичниками (штаньми) волочу, віддатися хочу”. До того ж, хлопці викрадали дівочий одяг та вимагали за нього викуп – кілька поцілунків. “Та й дівчєта обчїпали хлопців, та й цілує, би дістати сорочку”. Функцією викупу є ритуальне закріплення нового соціального статусу, у даному разі – наречених” [395, с. 1035; 177, с. 116].

Насіння використовували також в інших варіантах обрядодій. В. Скоропад зафіксував на Поділлі, що дівчата, посіявши

на дровітні конопляне насіння, намагалися набрати язиком кілька зернят, щоб порахувати їх у хаті. Парна кількість віщувала весілля, непарна – дівування. Зауважимо, що під час визначення результатів спостерігається аналогія у тлумаченні між зазначеним способом ворожіння і дивінаціями з дровами [402, с. 70]. Ворожіння із зерном були відомі також і на Поліссі. Із записів В. Доманицького довідуємося, що у с. Столпині дівчина сіяла на всі боки конопляне насіння у дворі, примовляючи при цьому:

*Андрію, Андрію, я на тебе коноплі сію,
запаскою заволочу, а тоді буду брати,
як буде роставати.*

Проте намагалася віднайти зернятка вже наступного дня. Значення цих обрядодій пояснювали дещо інакше: як знайде два – вийде заміж за парубка, одне – за вдівця [169, с. 80].

На Житомирщині, за свідченням П. Чубинського, дівчата в день Андрія засівали льон біля криниці та запам'ятовували кожна своє місце, де посіяла, і з нетерпінням чекали весни. Вірили: чий льон скоріше зійде, та дівчина швидше справлятиме весілля [485, с. 259].

На Бойківщині та Покутті поодинокі зустрічаємо випадки, коли, окрім шлюбної семантики, обрядодії мали продукуюче призначення – повинні були сприяти кращому росту конопелі і льону. З такою самою метою колись на Наддніпрянщині (Канівщина) насіння волочили руками, а на Південній Україні (Овідіопольщина на Одещині) – своїми спідницями, спущеними до землі, з метою, щоб “жити в добрі й розкоші” [395, с. 1037; 199, с. 51; 251, с. 57; 515, с. 78].

Проте в деяких місцевостях, де мешкали українці, скажімо, в Кобринському районі (на Білоруському Поліссі), на день Андрія взагалі не було молодіжних розваг із ворожіннями.

Дівочих ворожінь про долю, щасливе заміжжя в українців дуже багато. Майже всі вони пов'язані з віруванням у чудодійну силу води, вогню, землі, які в обрядах виконують магічні очисні функції. До прикладу, проілюструємо індивідуальні дівочі ворожіння на Андрія:

– Заносили до хати півня (садовили його у діжу, яка мала бути на покуті [484, с. 54]), насипали перед ним на підлозі зерно (просо, гречку, пшеницю), ставили миску з водою, а іноді клали й вугілля (на Сумщині) та зауважували: якщо зерно дзьобне – чоловік буде добрим господарем, а якщо стане пити – за п'яницю судилося вийти заміж, а коли збиратиме вугілля – одружиться з ковалем. На Запоріжжі у ворожінні використовували ще й дзеркало: “Якщо півень кине́ться у дзеркало, то чоловік буде зрадливим” [177, с. 110, 262].

– Якщо з крівлі висмикнути соломинку і вона буде із колоском, у якому ще знайдеться і зернинка, – це говорить про багатого нареченого, а якщо ні – бідний. А коли трапиться, що соломину без колосся, то весілля наступного року не буде.

– Як стемніє, дівчата (на Житомирщині, Кіровоградщині, Чернігівщині) бігли під хату, у якій були діти, і підслуховували під вікнами. Як хто каже: “Йди!” чи “Біжи!”, – то скоро вийде заміж, а як почує: “Сядь!” або “Тихо сиди!”, – то ще дівуватиме [484, с. 54; 177, с. 66, 172, 382].

– Увечері на Андрія дівчата бігли до річки чи ставка (і навіть до калюжі [177, с. 86]) і занурювали руку в воду. По тому, що дістануть із дна, розмірковували, яким буде ремесло судженого (зерно, соломинку – хлібороб, шматок шкіри – швець, деревину – бондар, шматок заліза – коваль тощо) [84, с. 16].

– Прокинувшись зранку, саме на Андрія, дівчина Київщини та Чернігівщини обов'язково повинна підперезатися поясом, цілий день молитися і нічого не їсти, а вже лягаючи спати – зняти пояса і навхрест покласти під подушку та голосно промовити:

*Живу в Києві на горах,
Кладу хрест в головах;
З ким вінчатся,
З ким заручатся,
З тим і за руки держатся.*

І вночі обов'язково мав приснитися наречений.

Серед індивідуальних – знані також дівочі ворожіння, відомі як “засівання конопель”:

– Дівчина, ввечері, перед Андрієм, як мала лягати спати, брала коноплі, ними обсипалася, ходячи навколо ліжка, примовляючи: “Сію, сію, святому Андрію, дай Боже знати, з ким я буду на шлюбі стояти” [21, арк. 27] або “Андрею, Андрею, я на тебе конопельки сею, приснився мені з ким стоятиму на вінці” [21, арк. 32].

– Викладали з паличок під ліжком умовну криницю і вважали, коли за ніч не розкидається – то означало міцне кохання і хлопець до дівчини буде ходити [21, арк. 24].

– Робили місточок: “У череп'яну миску наливають води, ложать лучину (на зразок містка), поставить пуд койку, де спатиме. Вночі має приснитца той хлопець, що любить, і, коли через місток потихеньку переведе, то так і знай, що вийде заміж” [21, арк. 24].

– Тотожний за змістом обряд зафіксовано на Тернопільщині [177, с. 280].

– Клади замок і ключі під голову, як лягали спати, і вірили: хто присниться, той і заміж візьме (Кіровоградщина, Луганщина) [177, с. 177, 185].

Окрім значного розмаїття індивідуальних, були ще й колективні гадання. Дівчата збиралися у визначеній хаті, де випікали скоромні пампушки (“балабушки” або інші назви – “шишки”, “опушки”, “бобальки”, “кужілки”, “обливанці”, “сабадашки”, “медочки”, “коржи”, “коржики”, зрідка – “утки” (Сумщина [177, с. 270–271]) та ін.), що також використовув-

вали з метою ворожіння про майбутнє. Тісто для них замішували на “непочатій воді” (з криниці, річки або струмочка), яку мали тричі принести в роті, але так, щоб ніхто не бачив. Проте хлопці своє діло знали добре (смішили та лякали дівчат), і, відповідно, по воду останні ходили неодноразово. Випікали “балабушок” стільки, скільки було присутніх дівчат. Уже готові маленькі хлібці змащували салом і викладали на підлогу (на порозі) чи на ослін, помічаючи, де чия. Запускали голодного пса і спостерігали: чию “балабушку” першою візьме, – то та й заміж перша вийде, а коли не зачепить якусь, то та ще дівуватиме [278, с. 170–171]. Дещо інший варіант ворожіння: верх “балабушок” змащували вершковим маслом (салом) і клали попарно на ослоні чи заслонці. Кожній парі надавали відповідні імена нареченої та молодого. А потім впускали до хати голодного собаку. Забігши, він прямував до лави і починав хапати, при цьому розпаровуючи їх, тобто формуючи пари по-своєму. Дівчата помічаючи ці маневри, все повторювали: “То-то буде весілля!”. Але траплялось таке, що балабушка падала на долівку – це пророкувало самотність, або, борони Боже, навіть смерть. Потім, як зазначає П. Чубинський, перев’язували пса солом’яним “перевеслом” і з почеснями виводили з хати [484, с. 52]. Собака в цьому ворожінні символізував вірність та відданість майбутнього подружжя, бо він є вірним і надійним другом із давніх часів. На Івано-Франківщині (Верховинський, Яремчанський райони) зафіксовано варіативність цього обряду, в якому функції собаки виконує кіт, тягнучи при цьому не “балабушки”, а “вареники”: “Котрий пиріг (вареник) кіт перший потягне, та перша віддасть заміж” [177, с. 125; 128; 144].

Щоб передбачити майбутній шлюб, дівчата також рахували дрова в оберемку, принесеному до хати (для позитивного ворожіння має бути парна їх кількість); визначали проміжок в тину (переважно 9–12 штахетин чи кілків) і рахували, примовляючи “молодець”–“удівець” або ще визначали за виглядом кілка (за

його довжиною та покриттям корою): “високий” – “низький”, “багатий” – “бідний” і т. ін. (це ж воріжжя характерне і до дня Катерини). Вірили: на якому лічба завершиться, за такого й заміж вийде; виливали віск на воду і по утвореній фігурі фантазували про майбутнього чоловіка; пускали воскові човники (або горіхову шкаралупу) із запаленими свічками у миску з водою і спостерігали, чи вони зійдуться (символізувало одруження (побутувало на Полтавщині [484, с. 54; 177, с. 217])); питали ім'я у зустрічного чоловіка (таке ім'я буде й у нареченого); заглядали опівночі в дзеркало (гадали побачити майбутнього чоловіка); пекли солоні коржики, їли їх на ніч, а на Івано-Франківщині – половину соленика клали під голову [177, с. 138] (потенційний наречений мав уві сні принести води); рахували овець (якщо 9-им був баран, то означало одруження, якщо вівця – дівування) та багато інших; тобто все, що оточувало довкола (істота чи предмет) могло бути використано у ворожінні.

Окрім того, як передбачити долю, дівчат на виданні цікавило також – звідки прийде суджений. За давньою традицією, яка побутувала на Бойківщині, Гуцульщині, Лемківщині, Покутті, Поліссі, Слобожанщині, Наддніпрянщині, півдні України, відданиці по черзі роззувалися і перекидали свої чоботи через хату (як варіант – ворота), стоячи до неї обличчям – “аби дізнатися, з котрої сторони прийде жених” [396, с. 206] (напрямок носка чобота вказував, звідки чекати молодого). Інколи ворожіння супроводжувалися магічними примовками: “Не чобіт кидаю – судженого зазиваю, най серцю мому си вкаже, аби знала, в який бік ступи моя нога” [316, с. 220].

На Гуцульщині взуття застосовували як засіб вимірювання: в одному випадку використовували черевики кількох осіб (послідовно “міряли” хату від стіни до порогу – у якої дівчини черевик першим вийде за поріг, то та швидше заміж піде, в іншому – чобіт однієї юнки переставляли від столу до порогу, сподіваючись, що останній оберт повернеться носком (симво-

лізував швидке одруження, а коли п'ята буде попереду – то ще доведеться дівувати) [396, с. 209–210].

На Поділлі (Зборівщина) також зафіксовано аналогічне ворожіння, під час якого використовували взуття, одягаючи його на праву ногу. При цьому брали участь усі присутні дівчата, які “вимірювали” кімнату від кута до дверей і спостерігали, чий черевик опиниться попереду, – та найшвидше вийде заміж [308, с. 188–189].

Напрямок та відстань, куди піде заміж, намагалися з'ясувати і за допомогою гавкання собак. Таке ворожіння зафіксовано по всій Україні. Виходячи на двір, дівчата промовляли: “Залай, залай собаченько, завий, завий, сірий вовче!” і прислухалися, звідкіля загавкає – туди й заміж піде [484, с. 55]. Існують також варіативні особливості в атрибутиці: виходячи з хати, дівчата беруть три ложки, брязкаючи ними, прислухаються, звідкіля гавкає собака (на Рівненщині); стоячи на причілку тримають хлібину (на Черкащині) або ж, перебуваючи біля воріт, мали в руках млинця (на Чернігівщина) [177, с. 253; 331; 386].

Особливе місце серед значної кількості андріївських звичаїв посідала обрядова гра “калита”, яка мала ряд діалектних назв – “калата”, “калета”, “корж”, “маланда”, “бала” та ін. і побутувала на значній території Правобережної України. У ній брали активну участь як дівчата, так і хлопці, а в деяких селах Житомирського Полісся – й розлучені. Детальний опис гри-обряду описують відомі дослідники, такі як: П. Чубинський, В. Кравченко, М. Сумцов, С. Килимник, О. Воропай та ін. Обрядове печиво називали ще “калета”, “калата” (від калатання коржа, підвішеного до сволока), або “король”. Дівчата, які випікали калиту, збиралися вдосвіта в одній із світлиць, ішли по воду до трьох криниць, щоб до сходу сонця замісити тісто. Для його виготовлення брали непочату воду або ж настояну на пахучих травах, зокрема на любистку. Під час вимішування тіста дотримувалися дійств, які нагадували випікання весільного ко-

роваю: примовляння, обрядові сценки, пісенні сюжети. Один із таких:

*А ми калиту місили,
З усіх криниць воду носили;
Як балабушки місили –
З ополонки воду носили.*

У замішене із житнього або пшеничного борошна тісто додавали мед, родзинки, а зверху посипали маком. Калита була круглої форми з діркою посередині та оздоблена різноманітними фігурками з тіста. Випікали її так, щоб вона була сухою і важче відкушувалася. Як зазначає О Воропай: “Печуть у печі і запікають так, щоб вгризти її було трудно – на сухар”. Після чого обмашують метом і посипають маком.

Дрова у печі розкладають навхрест, оскільки навкісний хрест в народному мистецтві є символом сонця й вогню; ним же позначені сонячні місяці на календарі. Розпаливши дрова, приказують:

*Гори, вогонь, ясно,
Спечи нам калиту красну!
Щоб ми її кусали,
І горя не знали!*

Вироблений обрядовий хліб саджали в піч, при цьому співаючи:

*Андрій піч вимітає,
Катерина в піч заглядає...*

Після того, як калита спечеться, її підв'язують на червоній стрічці до хатнього сволака, причому це роблять так, щоб калиту могли вкусити лише високо стрибаючи вгору. Подекуди один кінець стрічки опускають додола, щоб можна було за нього смикнути. При цьому дівчата заспівували:

*У небо, наша калита, у небо.
А ти, сонечко, підіймись,
Та на нас подивись:
Ми калиту чіпляємо,
На місяць поглядаємо,
Свою долю-радість закликаємо...*

У деяких селах Уманщини (Громи, Тимошівка) виготовляли калиту ще й до столу. Обтикана калиною, вона сятиме на столі весь вечір як символ свята. Печуть її і маленької форми, зокрема як у селах Кобриновому, Заліському (Полісся). Коли корж із начинкою, то його змащують варенням чи тертим маком із медом або цукром і накривають ще одним коржем. По ньому викладають узорі: зубці, качалочки, колосочки – все у вигляді сонця. Буває, що калиту поливають буряковим квасом (с. Гуляйка, Кобринова) із цукром [314, с. 38].

Коли вже вся молодь зібралася, обирають пана Калетинського, як правило це мав бути хлопець із гарним почуттям гумору, здатний на різноманітні витівки та жарти. Він мав такі функціональні обов'язки: закликати присутніх до кусання калити та вразі, коли Коцюбинський (той, хто їздить на коцюбі, щоб вкусити калиту) від жартів засміється, мастити його, розведеною у воді сажею, квачем по обличчі. Цей діалог виглядав так:

- *Добрий вечір пане Калетинський!*
- *Доброго здоров'я пане Коцюбинський!*
- *Куди їдете?*
- *Їду калету кусати...*
- *А я буду, – застерігав Калетинський, – по писку писати!*
- *А я вкушу! – наполягав на своєму Коцюбинський.*
- *А я впишу!*

Фольклорний супровід “кусання калити” дещо відрізнявся в різних регіонах України. Так, на Чорнобильщині промовляли:

“Діду, діду, я на ковені коржа кусати їду”; на Київщині зафіксовано: “Їде пан Кочержинський до пана Коржинського. Пана вітати, коржа хватати”; а на Вінничині засвідчено: “Їду-їду калиту кусати, Будуть мене по губах писати. Чи вкушу, чи не вкушу, А за калиту Бога прошу!” [177, с. 5].

Потому Калетинський і присутні намагалися розсмішити Коцюбинського. Коли він стримається, то має право підстрибнути та кусати калиту, а коли ні – то власник квача обмашує його сажею. Так тривало, доки всі хлопці не “проїдуть на коцюбі”. Коли із завдання ніхто не міг упоратися, то калиту знімали і ділили між присутніми, при цьому співаючи: “Калита, Калита, солодка була, як ми її з’їли – до Сонця полетіли!”. Дівчата пригощалися калитою самі або ж роздавали по шматочку всім присутнім, промовляючи: “Калета, калета солодка була, тепер ми її з’їли, за женихом полетіли” [484, с. 52], а хлопці ще й давали гроші за солодку калиту. Після цього всі сідали за вечерю, яка була пісною, горілку також у піст не вживали. Починали трапезування з обрядового хліба. Обов’язково варили вареники, з-посеред яких були і “жартівливі” (начиняли їх хлібом, борошном, перцем, клоччям та ін.).

Калита відома з глибокої давнини. Вона є святом сонячного циклу, тобто четвертим празником річного кола. Це одне із свят Ярила (Сонця), яке пов’язане із “завмиранням” сонця взимку: “Сонце заходить, а калита сходить”, – кажуть українці. Цим символізувалося зменшення дня перед зимовим сонцестоянням, тобто період найслабшої сонячної енергії. Випікання ритуального хліба – *калити* – у вигляді *Сонця*, кусання її означало долучення до божества, очищення, оздоровлення, а також надію на нову зустріч із весняним сонцем. Про символічне значення калити слушно зазначає С. Килимник: “Калита” під стелю – це символ сонця і бога-предка, і бога шлюбу; мак у коржі – зорі на небі, дітки сонця; мак – зорі віщує безліч кіп на полі (високий урожай), гурти худоби в оборах (кошарах,

пасовиську) – взагалі багатство та достаток, що його творить і подає сонце-Дажбог” [229, с. 245]. У фольклорній традиції “Андріївських вечорниць” (піснях, побажаннях, привітаннях, жартах, гаданнях тощо) всю увагу скеровано на пошук пари, на щире кохання та на одруження.

Під час “Андріївських вечорниць” молодь дотримувалася морально-етичних норм, тобто “поводилася пристійно”, ставилася з повагою один до одного і в харчуванні була зорієнтована на піст (пісні страви, горілку не вживали).

Серед календарно-обрядових явищ на півночі Полісся зафіксовано вузьколокальний острівний архаїчний обряд “сповідь діжі” [237, с. 174]. Зазвичай на Андрія жінки намагалися не пекти хліба, не шити і не прясти. Проте увечері, напередодні Андрія, кожна господиня ретельно мила хлібну діжу. Особливо дотримувалися цього звичаю жінки, в котрих були дочки; вважалося, якщо знехтувати обрядом, то їм буде важко розродитися, коли завагітніють. Як відомо, така діжа виконувала, крім господарської, і магічну роль: її тримали в найпочеснішому місці, ретельно мили, не використовували для жодних інших цілей, лише на весіллі, де вона символізувала затишок майбутньої родини, саджали на неї молоду. Обряд “сповідь діжки” пов’язаний із віруванням, що в ніч напередодні Андрія всі діжки сходяться на своєрідну раду і ведуть розмову про своїх господинь: як їх доглядають, чи часто миють, чи лихословлять у їхній присутності тощо [409]. Тому жінки намагалися догодити своїм діжкам. Помивши, їх ставили на чисті скатертини й обвивали хмелем, із якого опісля робили пійло і давали худобі, коли вперше її виганяли у поле, щоб “корови не боялися грому та не зачіпали їх вовки і звір”⁵.

З плином часу обрядодії святкових вечорниць як на Андрія, так і на Катерини все більше втрачають магічні функції й пе-

⁵ Свято Андрія. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://dna.com.ua/2208-13-grudnya-apostola-andrya-pervozvannogo.html>.

ретворюються на своєрідну забаву, привід, щоб зібратися неодруженій молоді. Однак відчуття чарівної староукраїнської стихії все ж таки присутнє.

Неабияке місце серед андріївських розваг займають і “парубоцькі бешкети”, у яких були задіяні неодружені хлопці та підлітки. Зміст жартів майже скрізь був одноманітним. До найпопулярніших належать ті, де хлопці пересновували дротом або нитками вулиці; знімали ворота або фіртку і заносили на край села; затигували воза на хату; затикали чим-небудь комина; пускали в димар горобців; вимашували стіни або двері хати дьогтем чи гноєм; закручували дротом або закладали дровами, підпирали кілком двері в хату; стукали в двері чи вікна хати, а коли хто виглядав – обливали водою та мастили сажею обличчя; від хати дівчини до хати залицяльника прописували буряковим квасом стежку тощо. Всі бешкети хлопці влаштовували переважно в тих хатах, де були на виданні дівчата. Саме в цю ніч народний етикет не забороняв прояви антигромадської поведінки, що в інший час засуджувалося і підлягало покаранню за звичаєвим правом.

Завершальним святом обрядодій Пилипівського посту в системі звичаєво-обрядової культури осіннього циклу є день Пророка Наума, або “*Наума*” (14.12. за н. ст.). Історія свідчить, що пророк Наум – один із дванадцяти малих пророків, який жив у VII ст., був родом із селища Єлкоша, що в Галілеї (Північ Ізраїлю). Його батьки на той час перебували в нелегких умовах і єдиною розрадою у них був Наум (у перекладі з івриту – “той, хто втішає”). До нас дійшли відомості про те, що Він передбачив трагедію міста Ніневії, столиці Ассирійської держави, яка була знищена нападами халдеїв, персів і арабів, що й відображено у його праці. Пророча книга Наума – канонічна книга Старого Заповіту, що входить у зібрання Малих пророків, яка вміщує три розділи. Про життя пророка не збереглося жодних достовірних даних. Відомо лише те, що він помер у віці

45 років і був похований у своїй рідній землі. Його пророцтва здійснилися через сто років.

За народними віруваннями, Наум – покровитель знань, розуму і добродіє. Від цього дня розпочинався навчальний період і батьки віддавали своїх дітей до школи, щоб привчалися до науки. Вважали, якщо на святого пророка долучатися до знань, то учень краще оволодіє ремеслом. З цього приводу казали: “Пророк Наум наведе на ум”, “Сьогодні Наум – бери собі науку в ум” або “Я не знаю ні “аз” ні “буки”, прийде Наум, то змусить до науки”.

У XVII ст. в Україні був надто високий освітній рівень серед селян, що підтверджують численні іноземці-мандрівники, які відвідували наші землі. Відомий інженер Л. Боплан писав, що майже в кожному селі є школи, що свідчить про освітній рівень простого народу. Велика заслуга в організації народної школи належить церковним Братствам. Проте коли Україна потрапила під владу Росії, то царизм, ввівши кріпацтво, знищив освітні осередки, а невдовзі заборонив викладання та друкування українською мовою і тим занапастився рівень освіти на селі. В окремих церквах існували церковно-приходські школи, проте навчання велося російською та староцерковною мовами, що створювало певні труднощі у навчанні. Вчителював у таких школах дяк, до якого приводили селяни своїх дітей здобувати освіту.

У відомих джерелах, як художніх, так і наукових, детально описано сценарій свята Наума, серед них – С. Килимник, В. Скуратівський та ін. Напередодні свята батько йшов до дяка домовлятися і погоджувати плату за навчання (забезпечити дровами на зиму, обдарувати на Різдво, допомагати під час жнив тощо). А до майбутнього учня приходив хрещений батько і приносив буквар, а також здійснював обряд пострижин, або постижчин [50, с. 82], що символізував своєрідний перехід від “кашоїда” до учня, при цьому промовляв: “Батюшка Наум,

наведи синка на ум!” [229, с. 250–254; 411, с. 162]. А мати у той час готувала пшоняну кашу як ознаку доброго навчання. Хлопчика купали в духмяних травах та готували білу сорочку.

Зранку, ще до схід сонця, вся сім'я ставала на молитву. Тоді батько брав образ, а мама хлібину і благословляли синочка, промовляючи: “Сьогодні Наум, а він пророк, то й наставить тебе на ум” [229, с. 252]. Потім тричі гілочкою свяченої верби тато легенько бив його по спині і вже гарно вбрані йшли до школи. Хлопчик брав у руки обгорнутий у рушничок горщик із кашею, а батько – могорич (усе для дяка). Учень залишався в школі, де його відразу ж познайомили з усіма “премудростями” (засоби для виховання), а батько йшов до церкви поставити свічку на пошану покровителеві. Такі обряди відомі по всій Україні і не лише в школі, а також у ремісничих цехах, при братствах (майстри набирали собі учнів). Майбутні музики цього дня освячували музичні інструменти (бандуру, скрипку) для науки, а тих, хто хибив, не потрапляв у ноти, називали “портачі”, що відбито й у прислів'ї: “Партача й Наум не виведе на ум”, тобто, якщо немає таланту, то нічого не допоможе.

Ця давня традиція свідчить про те, що в народі завжди шанобливо ставилися до науки, що передано і в прислів'ях:

“Вчися синку, азбуки – прийде хліб сам в руки”

“Не збирай синові худоби – збирай йому розум”

“За школярську науку цілують діти тата й маму в руки”.

До дня “Наума” в побуті селянина завершувалися всі роботи, пов'язані із сільським господарством, і навіть повністю ховали реманент на зиму.

Отже, опрацювавши наукову літературу, архівні джерела та власні польові записи стосовно теми монографії, нами визначено межі календарних свят осіннього циклу, традиційна звичаєво-обрядова культура яких представлена в роботі.

Важливим структурним елементом дослідження виступать храмові свята – давнє явище традиційної культури, що має

об'єднавчі функції і спрямоване на збереження духовних цінностей. Вони є основним стрижнем календарної обрядовості осіннього циклу і посідають важливе місце в житті етносу, унормовуючи чергування періодів праці та відпочинку. Храмові свята супроводжувалися колоритними обрядодіями, які мали усталений сценарій і характерні регіональні відмінності. У своїй основі храмова звичаєво-обрядова культура перегукується з давніми поминальними трапезами.

Вшанування пращурів є невід'ємною частиною духовної культури українців та виступає в осінніх календарних святах своєрідною формою встановлення символічного духовного зв'язку з померлими через ритуально-обрядову дійсність. Поминання – компонент доісторичного культу родючості, який, у свою чергу, формує центральну вісь обрядів та ритуалів календарного циклу.

Досліджуючи календарні свята осіннього циклу з їх давніми традиціями, звичаями та обрядами, можна виділити такі основні функції: піклування про врожай, його збільшення та збереження; охорона здоров'я людей. Цьому підпорядковані магичні дієства, спрямовані на захист від злих сил, але передовсім – це віра у Бога.

РОЗДІЛ III

ЗБЕРЕЖЕННЯ І ТРАНСФОРМАЦІЇ КАЛЕНДАРНОЇ ЗВИЧАЄВО- ОБРЯДОВОЇ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНЦІВ ПЕРІОДУ 20-Х РОКІВ XX СТ. – ПОЧАТКУ XXI СТ.

3.1. РУЙНІВНІ ПРОЦЕСИ В ЕТНОКУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ ЗА УМОВ ТОТАЛІТАРИЗМУ

Кожен історичний період характеризується як збереженням традиційної матеріальної та духовної культури, релігії, моральних цінностей попередніх тисячоліть, так і окремими новаційними нашаруваннями, що віддзеркалюють притаманні певним часовим зрізам особливості соціального, політичного, економічного, культурного, релігійного розвитку, модифікації в світогляді людей, зміни довкілля своєї держави та світового співтовариства. Тому, щоб усвідомити і розкрити трансформацію народної культури на певному історичному етапі, варто визначити і враховувати названі вище та інші чинники, які так чи інакше впливають на зміну традиційної календарної обрядовості в кожную історичну добу.

Необхідно також враховувати той факт, що Україна з 20-х до 40-х років і пізніше не була унітарною державою. Після поразки визвольних змагань переважна більшість її земель увійшла

до складу СРСР, а західноукраїнські терени опинилися під владою Польщі, Румунії та Чехо-Словаччини.

Розвиток української національної культури в аналізовану добу відбувався в досить складних історичних умовах. Цей період характеризується: голодоморами (масове вимирання українців у 1921–1923, 1932–1933, 1946–1947 рр. із ознаками етнічної чистки – геноциду), відчуженням хлібороба від землі, від рідної мови, наступом на християнство та на релігійно-обрядову культуру й атеїзацією народу, а також війнами, економічними кризами, розрухою, репресіями, політичними та ідеологічними утисками, уніфікацією культури тощо.

Суттєві зміни відбуваються і в системі традиційних календарних свят. Одночасно із заборonoю народної обрядовості набувають розмаху нові календарні дати, так звані “державні свята” (1918 р. ухвалено Декрет про реформу календаря Радою Народних Комісарів), уведені у перші роки радянської влади, які поступово переходять до розряду традицій. Календарні зміни до початку 1920-го року, з одного боку, були революційними, з іншого, – надавали можливість “минулому” дожити свій вік у традиційній та прийнятній для людей формі. У 1918–1929 рр. радянський календар передбачав існування різних хронотопів дозвілля, пов’язаних із національними і конфесійними особливостями окремих груп населення. Трудовим колективам на місцях було дозволено самим вирішувати, який день тижня (відповідно до релігійних потреб більшості) і які групи релігійних свят будуть вихідними [431, с. 23]. Характерним для цього календаря, як зазначає Т. Гаєвська, є те, що державні свята переведені на новий стиль, а релігійні подані за старим стилем [123, с. 141–142].

У 1929 році Постановою РНК СРСР від 24 вересня “Про робочий час і час відпочинку на підприємствах та установах, що переходять на безперервний робочий тиждень”, старий “демократичний” календар замінено новим, який був зорієнтований

на посилення виробничого потенціалу суспільства на нове, позарелігійне життя [431, с. 24]. Держава, фактично, позбавила населення не лише релігійних свят, а й узагалі вихідних днів на довгі роки (Наказом Президії Верховної Ради СРСР у 1940 р. було прийнято рішення про повернення до семиденного робочого тижня з вихідним у неділю). Однак люди потай дотримувалися і традиційної обрядовості, і свят релігійного календаря.

Наприкінці 20-х рр. XX ст. відкрито посилюється ідеологічний і політичний тиск на українське національно-культурне відродження [298, с. 3–9; 454, с. 134–142]. Найвищому керівництву, Й. Сталіну та його прибічникам, для втілення своїх планів завадою була “українізація”, яка не обмежувалася лише знанням та поширенням української мови, а на її основі помітно зростав осередок національної інтелігенції, що викликало недовіру тоталірного режиму. Було розпочато “справжній розгром” української науки під гаслом боротьби з “буржуазним націоналізмом” і “шкідництвом”. Переслідування наукової інтелігенції набуло характеру масового терору. У всіх підрозділах ВУАН викривалися “націоналісти”, їхні праці оголошувалися ворожими матеріалістичному світогляду, відтак відбулося майже повне “знекровлення” наукових установ.

Соціалістична культура перетворюється на незаперечну ідеологічну сталінську догму – пролетарську за змістом. Усе, що було відмінним від неї, оголошувалося ворожим, зазнавало утисків, гоніння. Тому вчені мали стати або ідеологічними адептами режиму, або ж, звинувачені в усіх гріхах, усувалися з наукового та творчого процесу, а нерідко – були фізично знищені. Всі видання мали пройти через органи цензури, створені ще на початку 20-х рр. XX ст. Проте багато діячів науки, митців, літераторів не поступалися принципами, зазнаючи всіляких переслідувань, гонінь, репресій, приймали мученицьку смерть у таборах ГУЛАГу і навіть позбавляли себе життя самогубством.

Перший масштабний політичний процес у справі “Спілки визволення України” відбувся у приміщенні Харківського оперного театру. Його прозвали “театр в театрі” (з 19 березня по 9 квітня 1930 року), де спілку представлено як контрреволюційну організацію. Так, “на лаві підсудних опинилося 45 осіб, серед яких академіки ВУАН (2), професори ВНЗ (15), студенти (2), директор середньої школи (1), учителі (10), теолог (1), священник УАПЦ (1), письменники (3), редактори (5), кооператори (2), правники (2), бібліотекар (1). Із них: 15 підсудних працювали в системі ВУАН, 31 особа колись входила до різних українських політичних партій, 1 був прем’єр-міністром, 2 – міністрами уряду УНР, 6 – членами Цетральної ради. Також 2 особи були єврейського походження і 3 жінки. Процес став своєрідним політичним сигналом для наступу проти тих українських сил, уособленням яких були представники старої, передусім академічної інтелігенції, а також діячі УАПЦ. Старший оперуповноважений Київського окружного відділу Державного політичного управління С. Брук на допитах повторював: “Нам треба українську інтелігенцію поставити на коліна, це наше завдання – і воно буде виконано; кого не поставимо – перестріляємо!” [361]. За рішенням суду вони були заарештовані та ув’язнені на різні терміни.

Наступна політична акція відбулася у 1931 році, під час якої ліквідовано найбільш активні відділення Академії наук, серед них історична секція під керівництвом М. Грушевського (його заарештовано), члени якої підлягали репресіям за звинуваченням у буржуазному націоналізмі.

Ще одна сфабрикована справа стосувалася “Українського національного центру” (очолював М. Яворський), членів якої звинувачували у антирадянській діяльності, саботажі, шпигунстві, спробі зірвати соціалістичне будівництво на Україні (в результаті: 50 – засуджено, із них 33 – повторно, 21 – винесено смертний вирок).

Під час нової хвилі репресій упродовж 1933–1934 рр. – засуджено 148 осіб (учені, викладачі, вчителі та ін.) за стандартними звинуваченнями – “антирадянська діяльність”, “шпигунство”. Репресії зачепили всі верстви суспільства – від найвищих ешелонів влади до найнижчих станів населення.

У економічній та виробничих сферах розпочинається примусове усупільнення землі, тягла, реманенту, організація колективних господарств. Проте, незважаючи на обіцяне цими змінами певне поліпшення матеріального становища селян-бідняків, багатьох їх від вступу до колгоспу утримував фактор натиску, примусу, що суперечив проголошеному принципу добровільності. Дехто скептично виживав, чекаючи перших результатів нової форми господарювання. Однак партійно-радянські органи, що намітили графік колективізації сіл, із допомогою апарату уповноважених підганяли місцеві керівні органи до рішучих дій. Зокрема, влада починає вдаватися до розкуркулювання, яке, розпочавшись із заможних родин, стає масовим явищем. Його методи часто були радикальними і тому стали причиною багатьох змін у традиційних формах спілкування сільської громади. Насамперед трансформації відбулися в галузі колективних форм святкового спілкування через втрату довіри до односельців, сусідів, кумів: “люди стали боятися своїх сусідів, бо не знали, хто і для чого їх підслуховує, а слова *анонімного стукача* влада сприймала на віру” [330, с. 118].

Очима селян процес створення колгоспів та його вплив на культуру села, його звичаї і традиції сприймався як величезна трагедія: “владу на селі захопили з допомогою держави нероби і п’янички. Почалося розкуркулення і виселення заможних селян-господарів, репресії, так що у Варівцях із 1929 до 1937 р. було заарештовано та вислано 16 господарств, багато переселились у східні області” [317, с. 24–25]. Масштаби цього лиха мали трагічні наслідки для традиційного селянського укладу

життя та культури подолян. Як зазначають самі селяни, до колективізації люди працювали багато, а потім мали час для відпочинку на свята (як церковні, так і світські). “Люди раніше були веселіші, вони раніше, як роботу кончають, або празник і влітку гуляють, ніхто не робе: Різдво, Маковоя, Спас, Пречиста, а тільки, як жнива, то ідуть, а то гуляли й управлялись. Паска, як підходить, і сіять надо – ніхто нікуди три дня, а на четвертий поїхали... Свята зберігали обов'язательно і неділю, а в колгоспі забули все. Людей так приучили, що не знають і празника, роблять, роблять” [330, с. 245].

Найбільш цинічним політичним проявом було прийняття нової Конституції СРСР (30 січня 1936 року) у той страшний період репресій. Основний закон держави впроваджував демократичну систему виборів до рад та народних судів, розширював права і свободи громадян, проголошував недоторканність особи, житла. Проте дії сталінського режиму перекреслювали основні положення Конституції. Головними методами управління були накази, директиви, розпорядження керівництва. Однак найтрагічніше те, що народ сприймав надзвичайні заходи в управлінні державою як необхідні у боротьбі з ворогами соціалізму. Вже наступного року ЦК КП(б)У ухвалив постанову “Про реорганізацію національних шкіл в Україні” (квітень 1938 р.) задля усунення шкідливої освіти в навчальних закладах, яка має буржуазно-націоналістичний вплив на дітей. Вибудовувалася чітка лінія на зросійщення. Тому з початку 30-х рр. національно-культурне відродження, що здійснювалося в процесі українізації, було істотно загальмовано, а потім і взагалі зведено нанівець. Із 1937 р. сам термін “українізація” остаточно зникає з офіційних документів.

Переконливо ілюструють масштаби трагедії української культури такі дані: у 1930 р. у видавництвах друкувалося 259 українських письменників, після 1938 р. – лише 36. Упродовж цього періоду всього 10 письменників померло своєю смер-

тю. Від аналогічних утисків потерпало товариство “Просвіта”, метою якого був розвиток національно-культурного життя та освіти. Так, наприклад, на Волині з другої половини 20-х років число товариств під впливом антиукраїнської політики стало зменшуватися: у 1928 р. діяло 478 товариств “Просвіта”, у 1932 р. – 375, у 1933 р. – 140, 1934 р. – усього 80, а в 1935 р. – лише 7 [268, с. 81]. Також існували так звані “зведені списки”, за якими наукові праці, літературні твори, а також театральні вистави підлягали вилученню з навчального процесу, бібліотек, театального репертуару та продажу тощо. Під масову заборону потрапили сотні творів української еліти, а накладене “табу” зберігалось десятиріччями.

Про ці трагічні аспекти історії української культури докладно подано у праці Ю. Лавріненка “Розстріляне відродження: антологія 1917–1933 рр.”. “Розстріляне Відродження” – цей термін, уперше вжитий у середині 40-х рр., вичерпно характеризує суть наслідків тоталітарного режиму для української національної культури (і не тільки національної). Нищівного розгрому зазнали також болгарська, грецька, єврейська, німецька, польська та інші культури національностей, які проживали на території України.

Руйнівну силу мали штучно влаштовані голодомори, що завдали найбільшої шкоди як традиційній культурі, так і українцям загалом. Сучасний дослідник І. Шульга, свідчить, що лише за перші три місяці 1933 р. в окремих селах Поділля померла і розбрелася третина населення, але голод “не тільки фізично знищив, але й значно деформув характери тих, що лишалися живими” [498, с. 133].

У період голодомору людям категорично заборонялося відвідувати церкву за будь-яких причин; тим, хто це робив, не дозволяли працювати у колгоспі, а втрата роботи передбачала відсутність їжі, що спричиняла голодні муки для всієї сім’ї. Колгоспника могли вигнати з роботи і залишити без засобів

існування лише за те, що він посвятив паску в церкві або колядував. Особливо реального та страшного змісту набувала приказка, яка побутувала в ті часи: “Хто до Бога припадає, той з голоду пропадає” [5, арк. 184]. Отже, люди були поставлені перед вибором: “або ризикувати, прирікаючи себе та свої сім’ї, або припинити участь у релігійних ритуалах” [330, с. 279]. До того ж, фізично виснаженим селянам досить часто ставало байдуже до дотримання традиційної обрядовості, зазнавали руйнацій фундаментальні устої традиційного життя українського села, народна релігійність. Значна деструкція відбулася також у таких священних для українців поняттях як *сім’я*, *родина*, *сільська громада*. Загалом пережите потрясіння призвело до поступового занепадання традиційної культури, після голоду “були деформовані культурно-правові звичаї українського народу, руйнувалися традиційні моральні цінності, утверджувалася жорстокість як нова форма буття” [171, с. 239–240]. Однак особлива драматичність наслідків голодомору полягає не стільки в збідненні ритуалізованої сфери життєдіяльності, зокрема календарно-обрядових комплексів, скільки в тому, що він деформував головне – “систему зв’язків, котра є основою нації та всього національного життя” [464, с. 5].

Така “хвороблива” ситуація в житті людства призвела до насильницької перерваності у спадкоємності традицій українського народу та порушення природної еволюції його звичаєво-обрядової культури. У пам’яті не одного покоління утворилася своєрідна “біла пляма”, що існувала в умовах нестабільності соціально-політичного та економічного життя.

Після вимушеної перерви у традиціях в роки голодомору, яку В. Борисенко назвала “зламом” народної традиції [80, с. 43], чітка система усталених століттями святково-звичаєвих календарних циклів розпалася на окремі свята. Була втрачена тяглість суспільно-громадських та церковно-християнських традицій, залишившись переважно в родинно-хатньому побу-

туванні, завдяки якому й збереглася етнічна та локальна специфіка календарних звичаєвих свят.

Негативними наслідками для розвитку суспільства було примусове вилучення релігії із сфери духовного життя народу. Офіційна ідеологічна система оголосила релігію антиподом культури, світогляд якої ворожий цінностям пролетаріату. Дії влади були спрямовані на безкомпромісну боротьбу як пропагандою войовничого атеїзму, так і адміністративними репресивними заходами. Так, у 1930 р. під утиском влади припинила діяльність Українська автокефальна православна церква, а відомих її представників репресовано під час масштабного політичного процесу “Спілка визволення України” (із 15 єпископів та архієпископів живими залишилося лише двоє). На кінець 30-х рр. XX ст. в Україні з числа єпископату Руської православної церкви із кількох десятків ієрархів залишилося лише 4 особи вищого духовенства, а решту – репресовано за сфальсифікованими звинуваченнями. Їх переслідували і виселяли за межі України, оскільки вони були віднесені до категорії населення з нетрудовими доходами.

У 30-ті роки в Україні було закрито або зруйновано 75–80% храмів. А ті, що вціліли, використовували переважно як приміщення під господарські потреби чи культурно-просвітницькі заклади. Така антирелігійна політика завдала духовному розвитку українського народу непоправної шкоди і призвела до втрати матеріальних і духових цінностей, морально-етичних норм людського буття. Релігійні поняття, такі як *честь, порядність, справедливість, благородство, милосердя*, атеїстична влада розглядала як абстрактно-гуманістичні категорії, що позбавлені класового змісту, тому вони не мають ніякої цінності для так званого “будівництва” соціалістичного суспільства, на противагу відповідним критеріям – *добра і зла, рівності, справедливості, свободи* та ін., що є носієм моралі й загальнолюдських проявів.

Значні перетворення в соціальній царині підрадянських сіл призвели до кардинальних змін у святково-обрядовій галузі. За словами О. Стасюк, “оголосивши війну релігії, дискредитувавши церкву, заборонивши релігійні свята та нав’язавши нові ідеологічні, більшовицька влада трансформувала рівень духовності селянства до рівня класової моралі, виховала для себе покоління психологічно неповноцінних, але покірних рабів, що й стало остаточним підкоренням селян радянській владі” [429, с. 149].

Перший п’ятирічний план щодо релігії 1932 – 1937 рр. було проголошено “п’ятиліткою безбожників”, а по її завершенні планували викоренити релігію взагалі як непотрібний елемент у процесі будівництва соціалістичного суспільства.

За часів тоталітарного режиму, коли атеїзм став головною частиною державної ідеології, світогляд українського народу зазнав значних деформацій. Намагаючись викоринити духовність, зокрема релігійність українців, підірвати основи їхньої культури і моралі, компартійна влада вдавалася до двох методів – терору і зомбувальної пропаганди. Терор вселяв у населення страх, а пропаганда була непереконалива, примітивна й нещира, оскільки була відірвана від реального життя.

Під час правління радянської влади церква пережила наймасштабніше переслідування за всю свою історію. Були вбиті тисячі її служителів, тисячі вірних; відібрано у релігійних громад, а то й знесено, осквернено тисячі храмів. Жорстко контролювалася та обмежувалася діяльність церкви, яка протягом століть була втіленням духовності, моралі, свідомості, стійкості та самовідданості. На Україні в більшості збережених храмів змінювалося призначення. Вони перетворювалися на осередки атеїстичної пропаганди (найчастіше – музеї атеїзму), клуби, кінотеатри, спортивні зали, зерносховища, майстерні, склади тощо. Практично на Україні реально залишилася і функціонувала незначна кількість релігійних осередків, що по-

стійно перебували під пильним наглядом Комітету державної безпеки, Компартії, комсомолу та радянських установ. Відомий науковець Г. Бондаренко зі слів респондента з Броварщини (Київщина) зафіксувала: "...Тільки ми трохи привикли до цієї власті – почалась війна". Далі науковець характеризує цей тяжкий для народу період: "Гіркий досвід звикання до влади включав і поступовий відхід броварців (Київщина) від релігійності, гуртки безвірників, агітаційні компанії потроху сходили бур'янами в душах. У 1933–1937 рр. розбирали дзвінниці, знімали хрести з церков, перетворюючи їх на зерносклади чи клуби. Війна знову повернула народ обличчям до Бога, у церквах відновилися служби. У 1960-х рр. частину церков закрили знову, а решта все-таки працювала [71, с. 67].

Прихильники радянської атеїстичної політики трактували релігію такою, яка нібито відповідала антиклерикальному ставленню селянства до офіційного духовенства. Однак селяни нерідко чинили опір закриттю церков, ставали на захист своїх храмів, свого способу життя та своєї віри. Також дохристиянські вірування намагалися видавати забобонними, що зовсім не мали нічого спільного з християнською традицією.

З метою знищення релігійності та обрядово-звичаєвої культури українського народу тогочасну політику було спрямовано на ліквідацію селянства як основної соціальної верстви нації, яка зберігала давні традиції, обряди, звичаї, народну і релігійну мораль, та перетворення його у пролетаріат або найманих сільськогосподарських робітників, не зацікавлених у результатах своєї праці. В аналізований період засвідчено поступове знелюднення українського села. Це відбувалося внаслідок голодоморів (нерідко вимирали цілі села або значна їх частина), так званого "розкуркулення" із висиланням до регіонів СРСР із складними кліматичними умовами, примусової колективізації, переселення до міст або виїзд із України в інші регіони Радянського Союзу в пошуках "кращого життя", на будови п'я-

тирічок (спорудження Дніпрогесу, відкриття нових вугільно-видобувних шахт та комплексів, металургійних заводів тощо).

На Західній Україні в цей період умови були більш демократичними, але також із негативними тенденціями і впливами. Загалом можна визначити такі риси політики Польщі, Румунії, Чехо-Словаччини стосовно українців: а) насильницька асиміляція; б) стримування економічного розвитку регіону, його колоніальний характер; в) репресії проти діячів національно-визвольного руху; г) національний гніт; ґ) відмова від міжнародних зобов'язань щодо надання автономних прав українцям. Як бачимо, життя було складним. Однак варто зазначити, що в царині народної культури хоч і були окремі зміни не на краще, але вона в аналізовану добу розвивалася переважно традиційно, передові представники народу і церква (її позиції були дуже сильними) дбали про підтримку належного морально-духовного рівня населення. Про високу духовну культуру та релігійність нашого народу свідчили чужоземці. Швейцарський мандрівник Ганс Цбіндер, який відвідав улітку 1932 року Гуцульщину, писав, що тут нема тієї власновільної, індивідуальної розгнuzданості, яка панує в Західній Європі, хоч є більше оригінальностей, які ґрунтуються на живій основі релігійного життя [465, с. 110].

На перших етапах соціалістичних перетворень у суспільстві – 20–50-ті роки ХХ ст. – зберігалася відносна цілісність традиційного обрядового комплексу: нові радянські обряди існували паралельно з традиційними. Однак саме в цей час закладаються підвалини значних змін у трудовій звичаєвості аграрного та скотарського спрямування. Зміна господарського укладу в селі позначилася на обрядах, пов'язаних із сезонними роботами. Зокрема, їх виконання у колгоспах за визначеними плановими термінами, затвердженими компартійним керівництвом, спростувало традиційну орієнтацію на природні ритми та співвіднесення періодів господарських робіт із астроно-

мічними явищами. Це відбилося на звичаєвості календарних дат, які слугували своєрідними орієнтирами для визначення погодних змін та, відповідно, початку чи закінчення господарських робіт, зокрема збору врожаю, посіву озимини та ін.

Друга світова війна 1939–1945 рр. була важким випробуванням для багатьох народів, завдала грандіозних людських утрат та матеріальних і духовних збитків. Проте після вступу німецьких військ та запровадження цивільної адміністрації на окупаційних територіях ситуація в обрядовій сфері та побуті значною мірою змінилася. Історики ці зміни характеризують “частковим поверненням до традиційної звичаєвості та традицій” [334, с. 106]. Окупаційний режим на перших порах став поштовхом для зростання соціальної активності значної частини людності. У зв’язку з ліквідацією старої ідеологічної системи німецька влада, намагаючись створити власну та залучити на свій бік найбільшу кількість прихильників, розпочала радикальні зміни у підході до релігії. Зміни ці знайшли вияв у відкритті та відбудові церков із масовим наверненням до них населення всіх вікових категорій. “До церкви йдуть усі. Колишні комсомольці та комуністи тепер співають на церковних хорах... Стає моторошно, коли чуєш давно забуті церковні дзвони, які скликають населення на службу” [54, с. 91]. Відновлення церков сприяло поверненню у повсякденне життя українців народних календарних звичаїв і традицій, релігійних і храмових свят. Однак окупаційна влада, починаючи з 1942 р., запроваджує ряд коректив та обмежень стосовно релігійних свят, особливо під час сезонних польових робіт: “Під час сівби неділі і свята (в т.ч. церковні) вважаються робочі. Гебткомісар. 09.04.1942 р.” [374, с. 1].

Війна спричинила послаблення ідеологічного тиску на територіях, що перебували під окупацією. А це, у свою чергу, сприяло росту релігійності, поширенню вільнодумства серед населення, значна частина якого, користуючись ліберальні-

шим ставленням до віруючих, знову повернулася до забутих цінностей. Для багатьох релігійні заповіді стали важливішими за цінності радянської ідеології.

Під час німецької окупації з 1941 року відновила діяльність Українська автокефальна православна церква (виникла під протекцією Польської церкви). Після 1943 року на звільнених від фашистів територіях у більшості випадків церкви продовжували свою діяльність. Однак прихід радянської влади на окуповані території вніс свої корективи, як наслідок, – переважна більшість священнослужителів підлягали репресіям.

Після війни діюча влада відмовилася від політики тотального нищення церкви. Була відновлена ієрархія, створені знову єпархії РПЦ. Однак держава, хоча й послабила утиски, все ж як і раніше займала антирелігійну позицію. Атеїзм залишався панівною ідеологією в державній науці та освіті. Ієрарахів призначали з відома влади, співробітники спецслужб стежили за релігійним життям та діяльністю священників, вони були під пильним і постійним їх контролем, а також зосереджували своїх людей під виглядом так званих “духовних осіб” (виконавці всіх брудних справ).

У Західній Україні після “добровільного” приєднання Української греко-католицької церкви (без присутності представників католицької Церкви) до Російської православної церкви на Львівському соборі (1946 р.) [94], який не визнавався Ватиканом (Центр католицької церкви) і був скликаний згідно з планом КДБ СРСР із метою ліквідації УГКЦ, значну кількість її священнослужителів розстріляно або засуджено на тривалі терміни та відправлено до концтаборів, багато громад пішло у підпілля, і УГКЦ по суті стала “катакомбною”. Мукачевську греко-католицьку єпархію не вдалося “ліквідувати” за Львівським сценарієм. Єпископ і священнослужителі чинили протистояння, як наслідок – убивство єпископа (позбавлення керівництва єпархії), а також засудження (на 25 років) найак-

тивніших її представників, відправлення в тюрми та концтабори представників духовенства (93 загинули). За рішенням влади після “усунення всіх перешкод” унію було ліквідовано шляхом підписання акту про перехід греко-католиків до православ’я (1949 р.). Хоча дії радянської влади завдали тяжких, нищівних ударів греко-католицькій церкві в Україні, однак повністю знищити її не змогли. Певна частина греко-католиків і духовенства залишилися вірними своїм релігійним традиціям, а відтак церква продовжила своє існування, перейшовши в підпілля. Упродовж радянського періоду проводилися нелегальні богослужіння, які в окремих регіонах відвідували чимало вірян, греко-католицьке духовенство здійснювало релігійні обряди, діяли підпільні монастирі та семінарії. І навіть у багатьох православних храмах, що діяли в Галичині та на Закарпатті у цей період, зберігалися залишки греко-католицької традиції. Нескорена жорстокими пригніченнями, певною мірою зберігши свою церковну структуру в підпіллі, УГКЦ швидко відродилася в умовах горбачовської перебудови [72, с. 27].

Після Другої світової війни почалося відновлення колгоспів, а відтак і подальше встановлення нових колективних радянських традиційних свят. У 1950-х роках було запроваджено “колгоспні обжинки” з обов’язковим частуванням за рахунок місцевої влади. Із народних традицій у цей час аж до періоду розвинутого соціалізму дійшов *обжинковий вінок*, або *останній сніп*, який вручали голові колгоспу. Традиційний сценарій радянського свята був типовим по всій Україні. Він включав офіційну урочисту частину з відзначенням передовиків праці, концерт, інколи – танці тощо.

Проаналізувавши джерела та наукові праці, ми дійшли висновку, що у 20–50-ті рр. XX ст. традиційна обрядова культура сільського населення України поступово і планомірно знищувалася в руслі державної політики викорінення “пережитків минулого” у вигляді традиційної системи обрядовості та ак-

тивної боротьби з церквою. Відтак перші зміни в календарній традиції українців були пов'язані безпосередньо з антирелігійною політикою діючої влади та її орієнтацією на нові соціальні цінності й форми господарювання, внаслідок чого були порушені світоглядні основи звичаєвості, магічний зміст атрибутивної та акціональної символіки, а в багатьох випадках – зміст свят, навіть замінюючись на ідеологічно-виховний та розважально-ігровий.

Проте всі тяжкі випробовування, що нав'язала сталінська система (колективізація, розкуркулення, голодомори, масові переселення, нищення і закриття храмів тощо), а також війна не змогли повністю стерти зі свідомості українця моральних норм, релігійності, звичаїв та традицій, які перейшли переважно в родинні форми побутування і були важливими соціалізуючими сегментами в житті селянина. Народ прагнув не тільки зберегти єдність етнічних і церковних обрядів та звичаїв, а й відстояти свій усталений спосіб життя з його розмаїтою, колоритною традиційно-звичаєвою обрядовістю.

3.2. ТРАНСФОРМАЦІЯ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ УПРОДОВЖ 60-Х – НА ПОЧАТКУ 90-Х РР. ХХ СТ.

Характерно, що кардинальні зміни у календарній традиційній культурі українців та інших народів СРСР відбулися в 60-их роках ХХ ст. Правляча влада, щоб утвердилася та запанувала її тогочасна ідеологія і мораль, намагалася провадити свою політичну лінію. На противагу християнській релігії, зокрема замість десяти відомих заповідей, радянська система створювала псевдорелігію – так званого комуністичного колективізму. У цей час було створено *моральний кодекс будівника комунізму* – сукупність основних принципів комуністичної моралі, які ввійшли до тексту Третьої Програми КПРС, прийнятої XXII

з'їздом 1961 року. Кодекс складався з дванадцяти пунктів, які призначалися членам КПРС і комсомолу. Програма широко популяризувалася серед населення в СРСР. Також саме в цей період владні структури розгорнули активну роботу з розроблення та впровадження радянської обрядовості, яка мала замінити вплив релігії та народної традиційної звичаєвості на підростаюче покоління. "... Україна стала плацдармом найжорстокішої так званої інтернаціоналізації: шельмування й заборони наших звичаїв та обрядів, мови, пісень, релігії, побуту, моралі, звичаєвого права – всього того, чим традиційно жив і пишався український народ" [264, с. 14].

З ініціативи ЦК КПУ на початку 60-х років усе частіше почали проводитися семінари, наради, конференції, на яких ділилися досвідом роботи, обговорювали нові заходи щодо впровадження обрядових нововведень для розвитку радянської культури. У грудні 1961 року за участі представників Академії наук та Міністерства культури УРСР у Києві було проведено Першу загальнореспубліканську конференцію з питань нової радянської святковості та обрядовості, за рішеннями якої у 1964 році було створено спеціальні комісії, що розробляли заходи, писали сценарії з проведення та популяризації нових обрядів [33, с. 41]. При Президії Верховної Ради УРСР у грудні 1969 року було створено Республіканську комісію з вивчення та впровадження в побут нових громадянських свят та обрядів (із 1978 року – Комісія по радянських традиціях, святах та обрядах при Раді Міністрів Української РСР) [33, с. 42], яка мала вести контроль за ідеологічною спрямованістю державних свят. Відповідні комісії створювали й на місцях, у їх роботі брали участь, окрім партійних діячів, представники культури, мистецтва, комсомольських організацій, центрів наукового атеїзму та ін.

Нові радянські свята й обряди стали зручним інструментом для політичної пропаганди й агітації. Серед них вирізнялися: *всенародні (державні)* – річниця Жовтневої революції, День на-

родження В. Леніна, Свято Перемоги, День утворення СРСР та ін.; *трудові* – Свято врожаю, Свято праці, Свято механізатора тощо; *календарні* – Свято золотої осені, Свято квітів та ін.; *побутові* – урочисті реєстрації шлюбів, новонароджених (звільни), проводи до лав Радянської Армії тощо. Переважна більшість радянських обрядів створювалася на основі традиційних українських, однак із коректурою комуністичної ідеології і, звісно, з абсолютно антирелігійним характером. До прикладу, новим звичаєм при укладанні шлюбу стала його урочиста реєстрація в Палаці культури із врученням посвідчення, що підтверджує святкову подію. Щоб відвадити молодих від таїнства церковного вінчання, їх залучали до нових обрядів-заходів: допомоги населенню з питань сімейно-шлюбних відносин (лекції, консультації, школи та ін.), що надавало можливість отримати доступ до товарів, яких не вистачало, – весільні сукні, обручки та багато іншого (оскільки дефіцитом у СРСР була значна кількість речей). Однак наприкінці 70-х років ХХ ст. засвідчено, що серед усіх шлюбів кількість церковних зросла на 30%. Тоді, коли атеїстична пропаганда не давала належних результатів, то партійне і радянське керівництво застосовувало репресії – різні форми політичних і моральних утисків. Людей звільняли з роботи через їхні релігійні переконання, їм загрожували адміністративними санкціями [53, с. 113–114]. Ідеологічно шкідливим було також і таїнство хрещення, однак ця давня традиція була безперервною, її дотримувалися, а за неможливості її проведення – здійснювали церковний обряд таємно (вночі, переважно вдома або в іншій місцевості). Отже, люди добре розуміли, що в запровадженні святково-обрядової радянської культури явно прихована мета – нівелювати національні традиції і релігійність українського народу.

Серед найбільших і найголовніших радянських державних свят, яке один із відомих етнологів О. Курочкін іронічно назвав “свято свят” [277, с. 215], – це річниця Жовтневої соці-

алістичної революції як “інтернаціональне свято всіх радянських народів і водночас національне свято кожної нації” [222, с. 45]. Його сценарій детально сплановувався і відредаговувався спеціально створеними комісіями апарату ЦК КПРС та був спрямований на утвердження у свідомості мас ідеології борців за побудову комуністичного суспільства. У більшовицькій уяві це свято осмислювалося як початок, найважливіший рубіж, від якого веде історичний відлік часу “все прогресивне людство”. Проте, незважаючи на всю показову велич, штучно створену помпезність, заангажованість всієї держави у його святкування, а також 70-тирічний вік, воно не набуло оригінальності у сімейній святковій традиції, а сприймалося, як гостини вихідного дня в товаристві або в колі сім’ї. Кульмінацією цього свята були грандіозні військові паради (з Москви прямі трансляції здійснювали по всьому СРСР і за кордон), покликані продемонструвати міць і велич радянської держави та армії, масові демонстрації трудящих на головних площах міст із обов’язковою трибуною, на якій стояли політичні та державні керманичі, а також святкові мітинги у селах за участі партторгів, керівників колгоспів, радгоспів та голів сільрад. І все це відбувалося у “добровільно-примусовому” порядку. Відтак, за створюваними святами можна дізнатися про політичне, історичне й духовне життя суспільства, визначити ідеї, інтереси й прагнення різних соціальних верств [230, с. 90].

Польський соціолог К. Жигульський у своїй монографії описує типову модель державного свята, що містить такі елементи: “віддавання почесей символам і знакам, які втілюють ідею держави, демонстрація збройної сили для підкреслення міцності, суверенності і міжнародного значення, публічне нагородження осіб, які відзначилися перед владою і урядом” [487, с. 226]. У Радянському Союзі цій моделі повністю відповідали свята Жовтневої революції і Першого травня. Крім нагород, що виступають як форма святкових дарунків, під час свят

“привселюдно й чітко демонструється структура державного апарату. Видатні діячі держави з’являються на урочистих трибунах, люди надягають ордени і відзнаки... Святкові церемонії проходять у столицях і адміністративних центрах, повторюючи ту саму загальну схему” [487, с. 226].

Окрім усенародних (державних) свят, у системі радянської календарної обрядовості відзначали також трудові події. До осіннього циклу звичаєво-обрядової традиції належало “Свято врожаю” (“День врожаю”), яке відмічали після завершення всіх сільськогосподарських робіт. Початок його проведення в різних місцевостях та роках зафіксовано від 19 серпня до 14 жовтня (за новим стилем). Назване свято було створене на основі обжинкових традицій (у 1923 р.) із пропозицією – розвивати старі звичаї на нових засадах. За задумом керівництва країни було сплановано проведення масового хліборобського свята політичного характеру, яке мало залучити широкі верстви селян і сільської молоді. “Модернізоване” традиційне хліборобське родинне свято перетворилося на “вигідне та корисне” для радянської влади як день закріплення та поглиблення сільськогосподарських досягнень. Органи районної влади до місцевих сільських рад розсилали інструкції та розпорядження для проведення найголовнішого на селі радянського свята, що свідчить про їхню значну зацікавленість. Істотні зміни відбувалися у встановленні дати проведення “Дня врожаю”, що суперечило народним загальноукраїнським обжинковим традиціям. Щороку визначений день накладався на традиційне релігійне свято: у 1923 р. – на 19 серпня (“Спаса”), у 1924 р. – на 21 вересня (“Друга Пречиста”), а в 1925 р. – на 14 вересня (“Семени Стовпника”). Відповідно до постанови ЦК КП (б) України (1929 р.) у всіх районах республіки День колективізації і врожаю проводився 14 жовтня (на “Покрову”). В Україні це свято зовсім не випадково почали відзначати 14 жовтня, замінивши одне з найулюбленіших українських народних свят – Покро-

ву, яка є найбільш поширеним храмовим святом. Упродовж тижня на “Свято врожаю” лунати звіти (до них долучали і піонерів), підводили підсумки колективізації [211, с. 43]. Згідно зі сценарієм на “Святі врожаю” спочатку виконували чітко визначену народногосподарську місію: до його завдань входила пропаганда більш досконалих агротехнічних методів ведення сільського господарства та влаштування показових сільськогосподарських виставок. На таких святах були імпровізації з розігруванням сцен на злободенні теми сільського життя, як “суд над трьохполкою”, “похорон сохи”, “суд над поганим землеробом” тощо [457, с. 42]. Радянська влада на селі продовжувала проводити антирелігійну політику: “селян силою заганяли на роботу в дні церковних свят, а в час церковних відправ у культосвітніх закладах влаштовувались різні радянські свята з метою остаточного підкорення селян радянській владі, що й призвело до значного знищення духовного життя сільського населення України” [303, с. 211].

Водночас з традиційними народними звичаями та обрядами відбувається переформатування фольклорних творів, широко використовуюється радянська символіка, прославляється суспільна праця, трудові перемоги колективу тощо. М. Рильський охарактеризував такі перетворення, що це “одна із негативних рис тогочасного фольклоротворчого процесу” [371, с. 18].

Громадські свята на Україні були орієнтовані на “взаємозбагачення і зближення культур радянських народів”, на утвердження “спільних комуністичних рис в культурі” [227, с. 148–149], народна обрядовість розглядалася партійними функціонерами лише як матеріал для створення соціалістичних свят. Цілком логічно, що окремі елементи народних звичаїв у новостворених сценаріях використовувалися лише епізодично – ті, які не були пов’язані з релігійним культом. Насамперед це пісні, танці, ігри як такі собі “демократичні елементи”, притаман-

ні “кожній національній культурі” [96, с. 25–34]. Відповідно вивчення народних звичаїв, традиційних обрядів і свят мало не системний, а спорадичний і вибіркового характеру.

В умовах радянської дійсності, як і в перші часи прийняття християнства, утворилося так зване “ідеологічне двовір’я”, де одночасно побутували колишні релігійні та нововитворені атеїстичні свята, і як наслідок – збільшення святкового дозвілля. Досить активним у святотворчості був брежнєвський період, у якому з’являлися все нові й нові професійні свята (*День тваринника, День механізатора, День тракториста* тощо); їх кількість нараховувала близько тисячі. Цей активний процес наводить на думку, що влада віднайшла найдешевший спосіб вияву державної турботи про радянський народ або ж за цим приховували негаразди в державі.

Розпочата у 1960-х роках комплексна меліорація, хімізація сільського господарства та масове вирубування лісу позначилася на зміщенні термінів аграрних робіт, приурочених у минулому до певних свят і присвятків. Повністю виходять з ужитку релігійні обрядодії аграрного та скотарського спрямування, які передбачають громадський характер виконання (наприклад, хресний хід на поля, відправа спільного молебня). Інші ж господарські ритуали, уже на індивідуальному рівні, зазнають поступового згасання, насамперед, унаслідок зменшення кількості їх виконавців (серед них залишаються переважно люди старшого, рідше – середнього віку).

З інтенсифікацією промислового виробництва (середина ХХ ст.) ряд традиційних занять (наприклад, сплав лісу, ткацтво та ін.) стають допоміжними або й зовсім зникають. Відтак виходять із ужитку заборони на ткацтво і прядіння у звичаєвості свят (“Параскеви-П’ятниці”).

Із розвитком економіки і ліквідацією т. зв. “неперспективних” сіл на Україні прискорюється процес урбанізації, унаслідок якого зростає частка населення, зайнятого у промислово-

му виробництві та, відповідно, її відхід від традиційних занять. У молоді та представників середнього покоління формуються нові ціннісні орієнтири, пов'язані з міським способом життя. Такі процеси впливають на зменшення кількості виконавців традиційних звичаїв і обрядів.

З утвердженням колгоспної форми ведення господарства та радянськими ідеологічними чинниками пов'язані тенденції до згасання магічних дій аграрного та скотарського характеру. У 80-х рр. XX ст. спостерігаємо (Карпатські регіони, Полісся) лише дії-обереги для захисту худоби від відьмарських чар, збереження знаковості деяких традиційних предметів-символів – зілля, вогню, води, сонця та ін.

Докорінні зміни в громадському та родинному житті, зумовлені соціально-економічними й політичними перетвореннями в країні, у свою чергу перебудова традиційного селянського побуту, наклали відбиток на загальноприйняті правові норми сімейних стосунків. Зміна останніх позначилася і на так званому “моральному кодексі” міжстатевих відносин. Зазнали руйнації у контексті календарної обрядовості мотиви, пов'язані зі взаєминами протилежних статей, продовженням роду; зникли традиційні обрядодії парубання молоді, ворожіння на долю та ін., що негативно позначилися на звичаєвості свят “Катерини” та “Андрія”. Виходять із побутування традиційні символічні страви: обрядова каша та вареники у звичаєвості свят “Катерини”, “Андрія” та ін. Відбулися заміни і серед ритуальних страв у календарних обрядах поминального змісту. Наприклад, традиційна *кутя* замінюється *коливом*.

Варто відзначити і вплив церкви на традиційну обрядовість цього періоду. На Західній Україні, яка до 1939 року перебувала у складі II-ої Речі Посполитої, не відбулося руйнувань православних храмів, що сприяло збереженню там на середину XX ст. елементів обрядовості річного циклу. Адже церква певною мірою сприяла консервації народних звича-

їв у межах релігійного календаря. Зокрема, у тих аспектах, які не суперечили її канонам, і водночас заборонялися ті, що виходили за межі “допустимих норм”. По всій Україні побутували храмові свята, їх відзначали завжди, навіть після зруйнування й закриття церков [71, с. 63].

На зміну ціннісних орієнтирів та світоглядних уявлень (насамперед молодшого та середнього покоління) вплинуло також зростання рівня освіченості, яка мала заідеологізоване й атеїстичне спрямування. Серед молоді формується дещо скептичне ставлення до анімістичних та політеїстичних вірувань, відповідних ритуалів репродуктивної, імітативної та контактної магії.

Засвідчено, що давня традиційна культура зазнавала руйнувань, з одного боку, від атеїстичної політики радянської влади, яка позначилася масовим відходом населення від релігії і церкви, з іншого, – та частка населення, представники якої неухильно дотримувалися християнської віри і слідували церковним постулатам, поступово втрачали інтерес до тих традиційних явищ народної культури, що заборонялися місцевим духовенством. Найбільші обмеження припадали на постові періоди (у харчуванні, поведінці тощо). Припускаємо, що саме вони могли бути однією із причин зникнення традиційних звичаїв, які випадали на *Пилипівський піст* – вечорниць із приготуванням ритуальних страв і відповідними обрядодіями (різноманітні ворожіння, обрядова гра “Калита” тощо) на свята “Катерини” та “Андрія”. Вийшли з побутування також обрядодії шлюбного характеру, так звані “Колодки”, що мали дохристиянське походження і функціонували на суспільному рівні.

У другій половині XX ст. значної руйнівної шкоди традиційній обрядовості українців завдали, окрім зазначених вище чинників, також техногенні катастрофи (вибух на Чорнобильській атомній електростанції, штучно створене Київське, Каховське водосховище), наслідки яких згубно вплинули на всі

сфери людської життєдіяльності, а відтак цілого пласту української традиційної культури.

Унаслідок перерахованих вище факторів на кінець 80-х рр. XX ст. в українському народному календарі спостерігається інтенсивна руйнація традиційного обрядового комплексу річного циклу як виробленої віками системи. Повсюдно на досліджуваній території святкуються лише найважливіші дні церковного календаря. Зокрема в осінньому циклі – насамперед “Друга Пречиста”, “Здвиження”, “Покрова”, “Дмитра” (“поминальна субота”), рідше – “Михайла”, присвяток “Чудо” та низка поодиноких християнських свят (переважно храмових), яким притаманне дотримання заборон на будь-яку роботу. Однак чи не найбільших утрат зазнали традиційні звичаї та обряди осінніх свят і присвяток, які значною мірою пов’язувалися з межовими термінами господарських сезонів – “Семена”, “Параскеви-П’ятниці”, “Дмитра”, “Катерини”, “Андрія” та ін.

У середині 80-х рр. XX ст. в ході “перебудови” поступово відбувається певна демократизація в СРСР, починають з’являтися матеріали про сталінські репресії, голодомори та інші негативні явища. Життя держави звільняється і від диктатури атеїзму. Все більше людей стало звертатися до Бога, стають доступними Біблія і церковна література, на радіо й телебаченні з’являються духовні християнські та культурно-звичаєві програми тощо.

У 1988 році, на честь Дня Хрещення Русі та відзначення тисячоліття зв’язків Київської Русі та Святої Гори Афон, держава несподівано дозволила провести активне масове святкування. Його хід було висвітлено в центральній пресі та на радіо й телебаченні, а в суспільстві з’явилася значна зацікавленість церквою. Відтоді влада відходить від політики контролю релігії та дарує свободу віросповідань. Починають відкриватися церкви, священикам дозволяють проводити публічні лекції, відкриваються семінарії і духовні академії, училища та регентські курси.

Наприкінці 80-х рр. XX ст. правляча влада дарує свободу і Українській греко-католицькій церкві. Її відновлення супроводжувалося зростанням радикальних націоналістичних настроїв, багатьма конфліктами греко-католиків із православними. Однак згодом ситуація нормалізувалася.

Отже, у 60-ті – початок 90-х рр. XX ст. відбулися найбільші зміни у народній календарній обрядовості українців за радянської доби. Компартія і керівні владні органи намагалися як пристосувати традиційні народні свята і звичаї, так і виробити нові, “оригінальні” – соціалістичні. Однак це призвело до еклектизму, до вихолощення і втрати глибокого, віками виробленого функціонального змісту в найбільш відомих традиційних календарних святах та зміщення часових меж окремих обрядодій.

3.3. ЖИТТЄСТІЙКІСТЬ ТА ВІДРОДЖЕННЯ ОБРЯДОВО-КАЛЕНДАРНИХ ПРАКТИК ЗА ЧАСІВ НЕЗАЛЕЖНОСТІ

Із прийняттям Декларації про Державний суверенітет України (16 липня 1991 року), проголошенням Акту її Незалежності (24 серпня 1991 року), підтвердженням цих законодавчих рішень на Всеукраїнському референдумі з обранням Президента України (1 грудня 1991 року) суспільно-політична, релігійна і культурна ситуація в країні докорінно змінилася та сприяла подальшим демократичним й етнокультурним перетворенням.

На етапі становлення і розвитку незалежної України відбулися зміни в системі господарювання (ліквідація колгоспів і радгоспів, розпаювання земель, приватизація земельних ділянок, запровадження нової форми сільського господарства – фермерства). Проте не зовсім вдало проводилася державна політика, спрямована на етнокультурне відродження нації.

Останнє сприяло продовженню і поглибленню трансформаційних процесів у сфері автентичної обрядовості, що пов'язано вже з новітніми чинниками, які є проявом загальносвітових тенденцій розвитку сучасного суспільства. Трансформаційний процес, за спостереженнями філософів, вміщує “і знищення, і переробку старого, і його адекватне відтворення, і гібридизацію старого і нового, тобто змішані форми. Трансформаційний рух є багатоваріантним” [266, с. 208].

Вплив глобалізаційних процесів посилюється в усіх сферах життєдіяльності (тенденція до єдиного типу світової економіки, виробничої сфери, етичних норм та ін.), що призводить до нівеляції національних особливостей. Відтак значно зріс вплив так званої *масової культури*, широко пропагованої через засоби масової інформації. Згадані соціально-історичні та ідеологічно-культурні фактори руйнують віками накопичений досвід етносу, зосередженого в культурних традиціях та створюють причини для формування нових ціннісних орієнтирів у середовищі молодого покоління. Стосовно аналізованих процесів відомий дослідник сучасної етнології Г. Скрипник робить слушне узагальнення: “Проте частина важливих природно-екологічних функцій, які етнокультурні традиції виконували у минулому, перейшла до уніфікованої надетнічної культури. Відтак у сучасних народних культурах можна виокремити як етнічну культуру, яка охоплює ті компоненти і усталені звичаї, що склалися у доіндустріальний період розвитку етносу, так і сучасну етнічну культуру, яка, окрім успадкованої традиційної, включає також адаптовані етносом інновації та складові модерної загальносвітової, або ж інтернаціональної культури... На відміну від попередніх епох, взаємодія локальних культур із загальносвітовою нині відбувається поза безпосередніми контактами носіїв цих культур, а частіше в процесі безособового культурного обміну через засоби масової комунікації, економічні, торговельні зв'язки тощо” [406, с. 8].

Аналіз процесів, що відбувалися і продовжують діяти в святково-обрядовій сфері життя українського суспільства, дає можливість виокремити основні напрямки її трансформування: 1) відродження давніх релігійних і народнопобутових свят і обрядів; 2) видозміна одних та поступове зникнення інших святкових звичаїв і обрядів, запроваджених у радянські часи; 3) створення та введення у побутування інноваційних святкових традицій.

Відомо, що радянська влада проводила політику примусової секуляризації населення, а відтак і витіснення з побутування всіх видів і форм релігійної святковості. Під пильним контролем комуністичного режиму знаходилися всі релігійні конфесії та релігійні громади. І лише з початку 90-х рр. XX ст. ситуація в Україні кардинально змінилася з прийняттям закону “Про свободу совісті та релігійні організації” (23 квітня 1991 року), який гарантував усім громадянам право й свободу на сповідання будь-якої релігії і дозволив вільно поширювати свої релігійні або атеїстичні переконання. В Україні з’явилася правова основа для гармонійних стосунків між державою і церквою, а також для міжконфесійних відносин.

Церква в Україні також змінила свій статус. Це підтверджується тим, що Архієрейський собор Російської православної церкви (25–27 жовтня 1990 року) скасував Український екзархат і заснував 27 жовтня 1990 року самоврядну і з правами широкої автономії Українську православну церкву. Також у цей період відродилася Українська автокефальна православна церква і було створено Українську православну церкву Київського патріархату.

У зв’язку з демократизацією в Україні зросла роль церкви у формуванні суспільної свідомості. У святкові дні засоби масової комунікації транслюють урочисті Богослужіння з головних храмів столиці та інших міст за участі перших осіб держави, представників уряду та міськадміністрації. Стало престижним

і модним публічно виявляти свої релігійні переконання, що охоче використовували лідери різних партійних об'єднань і блоків, особливо перед черговою виборчою кампанією.

Ознаки релігійного відродження помітні по всій території України, особливо в західних її регіонах, що проявляються у поверненні до відзначення релігійних свят та обрядів. Окрім дванадесятих свят, особливої популярності набули храмові свята та вшанування померлих (осінні поминальні суботи напередодні “Дмитра”).

Одна з головних функцій свята кожного суспільства – об'єднати людей, послабити або ж зняти протиріччя між ними, виховувати толерантне ставлення до осіб будь-якої раси чи віросповідання. На своєму прикладі це продемонстрував екс-президент України В. Ющенко, коли у 2005 році у Великодню ніч відвідав храми (Свято-Успенський собор Києво-Печерської лаври і Володимирський собор) двох провідних церков із метою сприяння міжконфесійному порозумінню.

На сучасному етапі в незалежній Україні відсутня будь-яка дискримінація щодо вираження своїх національних почуттів. Найголовніше, щоб публічні заходи одного народу не ображали національну гідність і почуття інших етнічних спільнот. Згідно з 11-ою статтею Конституції України, держава бере на себе зобов'язання дбати про задоволення національно-культурних потреб усіх громадян: “Держава сприяє консолідації та розвитку української нації, її історичної свідомості, традицій і культури, а також розвитку культурної, мовної та релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України” [250, с. 4].

Враховуючи потреби та запити основної маси населення України, а також радикальні зміни в суспільно-історичному розвитку, Верховна Рада України в 1990 році проголосила офіційними державними такі релігійні свята, як *Різдво*, *Великдень* і *Трійцю*, зробивши їх вихідними днями. Ця дія уряду була важли-

вим кроком у закладенні нової системи державних свят української нації. Продовжив цю традицію Президент України П. Порошенко виданням у 2014 році Указу про офіційне встановлення 14 жовтня свята Дня захисника України: "... З метою вшанування мужності та героїзму захисників незалежності і територіальної цілісності України, військових традицій і звитяг українського народу, сприяння дальшому зміцненню патріотичного духу у суспільстві та на підтримку ініціативи української громадськості" [460]. Відтак, в Україні 14 жовтня відзначають чотири великі свята: *День Святої Покрови Пресвятої Богородиці*; *День створення Української повстанської армії (УПА) – 1942 р.*; *День Українського козацтва*; *День захисника України* (від 14 жовтня 2014 р.). Це значуща дата, яка щорічно переповнює гордістю та хвилюваннями серця мільйонів громадян нашої України; свято звитяги українського лицарства, а також день пам'яті та пошани всіх, хто впродовж століть боровся за державний суверенітет України під покровом святої Матері Божої.

Осінній цикл календарної обрядовості збагачується національними святами. З метою утвердження в Україні ідеалів свободи і демократії, виховання у громадян почуття національної гідності, а також враховуючи історичне значення Помаранчевої революції (осені 2004 року), події якої засвідчили волелюбність українського народу, 19 листопада 2005 року видано Указ Президента України В. Ющенка про встановлення в державі *Дня Гідності та Свободи* (22 листопада). Наступним Указом Президента України, що вийшов 22 листопада 2005 року, який підтримав ініціативу громадських організацій, Міністерства культури і мистецтв, Державного комітету у справах релігій, Державного комітету телебачення і радіомовлення, встановлено *День пам'яті жертв Голодоморів та політичних репресій* (щороку вшановується в четверту суботу листопада).

За роки державної незалежності України зріс інтерес людей до своїх історичних коренів, релігії, свят і традицій, а також

виникла та поширилася така форма святкової культури, як фестивалі народного мистецтва (районні, обласні, державні). У селах і містечках районів здійснюються спроби реставрації народних свят і звичаїв, проводяться народні гуляння. Традиційним став “День села”, який у багатьох населених пунктах припадає на осінь, і як правило відзначають його в період храмування. Окрім ярмарків, проводять також виставки вишитих речей (одяг, різноманітне хатне вбрання та ін.), влаштовують концерти за участі місцевих талантів (часом запрошують колективи із сусідніх сіл) і, звичайно, – частування. З кінця ХХ ст. залишилися традиції звітності, тому святкування, як правило відкриває голова сільської ради із привітально-звітною промовою (виконання роботи впродовж року, плани на майбутній рік, нагородження активістів села тощо).

Щоб зберегти давні традиції і передати їх наступним поколінням, професійні етнологи, фольклористи, працівники культури намагаються відтворити святкову обрядову культуру використовуючи метод цілеспрямованої реконструкції календарних звичаїв. Значний досвід наукового вивчення й автентичної презентації святково-обрядової традиції нагромаджено в музеях-скансенах Києва, Львова, Чернівців, Ужгорода, Переяслав-Хмельницького та ін. Так, на Полтавщині (у селі Березова Рудка) відродили давній обряд вшанування вогню “Свіччине весілля”, яке відзначають щороку (влаштовують ярмарки з театралізованими виставами, виконують обряд посвяти хлопців у парубки, готують спільні гостини тощо). Такі театралізовані вистави зручні у пропаганді творчої спадщини українців, хоча носять вони розважально-ігровий характер.

Найбільш збережена та найкраще відображена етнічна та локальна специфіка відзначення традиційних свят у сільському соціумі та в сімейному (родинному) колі. Це можна пояснити стабільністю і безперервним функціонуванням багатьох календарних обрядів та звичаїв у так званих *хатніх формах*.

Особливо стійкими вони були у великих родинах, де водночас проживало більше двох поколінь.

Завдяки домінуванню християнських мотивів значна кількість традиційних календарних свят була віднесена нашими респондентами до суто релігійних свят. Зокрема до осіннього циклу відносять: *Успіння, Усікновення, Другу Пречисту, Здвиження, Покрову, Дмитра, Кузьми та Дем'яна, Михайла, Введення, Катерини, Андрія*. Основою будь-якого свята вважають відвідування служби Божої в церкві. Празникових обідів не влаштовували, окрім храмових свят (на території церкви).

Звернемо увагу на ряд архаїчних етнокультурних явищ, які на тлі трансформаційних процесів календарної звичаєво-обрядової культури все ще фіксуються в активному побутуванні на Рівненському Поліссі. Зокрема, на початок ХХІ ст. відносно поширені в зазначеному регіоні поминальні мотиви в обрядовості “залишання ложок “дідам” (померлим із родини). Спорадично ще зустрічається запрошування дідів на вечерю: “Діди, діди, йдіть куті їсти”. На більшості територій України вірять у присутність душі під час поминальної трапези, а посередником між двома світами була комаха (бджола, мушка): “Не чіпайте божої мушки – то душа літає” (детальніше у підрозділі “Поминальні традиції в осінніх обрядово-святкових практиках українців” другого розділу).

Такими, що не втратили своєї актуальності, попри заборони церквою, продовжують функціонувати ворожіння в системі традиційної календарної обрядовості осіннього циклу. Скажімо, серед досліджених ритуалів щодо передбачення долі найбільш поширеними у молодіжному середовищі є ворожіння перед святом Андрія, саме магічні обрядодії з папірцями (трансформований варіант ворожіння з використанням листя різних плодових дерев). Це свідчить, з одного боку, про глибоку вкоріненість давніх елементів традиційної обрядовості, а з іншого, – ігровий інтерес щодо пізнання майбутнього у сфері молодіжних розваг. Продовжує існувати давній традиційний

обряд “кусання калити” на Андрія, відтворений фольклорними колективами, який швидко набув популярності й відродився в сценаріях масових народних гулянь сіл і міст [69, с. 25].

На Рівненському Поліссі (Північна Рокитнівщини) зустрічаємо бешкетування молоді та дотримання заборон на будь-яку роботу у присвяток *Михайлове Чудо*. Парубоцькі пустощі на Андрія зафіксовано й на Вінничині (Шаргородщина): “А на Андрея фіртки знімають. Сходяться хлопці, дівки... От у мене зняли фіртку і кинули до сусідів через мури і всьо ...” [186, с. 209–214].

Осіньна традиційна обрядовість, яка була пов’язана переважно із сезонними господарськими циклами, через зміну родів занять та організації ведення господарства, практично вже не зустрічається в активному побутуванні. Такі календарні свята, як *Семена, Покрови, Дмитра* та *Введення* були своєрідними межами між господарськими сезонами та визначали строки пов’язаних із ними господарських робіт – втратили своє значення і на сьогодні є умовними датами.

Як вдалося дослідити, втрачено традиційний народний лік часу. Тепер відлік святкових, постових та поминальних традиційних календарних дат пов’язується з офіційними календарями або оголошується священиками. Відтак виходить з ужитку обрядовість календарних дат, не поєднаних тісно з церковним календарним роком.

Значною мірою, на сучасному етапі, впливає на деформацію традиційної календарної обрядовості конфесійний фактор. Спостерігаємо ряд модифікацій і на рівні обрядових структурних компонентів: активізація процесу заміни традиційних вербальних та предметних складників-символів символами християнського змісту. Свячену воду й освячену вербу використовують у циклі календарних свят дуже широко. Повсюдно вдаються до окроплювання худоби свяченою водою (ритуальна дія спрямована на охорону свійських тварин від “всякої нечисті”). Засвоєння носіями народної культури християнської ідеології впливає

на зміну функціональної семантики календарних обрядів, насамперед на втрату первісного значення обрядових елементів.

Слід підкреслити також і те, що наприкінці XX ст. стрімке збільшення протестантських релігійних організацій (християн віри євангельської, євангельських християн-баптистів та ін.) значно вплинуло на руйнування календарної культури, що тісно пов'язана із сферою народних вірувань. На жаль, ця тенденція з кожним роком зростає. Невизнання ними народних традицій прирікає на цілковите вимирання предковичної календарної культури у населених пунктах, де проживає значна кількість представників відповідних релігійних угруповань.

Самобутня й оригінальна звичаєво-обрядова культура українців сьогодні вкотре опинилася під загрозою зникнення. Розтиражовані засобами масової інформації зразки сучасної американізованої маскультури (*Halloween*, *день Валентина*, *вальпургієва ніч*), проникаючи в молодіжну субкультуру, витісняють своє, національне, на культурне узбіччя. Звичними в молодіжному середовищі стали вітання й етикетні формули, на кшталт: “Хелло”, “Хай!”, “Окей!”, “Бай!”, “З хепі бьоздиком!”. До прикладу, якщо врахувати, що майже 90% молоді Броварщини в задоволенні своїх культурних запитів зорієнтовані на Київ, де останнім часом ці форми поширені, то не виключено, що через півстоліття в сільській місцевості району звучатиме російсько-англійський суржик [71, с. 74]. Незважаючи на зазначені процеси, усе-таки віримо, що українська звичаєво-обрядова культура в сучасному соціумі завдяки належним заходам державних органів влади та зусиллям громадськості поступово відродиться, продовжуючи виконувати важливу роль у самоідентифікації етносу й особистості.

Отже, із здобуттям Україною незалежності, проведенням низки актів та із прийняттям ряду важливих державних постанов і документів національне, культурне, релігійне і календарно-обрядове життя українців відродилося та істотно покращилося. Позитивно, що переважна більшість українців відзначає

релігійні свята, шанує народні традиції, але водночас засвідчено негативні глобалізаційні впливи, які руйнують традиційну обрядовість титульної нації, її духоність і свідомість, зокрема молодого покоління.

Аналіз значного масиву фактичного матеріалу дає змогу твердити, що розвиток української національної культури в радянську добу відбувався в досить складних історичних умовах. Комуністична партія і керівні органи влади поступово виробляли і втілювали в життя “нову” соціалістичну ідеологію і культуру.

У 20–30-ті рр. XX ст. тоталітарним режимом зруйновано та закрито переважну більшість храмів, переслідувано, засуджено та репресовано релігійних діячів та церковнослужителів, а терором і активною пропагандою насаджувано атеїзм серед населення СРСР. Традиційну календарну обрядовість українців переважно нищено, а деяку її частину піддано трансформації і пристосуванню до радянської системи свят, обрядів і звичаїв. Основна роль у цих процесах належить політико-ідеологічним чинникам та економічним перетворенням – активна соціалістична пропаганда, примусова колективізація, пришвидшені темпи індустріалізації тощо. Важливе значення мало також зменшення чисельності селянства (голодомори, розкуркулення, поповнення лав пролетаріату, виїзд до інших регіонів СРСР тощо) як головного носія української календарної обрядовості.

У роки Другої світової війни й після її завершення засвідчено певне відродження релігійності та частини свят, звичаїв і обрядів, але Радянська держава й надалі проповідувала атеїзм.

Найбільші зміни у проведенні народних календарних свят відбулися у 60-ті – до середини 80-х рр. XX ст., коли компартійне керівництво доклало значних зусиль для того, щоб модифікувати і перетворити їх у соціалістичні, за змістом в атеїстичні. Цим було завдано істотного удару: відбулося вихолощення і втрата глибокого, віками виробленого функціонального змісту

в найбільш відомих традиційних календарних святах, а також зміщення часових меж окремих обрядодій. Однак вижили і збереглися лише ті народні звичаї та обряди, які зуміли віднайти своє місце в системі церковного календаря. Звісно, звичаєво-обрядова традиція зазнала певної модифікації, проте не зникла, а залишилася відомою для сучасності. У цей період виникло та функціонувало так зване “ідеологічне двовір’я”, коли одночасно побутували традиційні релігійні свята, народні звичаї, обряди і навовитворені атеїстичні.

Після здобуття Україною незалежності, з прийняттям ряду законів і постанов почало налагоджуватися релігійне життя в державі, природно відроджуватися і відзначатися традиційні церковні свята. Народні обряди і звичаї також збереглися, проте зазнали видозмін. Останні зумовлені ще окремими радянськими впливами, деякі – новітніми культурно-історичними чинниками: соціальними, ідеологічними, культурними та конфесійними.

Календарні свята, які споконвіків були своєрідними межами між господарськими сезонами та визначали строки пов’язаних із ними господарських робіт, істотно втратили своє значення і на сьогодні головно є умовними датами (Семена, Покрови, Дмитра, Введення).

Нині помітна суттєва видозміна функціональної семантики календарних звичаїв і обрядів – утрата їх первісного глибинного значення та посилення екзотичної та видовищно-розважальної функції, що підтримується творчими колективами на сценах України і тиражується сучасними мас-медіа.

Сьогодні життя вимагає виробити дієву програму заходів на високому державному рівні, скеровану на відродження і популяризацію традиційної глибинної суті, яку було закладено в релігійних, народно-календарних святах та в національних звичаях і обрядах. Останні мають сприяти вихованню української молоді на кращих традиціях народу.

ВИСНОВКИ

Проведений у монографії комплексний етнологічний аналіз обширного матеріалу календарних свят осіннього циклу українців, частину якого вперше залучено до наукового обігу, дав змогу унаочнити еволюцію обрядово-звичаєвої культури українців упродовж XX–XXI ст., виявити тенденції сучасного функціонування календарної обрядовості.

Сформульовано такі загальні висновки:

1. *У ході роботи опрацьовано, проаналізовано та систематизовано значний обсяг історіографічного матеріалу, який надав можливість виокремити структурні елементи досліджуваних календарних свят осіннього циклу та простежити їх розвиток в історичному контексті. Огляд наукової літератури та інших допоміжних видань дозволяє констатувати, що донині немає комплексних праць із цієї тематики, у яких було б усебічно розкрито наголошену проблематику із залученням широкого спектра етнографічних, історичних, фольклористичних, релігійнознавчих та інших даних. Джерельну базу монографічного дослідження употужнено за рахунок зібраних автором польових етнографічних матеріалів із 50 сіл України (Київська обл. (Бориспільський, Броварський р-ни), Рівненська обл. (Дубровицький, Сарнинський, Зарічненський, Корецький р-ни), Тернопільська обл. (Кременецький р-н), Львівська обл. (Сокальський р-н), Запорізька обл. (Новомиколаївський р-н), Харківська обл. (Ізюмський р-н), Донецька обл. (Славянський, Краснолиманський, Артемівський р-ни) з них 12 українських сіл Північного Підляшшя (Польща).*

2. *Розглянуто стан збереження календарних свят осіннього циклу за архівними матеріалами, публікаціями та власними*

польовими дослідженнями. У монографії охарактеризовано українські календарні свята осіннього періоду ХХ – початку ХХІ ст., підґрунтям розвитку яких були народні уявлення про циклічність часу в структурі землеробського року. Засвідчено органічний зв'язок різнорідних явищ традиційної культури в архітектоніці обрядів: *храмові свята* (передсвято – власне свято – післясвято із системою гостювань), *поминальні вшанування* (поєднано комплекс свят із ритуальними трапезами), *Богородичний цикл*, *обрядодії Пилипівського посту* (обрядові ігри-розваги, магічні ворожіння про шлюб, долю з багатим календарно-обрядовим фольклором).

Аналіз сучасного стану обрядовості дав змогу резюмувати, що у ХХ ст. відбувся процес структурних змін і поступового відмирання релігійно-обрядових та магічних елементів традиційної культури, спричинений секуляризацією, ідеологічними чинниками та модернізацією суспільного життя.

3. *Окреслено межі та висвітлено особливості функціонування календарних свят осіннього циклу в зазначеному часовому вимірі.* Опрацьований значний етнографічний матеріал із календарних свят засвідчує, що немає єдиних дат чи часових знаків міжсезонного розмежування в рамках річного циклу, оскільки в аграрному календарі українців не було чіткого поділу між сезонами: кожен із них логічно переходив у наступний, утворюючи замкнуте коло (або ж трикутник) вічного оновлення природи, чергування періодів праці та відпочинку. Причому, через різні кліматичні пояси неможливо по всій Україні визначити єдині дати сезонних циклів (регіональна відмінність у часі становить 2-3 тижні). Відтак, одне й те саме свято у різних регіонах країни може належати до різних календарних циклів. Вважаємо, що найбільш прийнятною датою щодо початку осіннього циклу є свято “Семена” (14 вересня за н. ст.). У народі його називали *Літопроводцем*. Цей день був межею в житті людей (обрядах, звичаях, побуті, господарстві, у при-

роді тощо), тобто приурочені до нього святково-ритуальні дійства мали характер обрядодій переходу. З ним пов'язана низка звичаїв і обрядів (завершення господарських робіт, запалення першого обрядового вогню “Весілля свічки”); молодіжні “Вулиці” змінювалися “Вечорницями”, а також це початок Літургійного року за церковним календарем. Завершує аналізований цикл свят день “Наума”. У побуті селяни остаточно закінчували всі сільськогосподарські роботи, і обов'язковим етапом було – сховати реманент на зиму. Від цього дня розпочинався навчальний період, коли батьки віддавали дітей до школи або ж до майстрів переймати досвід у тому чи іншому ремеслі.

4. *Виявлено та систематизовано регіонально-локальні різновиди і специфіку свят осіннього циклу на різних теренах України.* Так, у північно-західному ареалі Полісся не зафіксовано традицій андріївської обрядовості, а серед календарно-обрядових явищ на Рівненському Поліссі побутує вузьколокальний, “острівний”, обряд “сповідь діжі” (на “Андрія”). Характерні для свята “Андрія” ворожіння мали, зокрема, локальні особливості в атрибутиці; у поширеному обряді “засівання конопель”. На Рівненщині зафіксовано передхрамовий звичай виготовлення обрядової свічки (“тройки”), локальна особливість якого полягає у місцевій статеві-віковій відмінності учасників обряду (винятково хлопці).

Храмові свята мали також регіональні термінологічні відмінності у назвах: окрім як “храми” – їх називали “празник” (західні райони Поділля та на Галичині), “мед” (до середини ХХ ст. на Середній Наддніпрянщині, донині на Звенигородщині, Канівщині та Київському Поліссі), “заложення”, або “кармаш” (назви існують дотепер на Рівненському Поліссі), “одпуст” – на Підляшші. На Поліссі поширені також такі локальні назви: “Чосний” (“Воздвиження”), “Змітра” (“Дмитра”) тощо.

Важливим складником обрядодій осіннього циклу є поминальна традиційна обрядовість, яка об'єднує комплекс свят,

що мають різні локальні назви як самого свята, так і найменування ритуальної страви, серед яких найвідоміші – Дмитрова субота (осінні Діди, Дідівські суботи), (на Буковині – Дідівська днина, на Вінниччині – Пам'ятна; на Закарпатті Михайлівська субота мала назву *Задушна*). На Чернігівському та Рівненському Поліссі нами виявлена дихотомія поминальних дат – “діди”/“баби” (пісна п'ятниця/скоромна субота). Обов'язковою ритуальною стравою поминальних днів слугувала “кутя”, “сита”, “коливо”, або “канун”. Ці назви збереглися у більшості регіонів України, а “канун” – на Слобожанщині, південних районах Лівобережної України. На Поліссі поминальною стравою були великі *млинці*.

У процесі дослідження встановлено, що локальна варіативність збережена у назві обрядодії свята “Семена”, яка в окремих районах Полісся побутовувала до 30-х рр. ХХ ст. під назвою *женити лучника, женити свічку, женити каганця, женити комина*. Пов'язана вона була з прадавнім язичницьким обрядом *вшанування вогню*: на Поліссі у цей день у кожній хаті урочисто запалювали “посвіт”, “лучник”, “каганець”. На Житомирському Поліссі обряд *вшанування вогню* був відомий під назвою “одруження комина”; на Звенигородщині – “женити свічку”, або “женити каганця”; у центральних районах України влаштовували “свіччине весілля”. Номенклатура молодіжного дозвілля на день Семена мала такий синонімічний ряд: “вечорниці”, “досвітки”, “вечурки” (Лемківщина), “редути” (Поділля) та ін. Їх побутовування поширене на значній території України (центральні регіони, Полісся, Слобожанщина). Місцева варіантність була характерна і для територіальних локацій проведення обрядодій осіннього циклу. Зокрема, на Слобожанщині, у центральних регіонах України “закликали” долю на свято Катерини біля *воріт*, а на Вінниччині цей обряд виконували на *узліссі*.

5. Зафіксовано особливості трансформації календарних звичаїв та обрядів за радянської доби, з'ясовано чинники виникнен-

ня аналізованих процесів. Трансформація календарних звичаїв та обрядів у досліджувану добу відбувалася у досить складних історичних умовах. Цей період характеризується: голодоморами (1921–1923, 1932–1933, 1946–1947 рр.), відчуженням хлібороба від землі, від рідної мови, наступом на християнство та на релігійно-обрядову культуру й “атеїзацією” народу, а також війнами, економічними кризами, репресіями, політичними та ідеологічними утисками, уніфікацією і спрощенням реалій культури. Така деструктивна ситуація призвела до насильницької перерваності спадкоємності традицій українського народу та порушення природної еволюції його звичаєво-обрядової культури. У пам’яті не одного покоління утворилася своєрідна “біла пляма”. Негативними наслідками для розвитку суспільства було примусове відчуження релігії від сфери духовного життя народу. Дії влади (пропаганда войовничого атеїзму, адміністративні репресивні заходи) були спрямовані на безкомпромісну боротьбу з традиційною етнокультурою. На Західній Україні в цей період умови були дещо демократичнішими, проте також із негативними наслідками (насильницька асиміляція, стримування економічного розвитку регіону, репресії проти діячів національно-визвольного руху та ін.).

У 20–30-ті рр. XX ст. – зберігалася відносна цілісність традиційного обрядового комплексу: нові радянські обряди існували паралельно з традиційними, що й поступово призводило до нищення календарної обрядовості українців. Одночасно у суспільстві закладаються підвалини значних трансформацій у трудовій звичаєвості аграрного та скотарського спрямування, детермінованих змінами господарського укладу. У період Другої світової війни, під час окупації німецькими військами України, ситуація в обрядовій сфері та побуті дещо змінилася в напрямку підтримки релігійності, а відтак – і повернення до забутих традиційних цінностей. У післявоєнні 40–50-ті рр. XX ст. радянська влада частково відмовилася від політики то-

тального нищення церкви, відповідно послабився тиск на побутову сферу релігійності.

У 60-ті рр. XX ст. внаслідок продовження державою антирелігійної політики відбуваються подальші зміни у календарній традиційній культурі українців. Нові радянські свята й обряди стали зручним інструментом для політичної пропаганди й ідеології. Розпочата у 1960-х рр. “радянська” сільського господарства позначилася на зміщенні термінів аграрних робіт, приурочених у минулому до певних свят і присвяток. Зокрема, повністю виходять з ужитку громадські релігійні обрядодії аграрного та скотарського спрямування (хресний хід на поля, відправа спільного молебню).

Із розвитком індустріалізації, ліквідацією т. зв. “неперспективних” сіл в Україні прискорюється процес урбанізації, унаслідок якого збільшується частина населення, задіяна у промисловому виробництві. Відхід населення від традиційних занять і формування у молоді та представників середнього покоління нових ціннісних орієнтирів, пов’язаних із міським способом життя, призводить до зменшення кількості сільської людності – носія народних звичаїв і обрядів, а відтак – звуження традиційної обрядової сфери.

У середині 80-х рр. XX ст. у ході “перебудови” поступово відбувалася певна демократизація в СРСР: почали з’являтися матеріали про сталінські репресії, голодомори та ін.; керівництво країни відходить від політики контролю релігії та дозволяє свободу віросповідань.

Водночас комуністична влада у своїх цілях намагалася пристосувати традиційні свята і звичаї до соціалістичних. Однак це призвело до несумісних, контраверсійних смислових поєднань у календарних святах, до так званого “ідеологічного двовір’я”. Однак вижили і збереглися лише ті народні звичаї та обряди, які зуміли віднайти своє місце в системі церковного календаря. Звісно, звичаєво-обрядова традиція зазнала

певної модифікації, проте не зникла, а залишилася відомою для сучасності.

6. Обґрунтовано зв'язок українських календарних свят і обрядів осіннього циклу з етнічно-релігійними проблемами та визначено їхнє місце в соціокультурному розвитку України часів незалежності. З прийняттям закону “Про свободу совісті та релігійні організації” в Україні з'явилася правова основа для гармонізації стосунків між державою і церквою. Зросла роль останньої у формуванні суспільної свідомості (теле-, радіотрансляції богослужінь, круглі столи за участю духовенства, публічні виступи тощо). Ознаки “релігійного відродження” помітні на всій території України, особливо в західних її регіонах, де фіксуємо інтенсивніше повернення до відзначення релігійних свят та обрядів. Окрім дванадесятих свят, особливої популярності набули храмові свята та осінні вшанування пращурів (“Дмитра”, “Михайла”).

На сучасному етапі в незалежній Україні відсутня будь-яка дискримінація щодо вираження громадянами національних почуттів та релігійних переконань. Верховна Рада України в 1990 році проголосила офіційними державними релігійні свята *Різдво, Великдень і Трійцю*. У 2014 році згідно з Указом Президента України офіційним стало свято *Покрови* (День захисника України). Осінній цикл календарної обрядовості збагачується національними святами (*День Гідності та Свободи* (22 листопада), *День пам'яті жертв Голодоморів та політичних репресій* (щороку вшановується в четверту суботу листопада).

Зростає інтерес людей до своїх історичних коренів, а відтак – до релігії, народних свят і традицій. Виникла та поширилася також така форма святкової культури, як фестивалі народного мистецтва; до відтворення святкової обрядовості долучилися професійні етнологи, фольклористи, працівники культури, здійснюючи цілеспрямовану реконструкцію календарних звичаїв та сприяючи їх упровадженню.

Найбільше збережена етнічна та локальна специфіка відзначення традиційних свят у сільському соціумі та в сімейному колі (у родинах), де одночасно проживає кілька поколінь. Привертає увагу ряд архаїчних етнокультурних явищ, які на тлі трансформаційних процесів календарної звичаєво-обрядової культури все ще активно побутують на Рівненському Поліссі (зокрема, на початок ХХІ ст. відносно поширені в зазначеному регіоні поминальні мотиви в обрядовості символічного залучення померлих із родини до трапези). На більшості територій України спорадично фіксуємо обрядодії “запрошування дідів на вечерю”; побутує віра у присутність душі під час поминальної трапези, віра в істоту-посередника між двома світами (бджола, муха, пташка тощо).

Серед досліджених ритуалів передбачення долі найбільш поширеними у молодіжному середовищі є ворожіння напередодні свята *Андрія*, а магічні обрядодії із символічними записками-заклинаннями набули ознак трансформованого варіанта ворожіння з використанням листя різних плодових дерев. Це засвідчує ігровий інтерес, розважальний аспект магічних передбачень майбутнього молоддю. Прикладом локальних варіантів можуть бути на Рівненському Поліссі (Північна Рокитнянщина) бешкетування молоді та дотримання заборон на будь-яку роботу у присвяток дня *Михайлового Чуда*.

Сучасна трансформація традиційної календарної обрядовості зазнає помітного впливу релігійного чинника (активізовано процес заміни традиційних вербальних та предметних складників-символів християнськими). Наприкінці ХХ ст. стрімке збільшення протестантських релігійних організацій (християн віри євангельської, євангельських християн-баптистів та ін.) також істотно вплинуло на руйнування комплексу традиційної календарної культури.

Самобутня звичаєво-обрядова культура українців сьогодні змінюється під тиском глобалізації. Розтиражовані ЗМІ зразки

сучасної американізованої маскультури (*Halloween*, *день Валентина*, *вальпургієва ніч*), проникаючи в молодіжну субкультуру, витісняють національне, своєрідне як забобонне на культурне узбіччя.

Сучасне життя потребує дієвої програми заходів державного рівня, спрямованих на відродження та популяризацію морально-етичного складника народно-календарних свят, національних звичаїв і обрядів, що сприятимуть вихованню української молоді на кращих традиціях народу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

ДЖЕРЕЛА

Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України

Ф. 1: Етнографічна комісія ВУАН

1. Од. зб. 203. Котляревський І. Заметки о некоторых народных обычаях. – 27 арк.

2. Од. зб. 203. Маломуж Д. Магічні елементи в похоронному обряді на Звенигородщині, 1925 р. 27 арк.

3. Од. зб. 307. Запис Лабача М. Архів Львівського відділення Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського АН УРСР. – Оп. 2. 17 арк.

4. Од. зб. 621. Етнографічні та фольклорні матеріали з Полтавщини, записані студентами Пирятинського педтехнікуму у 1925–1927 рр. – Оп. 6. 167 арк.

5. Од. зб. 691. Народний календар с. Гушинець Калинівський район Вінницької обл. у записях І.П. Заверухи та О.П. Здихівського (1929 р.). 200 арк.

Ф. 1 (дод.): Етнографічна комісія ВУАН. Додаткові матеріали, передані з рукописного відділу Центральної наукової бібліотеки АН УРСР (1965, 1969, 1972, 1980 рр.)

6. Од. зб. 270. Зібрала Л. Шевченко. Етнографічні матеріали про парубоцькі громади, вечірки, весілля, родини, похорони, ігри тощо у селах Волинської, Чернігівської і Гомельської областей у 1925–1930 рр. Рукопис. 81 арк.

7. Од. зб. 316. Зап. С. Горобець у с. Жирківці у 1928 р. 6 арк.

8. Од. зб. 316. Зап. Т. Оришич у с. Питрівка, Кринківського району, Кремінчуцької округи у 1928 р. 19 арк.

9. Од. зб. 316. Зап. Невідомий збирач у с. Тернівка, Миколаївської області у 1928 р. 209 арк.

10. Од. зб. 316. Зап. С. Лук'яненко (місцевість невідома) у 1928 р. 72 арк.

11. Од. зб. 320. Зап. С. Штефан у с. Гашівка, Криворізької області, П'ятихатського району у 1928 р. 318 арк.

12. Од. зб. 320. Зап. С. Регледин у хут. Вовчий ліс, Хабненської округи у 1928р. 281 арк.

13. Од. зб. 320. Зап. І. Кальних у с. Кринички, Криничанського району, Дніпропетровської області у 1926 р. 2 арк.

14. Од. зб. 565. Матеріали до народного календаря. Запис без територіального прикріплення та дати. 79 арк.

Ф. 1-д: Етнографічна комісія ВУАН

15. Од. зб. 571. Народний календар. Осінній цикл. 262 арк.

Ф. 1-4: Етнографічна комісія ВУАН

16. Од. зб. 197. Іванов О. Причини до пізнання весільної та похоронної обрядовості. – 1930. 40 арк.

Ф. 1-5: Етнографічна комісія ВУАН

17. Од. зб. 403. Дмитрук Н. Матеріали з народного календаря, записані на Волині в 1923–1929 рр. Зошит 2, 3. – 139 + 102 арк. + 2 дод. арк. (1^а, 25^а).

18. Од. зб. 402. Дмитрук Н. Матеріали з народного календаря, зібрані на Коростенщині. 132 арк.

Ф. 14-5: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського. Експедиції.

19. Од. зб. 864. Стішова Н. Польові етнографічні матеріали до теми “Календарні свята осіннього циклу в звичаєво-обрядовій культурі українців”, записані у селах Північного Підляшся (1997). 34 арк.

20. Од. зб. 865. Стішова Н. Польові етнографічні матеріали до теми “Календарні свята осіннього циклу в звичаєво-обрядовій культурі українців”, записані у селах Донецької, Харківської, Київської та Запорізької обл. (2003, 2012). 38 арк.

21. Од. зб. 866. Стішова Н. Польові етнографічні матеріали до теми “Календарні свята осіннього циклу в звичаєво-обрядовій культурі українців”, записані у селах Рівненської, Львівської, Тернопільської обл. (2003, 2004). 37 арк.

Ф. 15-1: Фонд В. Кравченка

22. Од. зб. 47. Кравченко В. Щоденники. 259 арк.

Ф. 15-3: Фонд В. Кравченка

23. Од. зб. 153. Кравченко В. Матеріали про лучник. 12 арк.

Ф. 43: Фонд Н. Заглади

24. Од. зб. 166. Заглада Н. Матеріали з етнографічних досліджень в Чорнобильському районі на Поліссі в 1934 р. – Оп. 5. 93 арк.

Фонди Державного архіву Рівненської області (ДАРО)

Ф. 160: Особистий фонд Якуба Гофмана

25. Сод. зб. 45. Гофман Я. Анкеты о достопримечательностях природы и народных обычаях на Волини, собираемые для составления монографии Волинского воеводства и ответы на них / Начато и окончено 8 февраля 1933 г. – Оп.1. 16 л.

**Центральна наукова бібліотека ім. В. Вернадського НАН України.
Відділ рукописів**

Ф. 11 Фонд рукописного відділу

26. Од. зб. 22907. Матеріали родинної та календарної обрядовості. 9 арк.

ЛІТЕРАТУРА

27. Абетка християнської науки і обряду. – Івано-Франківськ : Вид-во Теологічної академії, 2002. – 339 с.

28. Абрамов И. По волинским захолустьям / И. Абрамов // Живая старина. – 1906. – Вып. 2.

29. Абрамов И. Черниговские малороссы. Быт и нравы населения Глуховского уезда Черниговской губ. / И. Абрамов // Живая старина. – 1905. – Вып. 1–2.

30. Агапкина Т.А. Осень / Т.А. Агапкина // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К (Круг) – П (Перепелка). – С. 568–570.

31. Агапкина Т. А. Семенов день / Т. А. Агапкина, О.В. Белова // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2009. – Т. 4 : П (Переправа через воду) – С (Сито). – С. 610–612.

32. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т. А. Агапкина. – М. : Индрик, 2002. – 816 с.

33. Аль-Ані А. Державна політика по впровадженню радянської обрядовості в Українській РСР / А. Аль-Ані, Н. Кузіна // Етнічна історія народів Європи : зб. наук. праць. – 2012. – № 38. – С. 40–44.

34. Андрієвський В. Звичаї і обряди українського народу / В. Андрієвський. – Краків : Поспішна, 1941. – 52 с.

35. Андрійчук М. Святкує трудове село / М. Андрійчук // Червоний прапор. – 1966. – 8 червня. – С. 3.

36. Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии / А. Ф. Анисимов. – Москва; Ленинград : Наука, 1967. – 164 с.

37. Анучин Д. Н. Сани, лады и кони, как принадлежности похоронного обряда / Д. Н. Анучин // Труды Московского археологического общества. Древности. – М., 1890. – Т. XIV. – С. 81 – 226.

38. Апанович О. Запорізьке козацтво після 1775 р. / О. Апанович // Неопалима купина. – 1995. – № 3–4. – С. 173.

39. Артюх Л. Звичаї українців в народному календарі / Л. Артюх. – К. : Балтія-Друк, 2014. – 224 с.

40. Артюх Л. Народне святкове харчування українців улітку і восени / Л. Артюх // Український світ. – 1995. – липень-грудень. – С. 39–41.

41. Астахова О. В. Свята та побут Слобожанщини : Альбом / О. В. Астахова, Т. М. Крупа, В. А. Сушко. – Харків : Колорит, 2004. – 125 с. : іл. (Серія “Українська колекція”).

42. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу : в 2 т. / А. Афанасьев. – СПб., 1865. – Т. 1.

43. Афанасьев-Чужбинский А. Поездка в Южную Россию / А. Афанасьев-Чужбинский. – СПб., 1863. – Ч. 1.

44. Афанасьев-Чужбинський О. Побут малоросійського селянина / О. Афанасьев-Чужбинський. – СПб., 1855. – 224 с.

45. Бабенко В. А. Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края / В.А. Бабенко. – Катеринослав, 1905. – 142 с.

46. Бабух В. Світло і тіні Буковинської переберії // Чернівці. – 20 січня 2006 р.

47. Багалій Д. І. Історія Слобідської України / Д. І. Багалій. – Х. : Дельта, 1993. – 256 с.
48. Базилевич Г. Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкаго уезда / Г. Базилевич // Этнографический сборник. – СПб., 1853. – Вып. 1. – 371 с.
49. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре : Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб. : Наука, 1993. – 253 с.
50. Балушок В.Г. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян / В. Г. Балушок. – Львів–Нью-Йорк : В-во М.П. Коць, 1998. – 215 с. : іл.
51. Балушок В. Г. Свята покровителів українських ремісничих цехів XV – поч. XVII ст. / В. Г. Балушок // Народна творчість та етнографія. – 1992. – № 4. – С. 36.
52. Балушок В. Г. Традиційні ініціації українців / В. Г. Балушок // Неопалима купина. – 1993. – № 3. – С. 121–127.
53. Баран В. Україна в умовах системної кризи (1946–1980-і рр.) / В. Баран, В. Даниленко. – К. : Альтернативи, 1999. – 304 с.
54. Барташук О.Ю. Процеси трансформації календарної звичаєвості українців Східного Поділля (20-ті рр. XX – початок XXI ст.) : дис. ...кандидата іст. наук : 07.00.05 / Барташук Олеся Юріївна. – К., 2011. – 239 с.
55. Бельский С. Деревня Ковали Житомирского уезда в мае 1909 / С. Бельский // Труды Общества исследователей Волыни. – 1910. – Т. 3. – С. 1–30.
56. Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начало XX века. Половозрастной аспект традиционной культуры / Т. А. Бернштам. – Ленинград: Наука, 1988. – 277 с.
57. Бескид Н.А. Карпатская древность / Н.А.Бескид. – Ужгород, 1928. – 160 с.
58. Бессонов П. Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта / П. Бессонов. Вып. 1. – М.: Типография Бахметева на Сretenке, 1871. – 175 с.
59. Белоусов Я. П. Праздники старые и новые / Я.П. Белоусов. – Алма-Ата, 1974–213 с.
60. Бовкун В. Нові звичаї, добрі традиції / В. Бовкун. – Одеса: Маяк, 1983. – 80 с.
61. Богатирьев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П. Г. Богатырев // Вопросы теории народного искусства. – М. : Искусство, 1971. – С. 167–296.

62. Богданович А. Е. Пережитки древнего мировоззрения у белорусов. Этнографический очерк / А. Е. Богданович. – Гродно, 1895.

63. Бойківщина : Історико-етнографічне дослідження / Під ред. Ю. Гошка. – К. : Наукова думка, 1983. – 304 с.

64. Болтарович З. Є. Народне лікування українців Карпат кінця XIX – початку XX ст. / З. Є. Болтарович. – К.: Наукова думка, 1980. – 120 с.

65. Болтарович З. Є. Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст. / З. Є. Болтарович / Акад. наук Української РСР, Держ. музей етнограф. та худ. пром. – К. : Наук. думка, 1976. – 140 с.

66. Бондаренко Г. Б. Від хлопчика до мужа ... / Г. Б. Бондаренко // Хроніка – 2000. Наш край. – 1993. – № 1–2 (3–4). – С. 247.

67. Бондаренко Г. Б. Земля на зиму закривається ... : Вересень: свята, обряди та традиції / Г. Б. Бондаренко // Людина і світ. – 1991. – № 8. – С. 13–14.

68. Бондаренко Г. Загощують у хату діди : Листопад : свята, обряди, традиції / Г. Б. Бондаренко // Людина і світ. – 1991. – № 10. – С. 29–30.

69. Бондаренко Г. Народна релігійність українців в умовах соціальних змін кінця XX – початку XXI століття / Г. Б. Бондаренко // Народна творчість та етнологія. – 2014. – № 3. – С. 21–29.

70. Бондаренко Г. Покрова стелить білу скатертину / Г. Б. Бондаренко // Людина і світ. – 1991. – № 9. – С. 18–19.

71. Бондаренко Г. Українська етнокультура в контексті глобалізаційних викликів / Г. Бондаренко ; [голов. ред. Г. Скрипник]. – К. : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2014. – 226 с. + 23 іл.

72. Бондарчук П. М. Греко-католики в Україні (середина 40-х – середина 60-х років) / П. М. Бондарчук // Історико-політичні студії. Збірник наукових праць. Серія Історичні науки. – 2016. – № 1(5). – С. 15–32.

73. Бондарчук П. М. Участь віруючих у богослужінні та відзначенні свят у радянській Україні у повоєнний період [Електронний ресурс] / П. М. Бондарчук. – Режим доступу : <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/85583/17-Bondarchuk.pdf?sequence=1>

74. Боплан Л. Описание Украины. Перевод с французького / Л. Боплан, СПб. : В Тип. Карла Крайя. – 1832. – 178 с.

75. Боржковський В. Парубоцтво какъ особая группа въ малорусскомъ сельскомъ обществѣ / В. Боржковський // Киевская Старина, 1887. – Т. VIII. – С. 767.

76. Борисенко В. Вересень: народний календар / В. Борисенко // Наука і суспільство. – 1991. – № 8. – С. 76–77.

77. Борисенко В. Грудень: народний календар / В. Борисенко // Наука і суспільство. – 1991. – № 11. – С. 74–75.

78. Борисенко В. Етнографічна експедиція на Полісся 1934 року / В. Борисенко // Родовід. – 1992. – № 3. – С. 31–35.

79. Борисенко В. Жовтень: народний календар / В. Борисенко // Наука і суспільство. – 1991. – № 9. – С. 74–75.

80. Борисенко В. Записи студентів Київського національного університету ім. Тараса Шевченка від свідків Голодомору / В. Борисенко // Українка в світі. Голод в Україні 1932–1933. Квартальник світової федерації українських жіночих організацій. – Торонто, 2003. – Ч. 1. (160). – Січень-березень. – С. 3–12.

81. Борисенко В.К. Культура повсякдення села Хижинці (1950–1960-і роки.) / В. К. Борисенко – К., 2014. – 143 с.

82. Борисенко В. К. Родильні звичаї та обряди / В. Борисенко // Поділля. Історико-етнографічне дослідження. – К. : Доля, 1994. – С. 211–217.

83. Борисенко В. К. Сімейна обрядовість українців ХХ – початку ХХІ століття / В. К. Борисенко : [голов. ред. Г.Скрипник]. – К. : НАН України, ІМФЕ, 2016. – 256 с. + 80 іл.

84. Борисенко В. К. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців / В. Борисенко. – К.: УНІСЕРВ, 2000. – 190 с.

85. Борисенко В. Культ предків в обрядах українців / В. Борисенко // Родовід. – 1991. – № 2. – С. 17–26.

86. Борисенко В. Листопад: народний календар / В. Борисенко // Наука і суспільство. – 1991. – № 10. – С. 62–63.

87. Борисенко В. Нариси з історії української етнології 1920–1930-х років / В. Борисенко. – К.: УНІСЕРВ, 2002. – 92 с.

88. Борисенко В. Повноліття / В. Борисенко // Наука і суспільство. – 1991. – № 2. – С. 30–31.

89. Борисенко В. Свята та обряди трудящих Києва / В. Борисенко. – К.: Наукова думка, 1982. – 228 с.

90. Борисенко В. Традиційна культура холмщаків і підляшан / В. Борисенко // Пам'ятки України. – 1995. – № 3. – С. 38.

91. Боряк Е. Традиционные знания, обряды и верования украинцев, связанные с ткачеством (середина ХІХ – начало ХХ в.) / Е. Боряк : автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Л., 1989. – 17 с.

92. Боряк О. Матеріали з історії народознавства в Україні: Каталог етнографічних програм (друга половина ХVІІІ–ХХ ст.) / О. Боряк. – К.: “Українознавство”. – 1994. – 121 с.

93. Боряк О. Україна : етнокультурна мозаїка / О. Боряк. – К.: Либідь, 2006. – 328 с.; іл.

94. Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939–1950) / Б. Боцюрків. – Львів: Видавництво УКУ, 2005. – 268 с.

95. Боцяновский В. Ф. Заговоры против болезней, разные поверья и приметы (с. Пески Житомирской губ.) / В. Ф. Боцяновский // Живая старина. – 1895. – Вып. 3–4.

96. Бражник І. Радянська святковість – дійова форма боротьби з релігійними пережитками / І. Бражник // НТЕ. – 1962. – № 3. – С. 25–34.

97. Бромлей Ю. Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры / Ю. Бромлей. – М.: Наука, 1987. – 558 с.

98. Булашев Г. О. Украинский народ в своих легендах, религиозных воззрениях и верованиях / Г. О. Булашев. – К.: Типография Императорского университета, 1909. – Вып. 1. – 515 с.

99. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях : космогонічні народні погляди та вірування / Г. Булашев. – К.: Довіра, 1992. – 416 с.

100. Бурдо Н.Б. Сакральний світ трипільської цивілізації / Н. Б. Бурдо. – К.: Наш час, 2008. – 296 с.

101. Валодзіна Т. В. “Ядраное жыта гаспадара кліча ...”: календарны год у абрадах і звычаях / Т. В. Валодзіна, Т. І. Кухаронак. – Мінск: Беларуская навука, 2015. – 358 с.

102. Васильчук В. Поселення німців колоністів на Півдні України наприкінці XVIII–початку XIX ст. / В. Васильчук // Етнічна історія народів Європи. – К., 2001. – Вип. 12. – С. 37–41.

103. Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Велецкая. – М.: Наука, 1978. – 239 с.

104. Верещагин Г. О народных средствах врачевания / Г. Верещагин // Этнографическое обозрение. – Кн. 38. – 1898. – № 3.

105. Весілля: у 2-х кн. / Упор. Шубравська М. М. (тексти, примітки), Правдюк О. А. (нотний матеріал). – К., 1970. – Кн. 1. – 454 с.; Кн. 2. – 480 с., ноти.

106. Ветухов А. В. Из этнографический материалов по Харьковской губ. / А. В. Ветухов. – Харьков, 1905.

107. Винниченко І. Українці Берестейщини, Підляшшя й Холмщини в першій половині XX століття. Хроніка подій / І. Винниченко. – К.: ВАТ Книжкова друкарня наукової книги, 1997. – 288 с.

108. Виноградська Г. Календарні звичаї та обряди на Опіллі (аналіз окремих фрагментів) / Г. Виноградська // Народознавчі зошити. – 2007. – Зош. 3–4. – С. 282–286.

109. Вишенский И. Сочинения / И. Вишенский. – М.–Л. : Изд-во Акад. наук СРСР, 1955. – 372 с.

110. Відейко М. Ю. Україна : від Трипілля до антив / М. Ю. Відейко. – К. : КВІЦ, 2008. – 280 с.

111. Влад М. Стрітіння : Книга гуцульських звичаїв і вірувань / М. Влад. – К. : Український письменник, 1992. – 223 с.

112. Вовк Ф. Чубинский П. П. Отрывки изъ личныхъ воспоминаний / Ф. Вовк // Украинская жизнь. – М., 1914. – № 1.

113. Вовк Хв. Студії з української етнології та антропології / Хв. Вовк. – К.: Мистецтво, 1995. – 336 с.

114. Вовк Хв. “Український народ в його минулому і сучасному” / Хв. Вовк. – СПб., 1916. – Т. 2.

115. Вовк Хв. Шлюбні ритуали на Україні / Хв. Вовк. – Прага, 1929.

116. Возняк М. Народний календар із Овруччини 50-х рр. XIX ст. в записі Михайла Пйотровського / М. Возняк // Древляни: зб. стат. і матер. з історії та культури Поліського краю. – Львів: Ін-т народозн. НАН України, 1996. – Вип. I. – С. 291–335.

117. Войтович В. Українська міфологія / В. Войтович. – К. : Либідь, 2002. – 664 с.

118. Волицька І. Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця XIX – поч. XX ст. / І. Волицька. – К. : Наукова думка. 1992. – 140 с.

119. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / О. Воропай. – К. : АВІПТ “Оберіг”, 1991. – Т. I–II.

120. Врядий В. Тип заговора и народные воззрения на змея в Могилевской и Херсонской губ. / В. Врядий // Живая старина, 1898. – Вып. 2.

121. Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры. По материалам родильной обрядовости украинцев / Н. К. Гаврилюк // АН УССР, Ин-т искусствовед., фолькл. и этнограф. им. М. Т. Рильского – К. : Наук. думка, 1981. – 279 с. : ил.

122. Гаєвська Т. І. Народна обрядовість в Незалежній Україні : дис... канд. іст. наук : 17.00.01 / Гаєвська Тетяна Іллівна. – К., 2006. – 189 с.

123. Гаєвська Т. І. “Червоний календар” радянської України (1919–1991 рр.) та незалежної України / Т. І. Гаєвська // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури : [зб. наук. праць; вип. XXVIII]. – Київ : Міленіум, 2012. – С. 137–145.

124. Галайчук В. Демонологія Кременеччини / В. Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія історичні науки, 2012. – Вип. 47. – С. 193–235.

125. Галька І. Народні звичаї і обряди з околиць над Збручем, описані Ігнатієм Гальком / І. Галька. – Львів : Тип. Ставропіг. Ін-та, 1860 (обкл. 1861). – Ч. 1. – 144 с. ; 1862. – Ч. 2. – 57 с.

126. Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. / Н. Гальковский / Зап. Московск. археол. инст. – Т. II. – М., 1913; Харків. – 1916. – Т. I.

127. Ганцкая О. Беларусы : Историко-этнографический очерк традиционной культуры / О. Ганцкая, Р. Григорьева. – М. : Наука, 1992. – 138 с.

128. Ганцкая О. Польская семья / О. Ганцкая. – М. : Наука, 1986. – 176 с.

129. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. Геннеп. – М. : Издательск. фирма “Восточная литература” РАН, 1999. – 198 с.

130. Георшева И. Българска народна митология / И. Георшева. – София, 1983. – С. 27.

131. Гизиель И. Синопись или краткое описание от различных летописцев, о начале славянского народа, о первых киевских князях, и о житии Св. ... князя Владимира ... / И. Гизиель. – СПб. : Изд. при Имп. акад. наук, 1674. – 124 с.

132. Гимбутас М. Славяне: Сыны Перуна / М. Гимбутас / [Пер. с англ. Ф.С.Капици]. – М. : ЗАО Центрополиграф, 2007. – 216 с.

133. Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі / В. Гнатюк. Етногр. зб., вид. Наукове товариство ім. Шевченка. – Львів, 1897. – Т. 3.

134. Гнатюк В. Нарис української міфології / В. Гнатюк. – Львів : Місіонер, 2000. – 263 с.

135. Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. XXXI–XXXII. – С. 131–424.

136. Говірка села Машеве Чорнобильського району. Частина 1 : Тексти / [Уклад.: Ю.І. Бідношия та ін.] – К. : Довіра, 2003. – 455 с.

137. Говірка села Машеве Чорнобильського району. Частина 4 : Матеріали до Поліського етнолінгвістичного атласу / [Уклад.: Ю. І. Бідношия та ін.] – К. : Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій, 2005. – 704 с.

138. Головацький Я. Карпатська Русь. Географическо-статистические и историческо-этнографические очерки Галичины, Северо-во-

сточной Угрии и Буковины / Яков Головацкий // Славянский сборник, 1875. – 266 с.

139. Головацький Я. Подорож по Галицькій та Угорській Русі, описана в листах до приятеля у Л. / Я. Головацький // Подорожі в Українські Карпати : зб. / [упоряд. і вступ. ст. М. А. Вальо]. – Львів : Каменяр, 1993. – С. 22–101.

140. Горленко В. Історія української етнографії / В. Горленко, Р. Кирчів. – К. : ПоліграфКонсалтинг, 2005. – 400 с.

141. Горобець Г. І. Народні свята сьогодні / Г. І. Горобець. – К. : Знання, 1964. – 32 с.

142. Гоцалюк А. А. Традиції та новації в різдвяно-новорічній обрядовості українців Карпатського регіону (друга половина ХХ – початок ХХІ ст.) : автореф. дис. ... канд. іст. наук : спец. 17.00.01 “Теорія та історія культури” / А. А. Гоцалюк. – К., 2007. – 20 с.

143. Гримич М. Типологія етнічних процесів / М. Гримич // Етнічна історія народів Європи. : зб. наук. пр. – К. : Видавн. центр. “Київський ун-т”, 1999. – С.15–19.

144. Гринченко Б. Этнографические материалы / Б. Гринченко. – Т. I – III. – 1895–1899.

145. Гринченко Б. Из уст народа: Малорусские рассказы, сказки и пр. / Б. Гринченко. – Чернигов. – 1900. – 480 с.

146. Гринченко Б. Литература украинского фольклора / Б. Гринченко. – Чернигов, 1901.

147. Грица С. Й. Мелос української народної епіки / С. Й. Грица. – К., 2015. – 344 с.

148. Грица С. Й. Трансмісія фольклорної традиції: Етномузикологічні розвідки / С. Й. Грица / Нац. акад. наук України, Ін-т мистецтвозн., фольклорист. та етнолог. ім. М.Т. Рильського. – К.–Тернопіль : Астон, 2002. – 236 с. : ноти.

149. Громова Н. О. Різдвяно-новорічна обрядовість українців Бойківщини (кінець ХХ – початок ХХІ ст.) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.05 “етнологія” / Наталія Олександрівна Громова. – К., 2007. – 20 с.

150. Громова Н. Радянська історіографія календарної обрядовості українців / Н. Громова // Етнічна історія народів Європи. – К., 2010. – Вип. 32. – С. 133–141.

151. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні / М. Грушевський / Ред. П. К. Вовк. – К.: Освіта, 1992. –192 с.

152. Грушевський М. С. Історія української літератури : в 6. т., 9 кн. / М. С. Грушевський ; [упоряди. В. В. Яременко ; автор передмови П. П. Кононенко ; приміт. Л. Ф. Дунаєвської]. – Т. 1. – К. : Либідь, 1993. – 392 с.

153. [Гумилевский] Филарет. Историко-статистическое описание Черниговской епархии / Ф. Гумилевский. – Кн. 6 : Уезды : Новгород-Северский, Сосницкий, Городницкий, Конотопский и Борзенский. – Чернигов : Зем. тип., 1874. – 542 с. [4].

154. Гура А.В. Пчела как Богородица в народной традиции славян / А. В. Гура // Живая старина. – 2001. – № 1. – С. 16–19.

155. Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження / [Під ред. Ю. Гошка]. – К. : Наукова думка, 1987. – 470 с.

156. Давидюк В. Етнологічний нарис Волині (за матеріалами експедицій Полісько-Волинського народознавчого центру “Волиняна – 2003”) / В. Давидюк. – Луцьк: Інститут культурної антропології, 2005. – 70 с.

157. Давидюк В. Календарна обрядовість Західного Полісся / В. Давидюк // Фольклористичні зошити. – Рівне: Волинські обереги, 2001. – Вип. 4. – С. 29–72.

158. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору / В. Давидюк. – Львів, 1997. – С. 116–117.

159. Даль В. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа: Материалы по русской демонологии / В. О. Даль. – СПб. : Изд-во “Литера”, 1996. – 480 с.

160. Дванадцятые праздники. – М., 1990. – 26 с.

161. Демченко І. Українське весілля / І. Демченко. – Одеса, 1908. – 128 с.

162. Дикарів М. Народний календар Валуйського повіту / М. Дикарів // Матеріали до української етнології. – Т. VI. – 1905.

163. Дикарев М. Збірки сільської молоді на Україні / М. Дикарев // Матеріали до української етнології. – 1918. – Т. XVIII. – 189 с.

164. Дмитренко М. Народні повір'я / М. Дмитренко. – К., 1994. – 68 с.

165. Дні та місяці українського селянина / Михайло Максимович; [пер. з рос., вступна стаття В. Гнатюка]. – К. : Обереги, 2002. – 189 с.

166. Добровольский В. Н. Развитие в верованиях и обычаях белорусов и великорусов Смоленской губ. / В. Н. Добровольский // Живая старина. – 1903. – Вып. 4.

167. Довнар-Запольський М. Сборник этнографических материалов собранных М. Довнар-Запольским / М. Довнар-Запольський //

Университетские известия. – К., 1896. – № 2. – С.1–48; К., 1896. – № 4. – С. 49–96; К., 1896. – № 6. – С. 97–128.

168. Доленга-Ходаковський З. Українські народні пісні у записах Зоріана Доленги-Ходаковського з Галичини, Волині, Поділля, Придніпровщини, Полісся / З. Доленга-Ходаковський / [Упоряд. О. І. Дей]. – К. : Наукова думка, 1974. – 781 с.

169. Доманицький В. Народний календар у Ровенським повіті Волинської губернії / В. Доманицький // Матеріали до української етнології. – Т. XV. – Львів, 1912. – С. 62–89.

170. Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы / Свод М. Драгоманова. – К. : Изд. Юго-западного отдела Импер. Русского географ. общества, 1876. – Т. XXV.

171. Дровозюк С. І. Питання національно-культурного та духовного життя українського селянства 20–30-х рр. XX ст. в сучасній історіографії / С. І. Дровозюк // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету ім. М. Коцюбинського : зб. наук. праць / [за заг. ред. проф. П. С. Григорука]. – Вінниця, 2001. – Вип. 5. – С. 236–242. – (Серія : Історія). – С. 239–240.

172. Дублянський А. Українські святи / А. Дублянський. – Мюнхен: Б. в., 1962. – 100 с.

173. Думы и песни исполняемые кобзарем Остапом Вересаем и записанные П.П. Чубинским и А.А. Русовым / Записки Юго-Западного отдела императорского русского географического общества за 1873 г. – К. – 1874. – Т. I.

174. Енциклопедія українознавства. Загальна частина (ЕУ–І). – Мюнхен – Нью-Йорк : Віпол. : В 2-х т. – Т. I. – 1949. – 400 с.

175. Еремін І. П. Літературне насліддя Кирила Туровського / І. П. Еремін // Труды отдела древнерусских летописей. – 1955. – Т. 11; 1956. – Т. 12; 1957. – Т. 13; 1958. – Т. 15.

176. Етнічна та етнокультурна історія України : у 3 т. – К., 2011. – Т. 2. – 528 с.

177. Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т.6. Календарна обрядовість / [голов. ред.. Г.Скрипник] ; НАН України. – К. : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, 2016. – 400 с.

178. Етнографічні писання Костомарова. Репринтне видання / НАН України. ІМФЕ ім. М.Т.Рильського. [Відп. ред. Г.А.Скрипник]. – К. : Вид-во ІМФЕ НАН України, 2006. – 352 с.

179. Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч.1 Описание внешнего и внутреннего быта / П. С. Ефименко // Труды этнографического отделения Императорского общества любителей естествознания, антропологи и этнографии при Московском университете. – Кн. 5. – Вып. 1–2. – М., 1877. – С.132.
180. Євтух В. Зберігаючи українську самобутність: монографія / В.Б. Євтух, Є.Є. Камінський, О.О. Ковальчук, В.П. Трошинський. — Київ: ІНТЕЛ, 1992. – 100 с.
181. Єленський В. Є. Державно-церковні взаємини на Україні (1917–1990) / В. Є. Єленський. – К., 1991. – 72 с.
182. Жайворнок В. Українська етнолінгвістика. Нариси / В. Жайворнок. – К. : Довіра, 2007. – 261 с.
183. Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Русі / Ю. Жаткович // Етнографічний збірник. – Львів, 1986. – Т. 2.
184. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Старобельский уезд. Очерки по этнографии края / [Под ред. В.В.Иванова]. Т. I. – Харьков : Изд. Губ. Стат. Комитета, 1898. – Т. I. – 1012 с.
185. Жиленко І. В. Синопис Київський. Лаврський альманах / [Ред. рада: В. М. Колпакова (відп. ред.) та ін.]. – К. : ВІПОЛ, – Спецвип. 2 : Синопис Київський / І. В. Жиленко. – 2002. – 194 с.
186. Жмуд Н. В. Діалоги “свого-чужого” у сучасній календарній обрядовості українців східного Поділля (За польовими студіями) / Н. В. Жмуд // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія : Історія. Збірник наукових праць. – 2015. – Вип. 23. – С. 209–214.
187. Забылин М. Русский народ: его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / М. Забылин : В 4-х ч. – М. : Автор, 1992. – 616 с.
188. Заглада Н. Из звіту етнографічної експедиції 1934 року / [Упоряд., прим., “Остання експедиція Ніни Заглади. Замість післямови” М. Глушка] / Н. Заглада // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Львів, 2001. – Т. CCXLII : Праці Секції етнографії і фольклористики. – С. 443–505.
189. Залеський А. Книга про сімейний побут і звичаї / А. Залеський // Народна творчість та етнографія. – 1967. – № 6. – С. 91.
190. Записки Юго-Западного отдела императорского Русского географического общества. – К., 1875. – Т. II [за 1874 г.].
191. Здоровега Н. Нариси народної весільної обрядовості на Україні / Н. Здоровега. – К. : Наукова думка, 1974. – 158 с.

192. Зеленин Д. Восточнославянская этнография / Д. Зеленин. – М. : Наука, 1991. – 507 с.

193. Зеленин Д. К. Обыденные полотенца и обыденные храмы / Д. К. Зеленин // Живая старина. – 1921. – Вып. 1.

194. Зеленчук В.С. Антропоморфные образы в обрядах плодородия у восточнороманских народов (XIX – начало XX в.) / В. С. Зеленчук, Ю. В. Попович // Балканские исследования: Проблемы истории и культуры. – М. : Наука, 1976. – С. 195–201.

195. Зелинский А. Н. Конструктивные принципы древнерусского календаря / А. Н. Зелинский // Контекст. – М., 1978. – Схема 1.

196. Зимова обрядова поезія трудового року / [Упоряд. О. І. Дей (тексти), А. І. Гуменюк (мелодії). Відп. ред. М. Т. Рильський]. – К. : Наукова думка, 1965. – 804 с.

197. Знойко О.П. Міфи Київської землі та події стародавні / О. П. Знойко. – К. : Молодь, 1989. – 304 с.

198. Зубарь В. Обряды и верования древнего населения Украины / В. Зубарь. – К.: Наукова думка, 1990. – 136 с.

199. Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тиждні і до рокових свят (зап. у Мшанці, Староміського повіту і по сусідніх селах) / М. Зубрицький // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. III. – С. 33–60.

200. Зюбровський А. Визначення часових параметрів традиційного хлібопечення українців у кінці XIX – в першій половині XX ст. / А. Зюбровський // Народознавчі зошити. – № 1 (121), 2015. – С. 106–112.

201. Зяблюк Н. С. Вечорниці / Н. С. Зяблюк // Радянська школа. – 1989. – № 2. – С. 75.

202. Іваницький А. І. Обрядовий музичний фольклор Середньої Наддніпрянщини. Жанрово-регіональна антологія / А. І. Іваницький. – Вінниця: Нова Книга, 2015. – 536 с.

203. Іваницький А. І. Польові зошити. Фольклористичні розвідки. Рецензії / А. І. Іваницький. – Вінниця: Нова Книга, 2014. – 356 с.

204. Іваницький А. І. Український обрядовий фольклор західних земель / А. І. Іваницький. – Вінниця: Нова Книга, 2012. – 624 с.

205. Иванова В. Ю. Обрядовый огонь / В. Ю. Иванова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. – М.: Наука, 1983. – С. 202–213.

206. Иванов В. В. К реконструкции Макоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Балто-славянские исследования 1982. – М, 1983. – С. 195–196.

207. Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии / П. В. Иванов // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Т. 17. – Харьков : Печатное Дело, 1907. – 216 с.

208. Иванов П. Дни недели (К малорусской этнографии) / П. Иванов. – Харьков, 1905.

209. Иванов П. Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате / П. Иванов // Харьковский сборник. – Харьков, 1889. – Вып. 3. – С. 35–66.

210. Ильинский Г. Из истории древне-славянских языческих верований / Г. Ильинский / [Изд. Общ. археол., ист. и этногр.]. – Казань : Казанск. унив., 1929. – Т. 34. – Вып. 3–4.

211. Інгульський І. Піонерія й масові сільськогосподарські компанії / І. Інгульський. – Х. : Держвидав України, 1930. – 61[3] с.

212. Інжієвський, Ю. Ф. Православні свята [Текст] / Ю. Ф. Інжієвський, В. М. Рябіков. – 2-е вид. – К. : Політвидав України, 1986. – 80 с.

213. Історія релігії в Україні: у 10 т. / [Редкол. : А. Колодний (голова) та ін.] – К. : Укр. Центр духовн. культури, 1996–1998. – Т. 1 : Дохристиянські вірування; Прийняття християнства / [За ред. Б. Лобовика.] – К., 1996. – 384 с.

214. Кагаров Е. Г. О значении некоторых русских и украинских народных обычаев / Е. Г. Кагаров. / [Изв. II отд. Укр. акад. наук]. – К., 1918. – Т. 23. – Кн. 2.

215. Кагаров Е. Г. Религия древних славян / Е. Г. Кагаров. – М.: Практические знания, 1918. – 73 с.

216. Кайндль, Раймунд Фрідріх. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази [Текст] / Р. Ф. Кайндль / [пер. з нім. З. Ф. Пенюк ; післямова О.М.Масан]. – Чернівці : Молодий буковинець, 2000. – 208 с. : іл.

217. Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу. Збірка наукових праць / Матеріали міжнародної наукової конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса: КП ОМД, 2011. – 383 с.

218. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. (конец XIX – начало XX вв.) : Летне-осенние праздники / [Отв. Ред. С. А. Токарев] ; АН СССР : Институт этнографии им. Миклухо-Маклая. – М. : Наука, 1978. – 293 с.

219. Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии. Годовой цикл. – М. : Наука, 1993. – 448 с.

220. Калинин И.П. Церковно-народный месяцеслов на Руси / И. П. Калинин // Записки РГО по отделению этнографии. – СПб., 1877. – Т. 7.

221. Камінський В. Свято Купала на Волинському Поліссі / В. Камінський // Етнографічний вісник. – К. : Друкарня Української академії наук, 1927. – Кн. 4. – С. 11–23.

222. Кампарс П.П. Советская гражданская обрядность / П. П. Кампарс, Н. М. Закович. – М.: Мысль, 1967. – 255 с.

223. Карабович К. Народні вірування / К. Карабович // Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження. – К. : Родовід, 1997. – С. 316–321.

224. Катрій Юліан Свято Покрови Пресвятої Богородиці / Ю. Катрій // Народна творчість та етнографія. – 1997. – № 5–6. – С. 54–57.

225. Келембетова В. Побут і релігійні пережитки: етнографічно-соціологічне дослідження / В. Келембетова. – К. : Наук. думка, 1974. – 191 с.

226. Келембетова В. Про релігійні пережитки в побуті та боротьбу з ними / В. Келембетова // Народна творчість та етнографія. – 1961. – № 4. – С. 32.

227. Кепка В. Республіканський семінар обговорює питання сучасних народних свят і звичаїв / В. Кепка // Народна творчість та етнографія. – 1962. – № 1. – С. 148–149.

228. Києво-Печерський Патерик. Вступ. Текст. Примітки. – К. : Час, 1991. – 278 с.

229. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні / С. Килимник. – Вінніпег–Торонто: Український Національний Видавничий Комітет, 1963. – Т. V. Осінній цикл. – 288 с.

230. Кирилюк В. М. Практичні аспекти формування національної самосвідомості підростаючого покоління засобами фольклорного мистецтва / В. М. Кирилюк // Наукові записки Ніжинський державний університет ім. М. Гоголя. Психолого-педагогічні науки. – 2014. – № 4. – С. 86–90.

231. Кирчів Р. Етнографічно-фольклористична діяльність “Руської трійці” / Р. Кирчів / [Видання друге, поправлене і доповнене]. – Львів, 2011. – 424 с.

232. Кирчів Р. Із фольклорних регіонів України / Р. Кирчів. – Львів : Ін-т народознавства НАН України, 2002. – 352 с.

233. Кирчів Р. Усна народна словесність гуцулів / Р. Кирчів // Із фольклорних регіонів України : нариси й статті ; НАН України ; Інститут народознавства. – Л. : [б. в.], 2002. – 350 с.

234. Кислашко О.П. Православні свята та народні звичаї / О. П. Кислашко, Я. О. Кислашко. – К. : Грамота, 2003. – 152 с.

235. Кісь О. Українська сільська молодь у дзеркалі гендерних відмінностей. – 2001. – [Електронний ресурс] / О. Кісь. – Режим доступу : <http://www.ji.lviv.ua/n24texts/kis-oksana.htm>.

236. Кметь І. Ф. Образ Божої Матері у фольклорі: українська апокрифічна традиція: дис. ... канд. філол. наук : 10.01.07 “етнологія” / Ірина Федорівна Кметь; Львівський національний ун-т ім. Івана Франка. – Л., 2009.

237. Ковальчук Н.А. Календарні звичаї та обряди Рівненського Полісся: локальна специфіка та трансформації (XX – початок XXI ст.) : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.05 “етнологія” / Ковальчук Надія Анатоліївна. – К., 2008. – 268 с.

238. Ковальчук Н. Обрядове дійство в контексті сучасних інтеграційних процесів (за матеріалами традиційної календарної обрядовості) / Н. Ковальчук // Матеріали до української етнології. Щорічник. Збірник наукових праць / [голов. ред. Г.А.Скрипник]. – К. : ІМФЕ ім. М.Т.Рильського НАН України, 2011. – Вип. 10(13). – 388 с. – С. 212–219.

239. Ковальчук Н. Обрядовість осіннього циклу на Рівненському Поліссі / Н. Ковальчук // Народна творчість та етнографія. – 2006. – № 5.

240. Кожолянюк Г. Духовна культура українців Буковини / Г. К. Кожолянюк ; Науково-дослідний інститут українознавства Міністерства освіти і науки України, Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, Буковинське етнографічне товариство. – Чернівці : “Прут”, 2007. – 403 с.

241. Кожолянюк Г. К. Етнографія Буковини : В 3 т. / Г. К. Кожолянюк. – Чернівці : Золоті литаври, 1999. – Т. 1. – 384 с. ; 2001. – Т. 2. – 424 с. ; 2004. – Т. 3. – 392 с., іл.

242. Кожолянюк О. Вересневі народні свята на Буковині / О. Кожолянюк // Народознавчі зошити. – 2015. – № 1. – С. 121–126.

243. Кожолянюк О. Г. Календарні зимові свята та обряди українців Буковини: автореф. дис. ... канд. іст. наук : спец. 07.00.05 “етнологія” / Кожолянюк Олександр Георгійович. – Івано-Франківськ, 2005. – 19 с.

244. Кожолянюк О.Г. Календарні свята та обряди українців Буковини: семантика і символіка: автореф. дис. ... док. іст. наук : 07.00.05 “етнологія” / Кожолянюк Олександр Георгійович. – Львів, 2015. – 36 с.

245. Колесса Ф. М. Фольклористичні праці / Ф. М. Колесса // Колесса Ф.М. Твори. – К. : Наук. думка, 1970. – Т. III. – 412 с.

246. Коломийченко Ф. Сільські забави в Чернігівщині / Ф. Коломийченко // Матеріали до української етнології. – Львів, 1918. – Т. 18.

247. Коломийчук О. Ю. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди бойків у другій половині XIX – на початку ХХІ ст. : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.05 “етнологія” / Коломийчук Олександр Юрійович. – Івано-Франківськ, 2015. – 299 с.

248. Конобродська В. Поліський поховальний і поминальні обряди / В. Конобродська. – Т. 1. – Етнолінгвістичні студії. – Житомир : “Полісся”, 2007. – 356 с.

249. Конопка В. Осінній період – завершальний цикл народного хліборобського календаря (на матеріалах із Північно-Західного історико-етнографічного регіону України) / В. Конопка // Народознавчі зошити. – № 6 (114). – 2013. – С. 999–1004.

250. Конституція України. – К., 1996. – С. 4.

251. Копержинський К. Календар народньої обрядовості новорічного циклу / К. Копержинський // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1929. – Вип. 3. – С. 14–97.

252. Копержинський К. Обжинки: обряди збору врожаю у слов'янських народів нової доби розвитку / К. Копержинського. – Одеса, 1926. – 60 с.

253. Коринфський А. А. Народная Русь: Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа / А. А. Коринфський. – М., 1901. – 733 с.

254. Коробка Н. Восточная Волянь / Н. Коробка // Живая старина. – СПб., 1895. – Вып. 1. – С. 28–45.

255. Короткая З. Богородичные праздники / З. Короткая. – М., 1978.

256. Косташук В. Парубоцька громада в селі Тулові на Покуття, в Галичині / В. Косташук // Побут. – 1929. – Ч. 4–5. – С. 23.

257. Костомаров М. Слов'янська міфологія / М. Костомаров. – К., 1847. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія / Упоряд., приміт. І. П. Бетко, А. М. Полотай; вступна ст. М. Т. Яценка. – К.: Либідь, 1994. – 384 с.

258. Косуха П. И. Наши праздники и обряды / П. И. Косуха. – Киев : Знание УССР, 1987. – 47 с.

259. Кравець О. М. Сімейний побут і звичаї українського народу: історико-етнографічний нарис / О. М. Кравець. – К.: Наукова думка, 1966. – 167 с.

260. Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / В. Кравченко. – К. : ІМФЕ НАН України, 2009. – Т. 2. – 640 с.

261. Кравченко В. З побуту й обрядів північно-західної України / В. Кравченко. – Житомир, 1928. – Т. 1.

262. Красиков М.М. Праздник “Чудо архистратига Михаила” в мифопоэтических представлениях украинцев / М. М. Красиков // Мифология и религия в системе культуры этноса : материалы Вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. – С.Пб. : Издательство Министерства культуры РФ, РЭМ, 2003. – С. 91–93.

263. Краснянська Н. Традиційна рослинна символіка українських свят осені та початку зими / Н. Краснянська, Н. Громова // Етнічна історія народів Європи. Збірник наукових праць. – К., 2012. – Вип. 38. – С. 45–48.

264. Кривчик Г. Запровадження нових свят і обрядів в українському селі в 1960–1980-і роки: здобутки та перекирування / Г. Кривчик, О. Щербакова, Ю. Яворська // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського : зб. наук. пр. – Серія : Історія. – Вінниця, 2003. – Вип. VI. – С. 86–93.

265. Кримський Аг. Звиногородщина з погляду етнографічного та діалектологічного / Аг. Кримський. – К., 1928. – Ч. I. – С. 193–194.

266. Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2003. – 240 с.

267. Кримський С.Б. Історія та метаісторія. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К. : ПАРАПАН, 2008. – 717 с.

268. Кувеньова О.Ф. Свята колгоспної України / О.Ф. Кувеньова. – К. : Товариство “Знання”, 1963. – 40 с.

269. Кузеля З. Вірування українського народу / З. Кузеля. – К., 1908.

270. Кузеля З. Осінній цикл календарних обрядів / З. Кузеля / Енциклопедія українознавства. Загальна частина. – К., 1994. – С. 238–239.

271. Кулиш П. Записки о Южной Руси / П. Кулиш. – Т. 1. – СПб., 1956. – 324 с.

272. Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине / Г. Купчанко / Записки Юго-Западного отдела императорского русского Географического общества за 1874. – К., 1875. – Т. II. – 616 с.

273. Курочкин А. В. Растительная символика календарной обрядности украинцев / А. В. Курочкин // Обряды и обрядный фольклор. – М. : Наука, 1982. – С. 138–163.

274. Курочкін О. В. Маски тварин у поховальних іграх українців / О. В. Курочкін // Родовід. – 1992. – № 4. – С. 32–38.

275. Курочкін О. В. Новорічні свята українців: Традиції і сучасність / О. В. Курочкін / АН УРСР, ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. – К. : Наук. думка, 1978. – 191 с., іл.

276. Курочкін О. В. Причинки до обрядовості осінньо-зимового циклу на теренах Чорнобильщини / О. В. Курочкін // Полісся України : зб. наук. пр. – Львів : Ін-т народознавства НАН України, 1997. – Вип. І : Київське Полісся, 1994. – С. 330–339.

277. Курочкін О. В. Радянська спадщина у сучасних календарних святах України / О. В. Курочкін // Календарна обрядовість в життєдіяльності етносу : зб. наукових праць. / Матеріали міжнародної наукової конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса : КП “Одеська міська друкарня”, 2011. – С. 213–222.

278. Курочкін О. В. Святковий рік українців (від давнини до сучасності) / О. В. Курочкін. – Біла Церква : Видавець Олександр Пшонківський. – 2014. – 385 с.

279. Курочкін О. В. Українські новорічні традиції (проблеми реконструкції, ритуалу й світогляду) : дис. ... док. істор. наук : 07.00.05 “етнологія” / Олександр Володимирович Курочкін. – К., 1994. – 432 с. : іл., карти.

280. Курочкін О. В. Українці в сім’ї європейській: звичаї, обряди, свята / О. В. Курочкін. – К. : Бібліотека українця, 2004. – 248 с.: іл.

281. Кутельмах К. Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків / К. Кутельмах // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. – Вип. 2: Овруччина. 1995. – С. 191–210.

282. Кутельмах К. Календарна обрядовість як етногенетичне джерело / К. Кутельмах // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат : у 4 т. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2006. – Т. 2 : Етнологія та мистецтвознавство. – С. 473–557.

283. Кутельмах К. М. Календарна обрядовість / К. М. Кутельмах // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 286–302.

284. Кутельмах К. М. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків / К. М. Кутельмах // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів: Ін-т народознавства НАН України, 1997. – Вип. І. Київське Полісся. – 1994. – С. 172–203.

285. Кучерепа М. Волинське українське об'єднання (1931–1939 рр.) : монографія / М. Кучерепа, Р. Давидюк. – Луцьк: Надстир'я, 2001. – 420 с.

286. Кушнір В. Г. Бойки села Маринове: розвиток традиційної культури після переселення / В. Г. Кушнір // Одеські етнографічні читання. Етнокультура порубіжжя: локально-територіальні особливості / Збірка наукових праць. – Одеса : ОНУ імені І.І. Мечникова, 2014. – С. 240–245.

287. Кушнір В. Г. Господарсько-побутова адаптація українців південно-західного степу і Нижнього Подунав'я (друга половина XIX – перша половина XX ст.) / В. Г. Кушнір. – Одеса : вид-во КП ОМД, 2012. – 192 с.

288. Кушнір В. Г. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський р-н) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова, В. М. Поломарьов. – Одеса : СМІЛ, 2010.

289. Кушнір В. Г. Чинники трансформації календарної обрядовості українців Півдня Буджака і Степового Подністрів'я / В. Г. Кушнір // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу. Збірка наукових праць. – Одеса : КП ОМД, 2011. – С. 223–228.

290. Легенди та перекази Південного Прибужжя / [Укл. О. Ф. Ковальова]. – Миколаїв : Іліон, 2007. – 212 с.

291. Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження У 2-х т. : Т. 2 Духовна культура. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2010. – 420 с.

292. Леньо П. Специфіка побутування державних і церковних свят у житті українців Закарпаття в радянський період / П. Леньо // Матеріали до української етнології. Щорічник : зб. наук. пр. / [голов. ред. Г.А.Скрипник]. – К. : ІМФЕ ім. М.Т.Рильського НАН України, 2015. – Вип. 14 (17). – 176 с. – С. 122–129.

293. Ліманська О. В. Календарне свято як складова української обрядової культури (на матеріалі Слобожанщини) : дис. ... канд. наук: 26.00.01 “теорія і історія культури” / Ольга Вікторівна Ліманська. – К., 2008. – 198 с.

294. Ліманська О. В. Українські календарні свята Слобожанщини: тенденції дослідження / О. В. Ліманська // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку : зб. наук. пр. : Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. – Вип. 12. – Рівне : РДГУ, 2007. – С. 138–146.

295. Лопачевский А. Песни Буковинского народа / А. Лопачевский / Записки Юго-Западного отдела императорского русского Географического общества за 1874. – К., 1875. – Т. II. – 616 с.

296. Лука Д. Календарний рік звичаїв і вірувань / Д. Лука. – Мукачеве. – 1936.

297. Макарчук С. Загальні принципи етнографічного районування України / С. Макарчук // Матеріали до української етнології. Збірник наукових праць. – Вип. 13 (16). – [гол. ред. Г. Скрипник] ; НАНУ ІМФЕ ім. М.Т.Рильського. – К. : ІМФЕ ім. М.Т. Рильського, 2014. – С. 25–32.

298. Макарчук С. Питання українізації православної церкви в громадському політичному житті Волині у 20-х роках ХХ ст. / С. Макарчук // Народознавчі зошити. Серія історичне. – № 1 (115). – 2014. – С. 3–9.

299. Максимович М. Дні і місяці українського селянина / М. Максимович // Русская беседа. – 1856. – Кн. 1. – С. 61–63.

300. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила / С. В. Максимов. – СПб., 1903.

301. Макушев В. Сказания иностранцев о быте и нравах славян / В. Макушев. – 1861. – 178 с.

302. Малоока Л. В. Історична еволюція масових свят українців : дис. ... канд. іст. наук : 17.00.01 “Теорія та історія культури” / Леся Василівна Малоока / Київський нац. ун-т культури і мистецтв. – К., 2006. – 171 с.

303. Мандрик Я. І. Політика радянської держави у сфері культури в українському селі (кінець 20-х–30-ті роки) : дис. ... док. іст. наук : 07.00.01 “історія України” / Ярослав Іванович Мандрик / НАН України; Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. – Л., 2005. – 363 с.

304. Манжура И. И. Сказки, пословицы и т. п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях / И. И. Манжура / Сборник Харьковск. истор.-филол. общ. – Харьков, 1890. – Т. 2.

305. Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / Н. Маркевич. – К., 1860. – 122[2] с. – [1] табл.

306. Маркович Я. Записки о Малороссии, ее жителей и произведениях / Я. Маркович. – СПб., 1798. – Ч. 1.

307. Матвеева Н. П. Святі і свята України / Н. П. Матвеева, А. Р. Голубородько. – К. : Укр. Центр духовної культури, 1995. – 239 с.

308. Медведик П. Село Жабиня на Зборівщині. Весілля, народні звичаї та обряди / П. Медведик. – Тернопіль : Лілея, 1993. – 205 с.

309. Милорадович В. Житье-бытѣ Лубенского крестьянина / В. Милорадович. – К., 1904.

310. Милорадович В. Малорусские народные поверья и рассказы о Пятнице / В. Милорадович // Киевская Старина. – 1902. – № 5. – С. 269–281.

311. Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888–1895 г. / В. П. Милорадович // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1897. – Т. 16. – 223 с.

312. Милорадович В. Средняя Лубенщина / В. Милорадович // Киевская старина. – 1903. – Т. 82. – № 9. – Отд. 1. – С. 245–296.

313. Михальчук О. “Нова обрядовість” на Волині в 1960–80-х роках / О. Михальчук // Етнічна історія народів Європи. – К. – 2008. – Вип. 26. – С. 97–102.

314. Мицик В. Красне свято Калити / В. Мицик // Народна творчість та етнографія. – 1992. – № 2. – С. 37–43.

315. Мойсей А. Календарна обрядовість східнороманського населення Буковини у контексті етнокультурних процесів другої половини XIX – початку XXI ст. : дис. ... док. іст. наук : спец. 07.00.05 “етнологія” / Антоній Аркадійович Мойсей. – К., 2011. – 530 с.

316. Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини / А. Мойсей. – Чернівці : Друк Арт, 2008. – 320 с. : іл. 16.

317. Моцний І. Історія села Варівці Городоцького району / І. Моцний. – Варівці, 1991. – 32 с.

318. Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. – М., 1878. – Ч. 3. – Отд. 2.

319. Народний календар на Овруччині 50-х років XIX ст. в записі Михайла Пйотровського // Берегиня. – 1996. – № 12. – С. 82–98.

320. Народознавча спадщина Хведора Вовка. – Кн. 1 / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАН України. – К. : ІМФЕ ім. М.Т.Рильського, 2012. – Кн. 1. – 248 с.

321. Народознавча спадщина Хведора Вовка. – Кн. 2 / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАН України. – К. : ІМФЕ ім. М.Т.Рильського, 2012. – Кн. 2. – 540 с. + VIII с. : іл.

322. Настольная книга священнослужителя. Месяцеслов (сентябрь–февраль). – М. : В 8-и т. – Т. 2. – Месяцеслов. – 1978. – 799 с.

323. Несен І. Поховальні та поминальні обряди в середовищі “окολичної” шляхти північно-східної Житомирщини (кінець XIX–XX століття) / І. Несен // Вісник Львівського університету, Серія іст. – 2009. – Вип. 44. – С. 260.

324. Несен І. Терміни осіннього сезону в народних уявленнях Житомирського Полісся (середина XIX–XX) ст. / І. Несен // Волинь-Житомирщина. Історико-філологічний збірник з регіональних проблем. – № 18. – Житомир : В. Б. Котвицький, 2009. – 224 с. – С.174–184.

325. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу / І. Нечуй-Левицький. – К. : Обереги, 1992. – 86 с.

326. Нидерле Л. Славянские древности / Л. Нидерле; [пер. с чеш. Т. Ковальовой и М. Хазанова]. – М. : Алетей, 2001. – 592 с.

327. Никольский Н. М. Дохристианские верования и культы днепровских славян / Н. М. Никольский. – М., 1929.

328. Никольский Н. М. Жывёлы у звычайх, абрадах і вераньнях беларускага сялянства. Працы Сэкцыі этнографіі інст. Гісторыі АН БССР / Н. М. Никольский. – Менск, 1933. – Вып. 3.

329. Новицкий Я. П. Духовный мир в представлении малорусского народа. Сказания, суеверия, верования собранные в Екатеринославщине / Я. Новицкий // Летопись Екатеринославской ученой архивной комиссии / [Под ред. А. С. Синавского]. – Вып. 8. – Екатеринослав, 1912. – С. 161–184.

330. Нолл В. Трансформація громадянського суспільства: Усна історія української селянської культури 1920–30-х років / В. Нолл ; Центр досліджень усної історії та культури. – К. : Родовід, 1999. – 560 с.

331. Номис М. Українські приказки, прислів'я і таке інше / М. Номис. – К., 1993. – 166 с.

332. Огієнко І. Дохристиянські вірування українського народу : Іст. реліг. моногр. / І. Огієнко. – К. : АТ “Обереги”, 1991. – 424 с.

333. Огієнко І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви: У 2 т.: Т. 1–2 / І. Огієнко. – К. : Україна, 1993. – 284 с.

334. Олійник Ю. В. До питання про зміни в побуті, звичаях та традиціях населення Хмельниччини в роки окупаційного режиму (1941–1944 рр.) / Ю. В. Олійник // Проблеми етнології, фольклористики, мистецтвознавства Поділля та Південно-Східної Волині: історія і сучасність : наук. зб. – Кам'янець-Подільський : Абетка-НОВА, 2002. – С. 106–112.

335. Онишук А. Народний календар. Звичаї й вірування прив'язані до поодиноких днів у році, записав у 1907–10 рр. в Зелениці Надвірнянського повіту) / А. Онишук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 1–61.

336. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології / А. Онищук // Матеріали до української етнології. – Л., 1909. – Т. 11. – Ч. 2. – С. 1–139.

337. Ономастика України першого тисячоліття нашої ери / [відп. ред. Д. Г. Бучко]. – К. : Наукова думка, 1992. – 283 с.

338. Описи Київського намісництва 70–80-х років XVIII ст. : описово-статистичні джерела / АН УРСР. Археологічна комісія та ін. : [Упоряд. Г.В. Болотова та ін.]. – К. : Наукова думка, 1989. – 392 с.

339. Орел Л. Україна в обрядах на межі тисячоліть / Л. Орел. – К. : ПП “Верещинські”, 2001. – 279 с.

340. Ортинський І. Покрова соборної України / І. Ортинський // Народна творчість та етнографія. – 1996. – № 5–6. – С. 40–52.

341. Осипчук О. Впровадження радянської обрядовості в 1970-х роках на Київщині / О. Осипчук // Етнічна історія народів Європи. – К., 2007. – Вип. 23. – С. 129–133.

342. Осінчук Ю. В. Історія української богослужбово-обрядової лексики / Ю. В. Осінчук. – К. : Видавництво Дім Дмитра Бураго. – 2009. – 176 с.

343. Очерки России издаваемые Вадимом Пассеком. – Кн. 1. – СПб. : Типография Н. Греча, 1838. – 216 с.

344. Панасенко В. Нові обряди на Закарпатті / В. Панасенко // Народна творчість та етнографія. – 1975. – № 3. – С. 90.

345. Панько А. Релігія і Боги Давньої Русі-України: Монографія / А. Панько, В. Барладян-Бирладник / [2-е вид.] – Одеса : Юридична література, 2004. – 208 с.

346. Пастущин В. Село Дрочево Берестейського повіту на Поліссі / В. Пастущин / [Вступна стаття В. К. Борисенко. Гол. ред. Г. А. Скрипник]. – К. : ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України, 2014. – 128 с.

347. Пенькова О. Б. Традиції, свята та обрядовість населення Східної України в 1960-і – середині 1980-х рр. : державна політика й повсякденне життя : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 “Історія України” / Оксана Борисівна Пенькова; Донецький національний університет. – Донецьк, 2006. – 264 с.

348. Первісне громадянство та його пережитки на Україні : примітивна культура та її пережитки на Україні, соціальна преісторія, народна творчість в соціологічному освітленні : наук. щорічник / Всеукр. АН, Культ.-іст. коміс. ; [за ред. К. Грушевської]. – К. : Держ. вид-во України, 1927. – Вип. 1–3.

349. Перемышляны : Месяцеслов на год (1850, 1855, 1859, 1861).

350. Петрова Н. О. Деякі форми дошлюбного спілкування молоді в традиційному українському суспільстві: вечорниці (за матеріалами етнографічних досліджень Одещини) / Н. О. Петрова // Сучасна етнокультурна та етнополітична ситуація на Півдні України і актуальні проблеми державного управління. Матеріали регіональної науково-практичної конференції. [Одеса, 10–11 грудня 1996 р.]. – Одеса, 1996. – С. 20–21.

351. Петрова Н. О. Дошлюбне спілкування молоді: вечорниці (за матеріалами етнографічних досліджень Одещини) / Н. О. Петрова // Матеріали Міжнародної наукової конференції «Відродження української державності: проблеми історії та культури». Частина 1. [Одеса, 13–16 травня 1996 р.]. – Одеса, 1996. – С. 254.

352. Петрова Н. О. Дошлюбне спілкування молоді в календарній обрядовості українців Одещини / Н. О. Петрова, Т. В. Тхоржевська // Записки історичного факультету / ОНУ імені І. І. Мечникова. – Одеса, 2003. – Вип. 13. – С. 34–39.

353. Петрова Н. О. Календарна обрядовість українці Миколаївського району Одеської області середини ХХ ст. : нові польові матеріали / Н. О. Петрова // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу. Збірник наукових праць / Матеріали міжнародної наукової конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса, 2011. – С. 267–278.

354. Петрова Н. О. Традиційна система спілкування та звичаєво-обрядові норми підготовки молоді до шлюбу (за матеріалами українського населення Одещини) / Н. О. Петрова // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Збірка наукових робіт, присвячена 135-річчю Одеського державного університету ім. І. І. Мечникова. – Одеса : АстроПринт, 2000. – С. 145–154.

355. Петров В. Передхристиянські релігійно-світоглядні елементи, генеза народних звичаїв і обрядів / В. Петров // Енциклопедія Українознавства. – Т. І. – Мюнхен – Нью-Йорк, 1949. – С. 244–249.

356. Петров В. Український фольклор: заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу / В. Петров // Береги-ня. – 1996. – № 1–2. – С. 112–131.

357. Повість минулих літ : Літопис / Переказ Близнеца В. С. – 2-ге видання. – К. : В-во “Веселка”, 1982. – 226 с.

358. Поділля : історико-етнографічне дослідження. – К. : Видавництво НКЦ “Доля”, 1994. – 504 с.

359. Полісся : мова, культура, історія. Матеріали міжнародної конференції. – К. : Інститут економіки НАН України, 1996. – 467 с.

360. Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / [За ред. С. Павлюка, Р. Омеляшка]. – Вип. 3. У межиріччі Ужа і Тетерева (1996). – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2003. – 340 с.

361. Політичні репресії в УРСР кін. 1920-х – 1-ї пол. 1930-х рр. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://territoryterror.org.ua/uk/history/1919-1939/ussr/srsr7/>.

362. Полное собрание русский летописей. Издание по высочайшему повелению Императорскою Археографическою Коммиссиею. – С.-П. : Типография М. А. Александрова. Второе издание. – 1908. – Т. 2. – XVI с. – 87 с.

363. Пономарьов А. П. Дошлюбне спілкування молоді / А. П. Пономарьов // Поділля. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1994.

364. Попович М. Мировоззрение древних славян / М. Попович. – К., 1985. – С. 113–115.

365. Попов П. М. Дні і місяці українського селянина М.О.Максимовича [Неопублікована частина] / П. М. Попов // Мистецтво, фольклор, етнографія. – Т. 1. – К., 1947. – С. 206–252.

366. Потєбня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / А. А. Потєбня. – М. : В Университетской типографии, 1865. – 310 с., [VII с.].

367. Прігаріна Т. В. Традиційна календарна обрядовість слов'янського населення Південної Бесарабії та її трансформація протягом 20–70-х рр. ХХ ст. : автореф. дис. ... канд. іст. наук : спец. 07.00.01 “історія України” / Тетяна Вікторівна Прігаріна ; Одеський національний університет імені І. І. Мечникова. – Одеса, 1999. – 18 с.

368. Пропп В. Русские аграрные праздники: (Опыт историческо-этнографического исследования) / В. Пропп. – СПб. : Terra-Azбука, 1995. – 176 с.

369. Пуряєва Н. Словник церковно-обрядової термінології / Н. Пуряєва. – Львів : Свічадо, 2001. – 160 с.

370. Релігієзнавчий словник / [За ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика]. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.

371. Рильський М. Т. Розквіт народної творчості на Україні / М. Т. Рильський // Народна творчість на етнографія. – 1957. – № 1. – С. 18.

372. Рігельман О. І. Літописна оповідь про Малу Росію та її народи козаків узагалі / О. І. Рігельман. – К. : Либідь, 1994. – 768 с.

373. Рогович А. Опыт словаря народных названий растений Юго-Западного края / А. Рогович / Записки Юго-Западного отдела императорского русского географического общества за 1873 г. – К. – 1874. – Т. I.

374. Розпорядження по весняній сівбі // Український голос. – 1942. – № 30. – 12 квітня. – С. 1.

375. Романов Е. Р. Белорусский сборник / Е. Р. Романов. – Вильно, 1886. – Т. 1, Вып. 1–2.

376. Романюк В. Вірування мисливців Українських Карпат / В. Романюк // Народознавчі зошити. – № 2. – 2011. – С. 208–209.

377. Руднев В. А. Обряды народные и обряды церковные / В. А. Руднев. – Ленинград : Лениздат, 1982. – 159 с.

378. Румянцев Н. Православные обряды и праздники и их происхождение / Н. Румянцев. – М., 1938.

379. Русский народ: его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия: В 4-х ч. [собр. Забылиным М.]. – М. : Автор, 1992. – 616 с.

380. Рушинский Л. П. Религиозный быт русских по сведениях иностранных писателей XVI и XVII вв. / Л. П. Рушинский // Чт. Общ. ист. и древн. Российских. – Кн. 2. – 1871.

381. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1987. – 782 с.

382. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1981. – 606 с.

383. Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья / Б. А. Рыбаков // Вопросы истории. – 1974. – № 1. – С. 3–30.

384. Садова О. Ікона “Воздвиження Чесного Хреста” XV ст. зі села Здвижень / О. Садова // Народознавчі зошити. – 1997. – № 5. – С. 310–311.

385. Сапіга В. Українські народні свята та звичаї / В. Сапіга. – К.: Т-во «Знання України». – 1993. – 112 с.

386. Сахаров И. П. Сказания русского народа. Народный дневник. Праздники и обычаи / И. П. Сахаров. – СПб., 1885.

387. Сахаров И. П. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. Народный дневник / И. П. Сахаров. – СПб., 1849. – Т. 2. – Кн. 5–8.

388. Світогляд давніх киян. – К. : Наук. думка, 1992. – 173 с.

389. Святский Д. Под сводом хрустального неба. Очерки по астральной мифологии в области религиозного и народного мировоззрения / Д. Святский. – СПб., 1913.

390. Селиванов В. Год русского земледельца / В. Селиванов. – Рязань : Типография Губернского правления, 1887. – 143 с.

391. Село Андруші. Історико-етнографічний нарис. – К. : ІМФЕ НАН України, 2016. – 256 с.

392. Сементовский К. Замечания о праздниках у малороссиян / К. Сементовский // Маяк. – СПб., 1843. – Т. XI. – Кн. 21–22.

393. Сементовский К. Очерк малороссийских поверий и обычаев, относящихся к праздникам / К. Сементовский // Молодик : Український літературний збірник. [Укладач, видавець І.Бецкий]. – СПб., 1843.

394. Сеньків І. Гуцули очима чужинців / І. Сеньків // Гуцулія. – 1985. – Ч. 1. – С. 12–22.

395. Серебрякова О. “Андрію, Андрію, я коноплі сію: дай ми, Боже знати, з ким їх буду брати” (мантичний звичай “засівання конопель”: семантика, символіка, функції) / О. Серебрякова // Народознавчі зошити. – № 5 (125). – 2015. – С. 1034–1044.

396. Серебрякова О. Семантика гадань зі взуттям у зимовій обрядовості українців / О. Серебрякова // Народознавчі зошити. – № 1 (121). – 2015. – С. 206–213.

397. Сержпутовский А. Очерки Белоруссии: Добывание огня / А. Сержпутовский // Живая старина. – 1909. – Кн. 69. – С. 40–42.

398. Синопис, изданный при Императорской Академии наук. – СПб., 1810.

399. Сілецький Р. Б. Традиційна будівельна обрядовість українців = Traditional building rites of Ukrainians : монографія / Роман Сілецький. – Львів : АНУ імені Івана Франка, 2011. – 428 с.

400. Січинський В. Чужинці про Україну / В. Січинський. – К. : Довіра, 1992. – 254 с.

401. Скляр В. Етнічний склад населення України 1959–1989 рр.: етномовні наслідки російщення / В. Скляр. – К. : Вид. центр “Просвіта”, 2008. – 392 с.

402. Скоропад В. Мої спогади / В. Скоропад // Літопис Борщівщини: Історико-краєзнавчий збірник. – Вип. 3. – Борщів : Чумацький шлях, 1993. – 100 с.

403. Скрипник Г. А. Етнографічні музеї України. Становлення і розвиток / Г. А. Скрипник / АН УРСР ІМФЕ ім. М. Рильського. – К. : Наук. думка, 1989. – 304 с. : іл.

404. Скрипник Г. А. Нариси з історії української етнографії ХХ – початку ХХІ століття / Г. А. Скрипник. – К. : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, 2017. – 276 с.

405. Скрипник Г. А. Народнознавчий доробок академічних наукових установ 20-х років ХХ ст. / Г. А. Скрипник // Матеріали до української етнології : зб. наук. праць. – К., 2002. – Вип. 2 (5). – С. 262–270.

406. Скрипник Г. А. Охорона та дослідження української етнокультури в контексті сучасних глобалізаційних процесів (замість передмови) / Г. А. Скрипник // Проблеми охорони та дослідження української етнографічної спадщини : зб. стат. / [Голов. редкол. Г. Скрипник (голова) [та ін.]. – К., 2005. – С. 3.

407. Скрипник Г. Грудень / Г. Скрипник // Неопалима купина. – 1994. – № 1. – С. 173–176.

408. Скрипник Г. Народнознавча спадщина П. Чубинського з погляду сучасної етнології / Г. Скрипник // Народна творчість та етнографія. – № 2. – 2009. – С. 4–23.

409. Скуратівський В. Т. Дідух : Свята українського народу / В. Т. Скуратівський. – К. : Освіта, 1995. – 272 с.

410. Скуратівський В. Т. Мандрівка до русалій / В. Т. Скуратівський // Берегиня. – 1987. – № 3–4. – С. 33.

411. Скуратівський В. Т. Святвечір : нариси дослідження : у 2-х кн. / В. Т. Скуратівський. – К. : Перлина. – Кн. 2. – 1994. – 192 с.

412. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М. : Эллис Лак, 1995. – 416 с.

413. Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5-ти т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1; 1999. – Т. 2.

414. Словник біблійного богослов'я / упоряд. К. Леон-Дюфур, Ж. Люпласі, А. Жорж та ін. ; пер. з франц. – Львів : Місіонер, 1996. – 934 с.

415. Словник символів. – К. : Редакція часопису “Народознавство”, 1997. – 156 с.

416. Словник символів культури України / [За заг. ред. В. П. Коцура, О. І. Потапенка, М. К. Дмитренко]. – К. : Міленіум, 2002. – 260 с.

417. Смоляк П. О. Збереження культурних традицій засобами календарних свят (на прикладі свята Дмитра у Західному Поділлі) / П. О. Смоляк // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені В. Гнатюка. Серія: Історія / [за заг. ред. проф. М. М. Алексієвця]. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2006. – Вип. 1. – С. 62–67.

418. Смоляк П. О. Свято Введення та його обрядовість у Західному Поділлі / П. О. Смоляк // Наукові записки Тернопільського

національного педагогічного університету імені В. Гнатюка. Серія: Історія / [за заг. ред. проф. І. С. Зуляка]. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2007. – Вип. 1. – С. 177–182.

419. Снегирев И. Русские простонародные праздники и суеверные обряды / И. Снегирев. У 4 вип. – М. : Университетская типография, 1837–1839. – Вип. 1. – 142 с.

420. Современная деревня в Харьковской губернии // Харьковский сборник: Литературно-научное приложение к “Харьковскому календарю” на 1893 год. Вып. 7 / Издание Харьковского губернского статистического комитета [Под ред. члена-секретаря комитета В.В.Иванова]. – Х. : Типография губернского правления, 1893. – С. 1–28.

421. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов / В. К. Соколова. – М. : Наука, 1979. – 287 с.

422. Соколова В. К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах / В. К. Соколова // Обряды и обрядовый фольклор / Акад. наук СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М. : Наука, 1982. – С. 11–25.

423. Соловьев С. Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных / С. Соловьев. – СПб., 1876.

424. Сосенка Кс. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора / Кс. Сосенко. – Львів : Накл. автора, 1928. – 349, [1] с.

425. Соціалістичні перетворення в культурі та побуті західних областей України (1939–1989) / [М. С. Глушко, О. М. Голубець, Т. О. Гонтар та ін.]. – К. : Наукова думка, 1989. – 264 с.

426. Срезневский И. И. Запорожская старина / И. И. Срезневский. – Ч. 1. – Харьков, 1833. – 82 с.

427. Срезневский И. И. О языческом веровании древних славян в бессмертие души / И. И. Срезневский // Журнал Министерства народного просвещения. – 1847. – № 2.

428. Срезневский И.И. Славянская міфологія или о богослужении в язычестве / И. И. Срезневский // Украинский весник. – 1817. – Ч. VI.

429. Стасюк О. О. Геноцид українців: деформація народної культури / О. О. Стасюк. – К. : Стилос, 2008. – 224 с.

430. Стеценко С. Розвиток та вдосконалення радянських свят і обрядів / С. Стеценко // Народна творчість та етнографія. – 1976. – № 5. – С. 3–8.

431. Стяжкіна О. Годинник і календар у підрадянській Україні 1920-х – 1930-х років: механізми привласнення часу і хронотопу // Народна творчість та етнологія. – 2016. – № 4. – С. 16–31.

432. Суеверные обряды простонародья западного края // Киевские губернские ведомости. – 1874. – № 16–17.

433. Сумцов Н.Ф. Досветки и поседелки / Н. Ф. Сумцов. – К., 1886.

434. Сумцов Н. Ф. Из украинской старины / Н. Ф. Сумцов. – Харьков, 1905.

435. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания / Н. Ф. Сумцов // Киевская старина. – 1899. – Кн. 8. – Вып. 26. – С. 417–420.

436. Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды / Н. Ф. Сумцов. – М. : Восточная литература РАН, 1996. – 298 с.

437. Сумцов М. Ф. Слобожане : історико-етнографічна розвідка / М. Ф. Сумцов. – Харків : Союз, 1918. – 240 с.

438. Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях / Н. Ф. Сумцов. – Харьков. 1885.

439. Супруненко В. Народини: Витоки нації, символи, вірування, звичаї та побут українців / В. Супруненко. – Запоріжжя: Березина, 1993. – 136 с.

440. Суха Л. Свята трудових перемог // Народні традиції сьогодні: зб. стат. – Львів : Кн.-журн. вид-во, 1963. – С. 49–52.

441. Сушицький Т. До питання про літературну школу ХІІ в. / Т. Сушицький // Записки Українського наукового товариства в Києві. – 1909. – Кн. 4.

442. Сушко В. А. Поховальна обрядовість українців Слобожанщини ХІХ – ХХІ ст. : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.05 “етнологія” / Валентина Анатоліївна Сушко; Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. – К., 2006. – 256 с.

443. Таран О. Г. Поминальна обрядовість гуцулів: традиції та сучасність (за матеріалами Верховинського району Івано-Франківської області // Народна творчість та етнологія. – 2014. – № 3. – С. 74–78.

444. Теодорович Н. И. Волынь в описании городов, местечек и сел. В церковно-историческом, этнографическом, археологическом и других отношениях: Историко-статистическое описание церквей и приходов Старокостянтиновского уезда / Н. И. Теодорович. – Т. 4. – Почаев, 1899.

445. Теодорович Н. И. Волынь в описании городов, местечек и сел. В церковно-историческом, этнографическом, археологическом и других отношениях: Историко-статистическое описание церквей

и приходов Волынской епархии. Ковельський уезд / Н. И. Теодорович. – Т. 5. – Почаев, 1903.

446. Терещенко А. Быт русского народа : В VII т. / А. Терещенко. – СПб. : Типография военно-учебного заведения, 1848. – Ч. VI–VII. – 221 с.

447. Токарев С.А. Об обычаях и обрядах / С. А. Токарев // Атеистические вчения. – 1988. – № 17. – С. 39.

448. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX в. / С. А. Токарев. – М.–Л. : Изд-во АН СССР, 1957. – 164 с.

449. Толстая С. М. Материалы к описанию полесского купальского обряда / С. М. Толстая // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. – М., 1978. – С. 131–142.

450. Толстая С. М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К–П / С. М. Толстая // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – М. : Наука, 1986. – С. 178–243.

451. Толстая С. М. Полесский народный календарь / С. М. Толстая. – М. : Индрик, 2005. – 600 с.

452. Толстой Н. И. Очерки славянского язычества / Н. И. Толстой. – М. : Индрик, 2003. – 622 с.

453. Топоров В. Н. Петух // Мифы народов мира. Энциклопедия / В. Н. Топоров. – М. : Советская Энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С. 309–310.

454. Топчій О. С. Політика радянської влади щодо сільської інтелігенції Чернігівщини в 1920-х – на початку 1930-х рр. / О. С. Топчій // Історико-політичні студії: зб. наук. праць. Серія Історичні науки. – № 1(5). – 2016. – С. 134–142.

455. Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия / М. Д. Торен. – СПб. : АОЗТ “Литера”, 1996. – 496 с.

456. Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русскій край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом: Юго-Западный отделъ. Материалы и изследования собранныя д.-чл. П. П. Чубинским; издан. подъ наблюдением д.-чл. П. А. Гильтебрандта : репринт. вид. В 7 т. Т. 3. – К. : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, 2008. – 498 с.

457. Тульцева Л. А. Современные праздники и обряды народов СССР / Л. А. Тульцева. – М. : Наука, 1985. – 171 с.

458. Туптало Д. Життя Святих (Четї Мінеї) / Д. Туплато / [Пер. з ц.-сл. сл. В. Шевчук]. – Львів : Свічадо, 2005. – Кн. 1. Вересень. – 646 с.

459. Угринович Д. М. Обряды. За и против / Д. М. Угринович. – М. : Издательство политической литературы, 1975. – 175 с.
460. Указ Президента України. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.president.gov.ua/documents/8062014-17816>.
461. Українцы. – М. : Наука, 2000. – 535 с.
462. Українознавство. – К. : Зодіак-ЕКО, 1994. – 399 с.
463. Українознавство. Культура та побут українців. Світилка як міфічна істота / [Електронний ресурс]. Режим доступу: ukrajinoznavstvo.org.ua/2012/01/01/світилка-як-міфічна-істота/.
464. Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник / [А. П. Пономарів, Л. Ф. Артюх, Т. В. Косміна та ін.]. – [2-е вид.] – К. : Либідь, 1994. – 256 с.
465. Українське народознавство: Навчальний посібник / [За ред. С. П. Павлюка, Г. Й. Горинь, Р. Ф. Кирчіва]. – Львів : Фенікс 1994. – 608 с.
466. Українські легендарні описи. Уособлення днів тижня Святий Понеділок, Свята Неділя, Свята П'ятниця. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ua-referat.com>
467. Українські народні пісні. Календарно-обрядова лірика / [Вступна стаття, упор., підготовка текстів, примітки О. Дея]. – К. : ДВХЛ, 1963. – 569 с.
468. Українські традиції. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://traditions.in.ua/kalendarni-sviata/osinnii-tsykl/1613-28-serpnyapershya-prechysta>
469. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / [Упор., прим. та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. Вст. ст. А.П.Пономарьова]. – [2-ге вид.]. – К. : Либідь, 1991. – 640 с. : іл.
470. Фаминцын А. С. Божества древних славян / А. С. Фаминцын. – СПб., 1884.
471. Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського ; [атрибуція автографів, упорядкув., передм. і прим. О. І. Дея]. – К. : Наукова думка, 1983. – 525 с. : іл., нот.
472. Франко І. Записи Наукового товариства ім. Т. Шевченка / І. Франко. – Львів, 1903. – Т. V.
473. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю. Народний календар / І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. V. – С.160–218.

474. Харузина В. К вопросу о почитании огня / В. К. Харузина // Этнографическое обозрение. – 1906. – № 3/4.

475. Холмщина і Підляшшя : Історико-етнографічне дослідження. – К. : Родовід, 1997. – 383 с.

476. Хоменко С. Вплив нової радянської обрядовості на сферу побуту і дозвілля в українському селі в 1960–1980-х роках / С. Хоменко // Матеріали до української етнології. Щорічник : збірник наукових праць / [голов. ред. Г.А.Скрипник]. – К. : ІМФЕ ім. М.Т.Рильського НАН України, 2011. – Вип. 10(13). – 388 с.

477. Чебанюк О. Календарно-обрядова пісенність / О. Чебанюк // Українці. Історико-етнографічна монографія у двох книгах. – Опішне, 1999. – Кн. 2. – С. 387–399.

478. Чернихівський Г. Кременеччина від давнини до сучасності / Г. Чернихівський. – Кременець : Папірус, 1999. – 320 с., 32 с. іл.

479. Чернявская С. А. Обряды и песни с. Белозерка Херсонской губернии. Сборник Харьковского историко-филологического общества / С. А. Чернявська. – 1893. – Т. 5. – Вып. 1.

480. Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков / В. И. Чичеров / Очерки по истории народных верований. – М. : Изд-во АН СССР, 1957. – 236 с.

481. Чубатий М. Історія Християнства на Русі-Україні / М. Чубатий. – Рим-Нью-Йорк : Греко-Католицька Богословська Академія, 1965. – Т. I. – 816 с.

482. Чубинський П. Календар народних звичаїв та обрядів / П. Чубинський. – К. : Муз. Україна, 1993. – 80 с.

483. Чубинський П. Календар Юго-Западного края на 1873 год / П. Чубинський. – К., 1972.

484. Чубинський П. Мудрість віків: Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського. Кн. 2 / П. Чубинський / [Упоряд.: Горкавого С., Іванченка Ю.]. – К. : Мистецтво, 1995. – 224 с.

485. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край / П. Чубинский. – Т. III. – СПб., 1872 с. – 488 с.

486. Шалак О. Український фольклор Поділля в записах і дослідженнях XIX – початку XX століття / О. Шалак. – К. : Освіта України, 2014. – 464 с.

487. Шаповалов С. Н. Государственные праздники в Советском Союзе: зарубежный опыт исследования / С. Н. Шаповалов // Теория и практика общественного развития. – 2009. – № 3–4. – С. 226.

[Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.teoria-practica.ru/-3-4-2009/history/shapovalov.pdf>

488. Шарко Е. О. Из области суеверий малоруссов Черниговской губернии / Е. О. Шарко // Этнографическое обозрение. – 1891. – № 1.

489. Шафарик П. И. Славянские древности / П. И. Шафарик. – Т. II. – Кн. 1, 3 [Пер. с чеш.]. Часть историческая. – М., 1848.

490. Шейковский К. Быт подолян / К. Шейковский. – К., 1859. – Т. 1. – Вып. 1.

491. Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. : Т. I. / П. В. Шейн. – СПб., 1898. – Вып. 1; 1900. – Вып. 2.

492. Шейн П. В. Обрядовые песни / П. В. Шейн // Великорусе в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказаниях, легендах. – СПб. : Издательство Императорской АН, 1900. – Т. 1. – С. 305–377.

493. Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. – Верховина : Гуцульщина, 2009. – 352 с.

494. Шеппинг Дм. Мифы славянского язычества / Дм. Шеппинг. – М., 1849.

495. Шилов Ю. А. Прародина ариев. История, обряды и мифы / Ю. А. Шилов. – К. : СИНТО, 1995. – 744 с.

496. Шокало О. Традиція української культури / О. Шокало // Український світ. – 1995. – липень-грудень – С. 6–7.

497. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии / Л. Я. Штернберг. – Л., 1936.

498. Шульга І. Г. Голод на Поділлі / І. Г. Шульга. – Вінниця : Контигент-ПРИМ, 1993. – 321 с.

499. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4. / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1904. – Т. IV. – 272 с.

500. Этнографические материалы, собранные В. Г. Кравченко в Волынской и соседних с ней губерниях // Труды Общества исследователей Волыни. – Житомир, 1911. – Т. 5.

501. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. – Чернигов : Тип. Губерн. Земства, [189]. – Т. 3 : Песни / Б. Д. Гринченко ; [записи: А. Т. Андриевской и др.]. – 1899. – Т. XXXII, 765, [4] с. : табл.

502. Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края. Издание Екатеринославского губернского земства к XIII Археологическому съезду. – Екатеринослав, 1905.

503. Янів В. Релігія в житті українського народу / В. Янев. – Мюнхен – Рим – Париж: Спільне вид. НТШ, УБНТ, УВАН, УВУ, 1966. – 222 с.

504. Янковська Ж. Відображення культу предків у календарній обрядовості українців / Ж. Янковська / Проблеми поетики. Збірка наукових праць. – К., 1999. – 300 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.info-library.com.ua/books-text-10781.html>.

505. Яроцький П. По Волинському Полесю / П. Яроцький // Киевская старовина. – К., 1898. – № 17. – Т. LXII. – С. 1–35.

506. Ясіновський Ю. Богородичний культ в українській церковній монодії / Ю. Ясіновський // Вісник Львівського університету. – Львів, 2003. – Вип. 3. – С. 76–83. – [Серія мистецтвознавство].

507. Ястребов В. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии / В. Ястребов. – Одесса. – 1894.

508. Ястребов В. Новые данные о союзах неженатой молодежи на юге России / В. Ястребок // Киевская старина. – 1896. – № 10. – С. 192.

509. Ящуржинский Х. О погребальных обрядах: Остатки язычества в погребальных обрядах Малороссии / Х. Ящуржинский // Этнографическое обозрение. – 1898. – № 3.

510. Falkowski J. Zachodne pogranicze Huculszczyzny / J. Falkowski. – Łwów, 1937. – 171 s.

511. Gołębiowski Ł. Lud polski. Jego zwyczaje, zabobony / Ł. Gołębiowski. – Warszawa : W drukarni A. Gałęzowskiego i spółki, 1830. – 328 s.

512. Hawryluk J. Z dziejów cerkwi prawosławnej na Podlasiu w X–XVII wieku / J. Hawryluk. – Bielsk Podlaski : “Osnowy”, 1993. – 224 s.

513. Klimczak A. Pobożność ludowa, jako determinant konsolidacji tożsamości wyznaniowej [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20070806103904947.htm>.

514. Kolberg O. Chełmskie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków : W drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1890. – Т. 1. – 265 s.

515. Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków : Z drukarni uniwersytetu Jagiellońskiego, 1882. – Т. 1. – 360 s.

516. Kolberg O. Ruś Karpacka. / Dzieła Wszystkie / O. Kolberg. – Wrocław – Poznań, 1970. – Т. 54. – Cz.1.

517. Kolberg O. Wołyń. Obrzędy, melodye, pieśni / O. Kolberg. – Wrocław – Poznań, 1964.

518. Magic in Rituals and Rituals in Magic. The Yearbook of the SILF (Societelnternaed'Ethnologie et de Folklore) Innsbruck – Tartu 2015 // Електронний ресурс. – Режим доступу: http://www.folklore.ee/~liisa/too/RY2015/articles/RY2015_print_quality.pdf

519. Moszynski K. Kultura ludowa słowian. Kultura duchowa / K. Moszynski. – Warszawa, 1967. – Т.2. – Cz. 1.

520. Niederle L. Slovanske starozitnosti. Oddil kulturni. Zivot starych Slovanu Dil II, sv. I. / L. Niederle. – Praha, T. I–IV. – 1902–1924.

521. Ogrodowska B. Święta polskie. Tradycja i obyczaj / B. Ogrodowska. – Warszawa : Wydawnictwo Alfa, 2000. – 352 s.

522. Ruś Podlaska. – Bielsk Podlaski: “Osnowy”, 1995. – 148 s.

523. Schnaider I. Z kraju Huculo'w / I. Schnaider // Lud : Organ polskiego towarzystwa etnologicznego, wydawany przez polskie towarzystwo ludoznawcze we Lwowie / I. Schnaider. – Lwo'w ; Warszawa ; Krako'w ; Poznan ; Wilno, 1901. – T.VII. – S. 264–270.

524. Witwicki S. Rys historyczny o Huculach / S. Witwicki. – Lwow : M.F. Poremba, 1863. – 135 s.

ДОДАТОК

ПЕРЕЛІК КАЛЕНДАРНИХ СВЯТ ОСІННЬОГО ЦИКЛУ

1. Преподобного Симеона Стовпника і матері його Марфи – в народі “*Семена*” (1.09. за ст.ст. / 14.09. за н. ст.)
2. Спомин чуда Архистратига Михаїла – у народі “*Михайлове чудо*” або “*Чудо*” (6.09. за ст.ст. / 19. 09. за н. ст.).
3. Різдво Пресвятої Владичиці нашої Богородиці і Пріснодіви Марії або “*Друга Пречиста*” (8.09. за ст. ст. / 21.09. за н. ст.).
4. Воздвиження Чесного і Животворного Хреста Господнього – у народі “*Воздвиження*”, “*Здвиження*”, “*Чесного Хреста*”, “*Чосний*” (14.09. за ст. ст. / 27.09. за н. ст.)
5. Кончина апостола Євангеліста Івана Богослова – у народі “*Івана Осіннього*”, “*Івана Богослова*”, “*Івана Покривного*” (26.09. за ст. ст. / 9.10. за н. ст.)
6. Покрова Пресвятої Богородиці і Пріснодіви Марії – в народі “*Покрова*” (1.10. за ст. ст. / 14.10. за н. ст.)
7. День апостола та євангеліста Луки – у народі “*Луки*” (18.10. за ст. ст. / 31 жовтня за н. ст.)
8. Великомученика Димитрія Солунського – у народі “*Дмитра*”, “*Змітра*” (26.10. за ст. ст. / 8.11. за н. ст.).
9. Великомучениці Параскеви названої П’ятниця – у народі “*Параскеви-П’ятниці*” (28 жовтня за ст.ст. / 10.11. за н. ст.).
10. Безсрібників і чудотворців Косми та Даміана Асійських і матері їхньої прп. Феодотії – у народі “*Кузьми-Дем’яна*” (1.11. за ст. ст. / 14.11. за н. ст.).
11. Собор Архистратига Михаїла та інших Небесних Сил безплотних – у народі “*Михайла*” (8.11. за ст. ст. / 21.11. за н. ст.).
12. Апостола Пилипа – в народі “*Пилипа*” (14.11. за ст. ст. / 27.11. за н. ст.)

13. Початок Різдвяного посту – в народі “Пилипівка”, “Піліповка” (15.11. за ст. ст. / 28.11. за н. ст.)

14. Введення в храм Пресвятої Владичиці нашої Богородиці і Приснодіви Марії, – в народі “Введення”, “Третя Пречиста”, “Введіння”, а ще “Введеніє” (21.11. за ст. ст. / 4.12. за н. ст.).

15. Великомучениці Катерини – в народі “Катерини” (24.11. за ст. ст. / 7.12. за н. ст.)

16. Апостола Андрія Первозванного – в народі “Андрія” (30.11. за ст. ст. / 13.12. за н. ст.)

17. Пророка Наума – в народі “Наума” (1.12. за ст. ст. / 14.12. за н. ст.)

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

СТІШОВА Наталія

УКРАЇНСЬКІ КАЛЕНДАРНІ СВЯТА ОСІНЬОГО ЦИКЛУ

Монографія

*Рекомендовано до друку вченою радою
Інституту мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України*

Дизайн обкладинки О. Михолат

Комп'ютерна верстка О. Михолат

Підписано до друку 09.08.2017. Формат 60x84/16.
Гарнітура Minion Pro. Ум. друк. арк. 13,95
Обл. вид. арк. 10,97

Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології
ім. М. Т. Рильського НАН України