

Уляна МОВНА

**ЗВИЧАЇ ТА
ОБРЯДИ
УКРАЇНСЬКИХ
ПАСІЧНИКІВ
КАРПАТ І
ПРИКАРПАТТЯ**



НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА

Уляна МОВНА

**ЗВИЧАЇ ТА
ОБРЯДИ
УКРАЇНСЬКИХ
ПАСІЧНИКІВ
КАРПАТ І
ПРИКАРПАТТЯ**

(друга половина **XIX** –
початок **XX** століття)

ЛЬВІВ - 2006

УДК 39:638.1 "18/19"

М 74

У монографії комплексно досліджується сукупність пов'язаних з бджільництвом народних уявлень, повір'їв, календарних та оказіональних обрядів, прикмет, приписів, табу, пересторог, ворожінь, віщувань, магічних практик, замовлянь, фольклорних зразків (обрядових пісень, паремій), розкривається їх семантичне наповнення, глибинний сенс, функціональна спрямованість та внутрішня організація, локалізація в загальній системі народного світобачення. Виявляється контамінація народних світоглядних інтерпретацій та християнської аксіології, окреслюються ареал і темпоральні рамки побутування певних духовних феноменів, з'ясовуються генетичні джерела окремих компонентів пасічницької обрядовості. Розглядається місце бджоли у народній традиції (сакральний статус комахи та його витоки), а також ритуальна знаковість меду та воску.

Для етнологів, істориків, культурологів, фольклористів, пасічників, а також усіх небайдужих до багатючих скарбів національної культури.

*Праця рекомендована до друку Вченою радою
Інституту народознавства НАН України*

Рецензенти:

д-р іст. наук, проф., засл. діяч науки і техніки України
Степан Макарчук

канд. іст. наук
Роман Гузій

Відповідальний редактор
член-кор. НАН України, д-р іст. наук, проф.
Степан Павлюк

Редактор **Марія Горбаль**

ISBN 966-02-4134-8

© Інститут народознавства НАН України, 2006
© Уляна Мовна, 2006

ВСТУП

Звичаї та обряди, що отримали своєрідне віддзеркалення в усіх сферах матеріального і духовного буття, становлять один із найважливіших компонентів світоглядного комплексу українців. Процес продукування традиційним суспільством уявлень та ритуальних стереотипів, що є наріжним каменем релігійно-міфологічного способу світобачення, завершився контамінацією християнських духовних вартостей та реліктів архаїчної язичницької світоглядної моделі. Сформовані народною думкою уявлення та вірування, за своївми стадіально відмінні, по-різному заломлені та суперечливі церковно-християнські та народні світоглядні інтерпретації, витворили симбіоз синкретизованої релігійно-магічної системи, яку творили як раціональна, так і ілюзорна візії світу.

Пасічніцькі ритуали, що яскраво виявлялися на усіх етапах трудового циклу бджоляра, склали органічну частину цільної системи релігійних вірувань українців. Духовна парадигма бджільництва як специфічна форма народної традиційно-побутової культури вимагає розгорнутого і детального дослідження, оскільки основний етнічний колорит концентрують в собі духовно-світоглядні її елементи. Аналіз всієї сукупності, пов'язаних з бджільництвом народних уявлень, повір'їв, ритуалів, прикмет, приписів, табу, пересторог, ворожінь, віщувань, магічних практик, замовлянь, фольклорних

зразків (обрядових пісень, паремій) — компонентів багатого і розгалуженого комплексу реалій духовного виміру, — необхідний для адекватного висвітлення важливої сфери культури традиційного суспільства. Всебічне дослідження цього світоглядного пласту вимагає розв'язання декількох важливих проблем: з'ясування місця бджоли в народній традиції, зокрема сакрального статусу комахи та пошук його витоків, виявлення символічної значущості образу пасічника, студіювання календарної та okazіональної пасічницької обрядовості, розгляду ритуальної знаковості меду і воску.

Комплексне дослідження пасічницьких звичаїв та обрядів українців потребує проведення ґрунтовних студій їх регіональних інваріантів. Карпати і Прикарпаття, з огляду на виразну локальну специфіку та особливу законсервованість ключових елементів народної звичаєвості, є своєрідною лабораторією для дослідження архаїчних зразків української обрядової культури. Власне тому ареал запропонованої монографії складає більша частина Карпатської зони західноукраїнського регіону, куди входять 3 етнографічні райони: Гуцульщина, Бойківщина, Лемківщина та 2 підзони зони Прикарпаття: наддністрянське жидачівсько-самбірське Прикарпаття (Підгір'я) і Покуття. Водночас для здійснення порівняльно-історичного аналізу автор залучає допоміжний матеріал з інших етнографічних районів України — Поділля, Полісся, Центрально-Східного району (Наддніпрянина, Слобожанщина), Півдня, Холмщини та Підляшшя.

Вивчення традиційної пасічницької обрядовості українців Карпат і Прикарпаття, становлячи вагомий елемент синтетичного дослідження народної обрядової культури українців, уможливорює визначення місця народних бджолярських звичаїв та обрядів у загальній етнографічній картині регіону, простеження діяхронного та синхронного вимірів їх розгортання на всеукраїнському тлі, етнокультурних взаємовпливів у слов'янському та європейському контексті, проливає світло на розкриття деяких аспектів етногенезу та етнічної історії українського народу.

Хронологічні рамки дослідження охоплюють другу половину XIX — початок XX ст., бо саме цей часовий відрізок є “золотим” фондом етнології, базовим не лише для студіювання культурно-духовного феномену бджільництва внаслідок зацікавлення ним вчених-етнографів як предметом наукового вивчення, а й багатьох інших важливих наукових проблем. Нижньою хронологічною межею виступає середина XIX ст., яка виявляється періодом започаткування етнографічних студій духовних реалій карпатського і прикарпатського бджільництва. Верхня межа обумовлена тим, що до кінця першої третини XX ст. у світоуявленні пасічників регіону переважали елементи традиційності, яка у повоєнні роки безжалісно знищувалась тоталітарним режимом і прискореним розвитком індустріального суспільства.

Джерельну базу монографії складає опублікована та рукописна етнографічна і фольклорна спадщина вчених XIX–XX ст., а також висліди польових авторських пошуків, проведених 1995–2001 рр. у 89 селах Калуського, Галицького, Тисменицького, Снятинського, Городенківського, Тлумацького, Верховинського, Косівського, Надвірнянського, Долинського, Рожнятівського районів Івано-Франківської області, Путильського, Заставнівського, Кіцманського районів Чернівецької області, Старосамбірського, Сколівського, Турківського, Жидачівського районів Львівської області.

Вибір теми дослідження значною мірою диктувався станом та рівнем вивчення пасічницьких ритуалів в українській історіографії. Тривалий період етнографи певним чином дистанціювалися від повноцінних студій традиційних бджолярських уявлень та вірувань, зокрема українців Карпат і Прикарпаття. Розрізнені відомості з цієї царини здебільшого вкраплені у канву детальніших описів бджільництва як господарського заняття чи загальної народної світоглядної картини. Тому розгляд зазначеної проблематики як не позбавленої дослідницької та епістемологічної вартості, видається актуальним та науково доцільним.

Фрагментарні (більш чи менш повні) відомості про бджолярську обрядовість мешканців досліджуваної території можна знайти у публікаціях XIX–XX ст., присвячених вивченню різних аспектів матеріальної та духовної культури. Перші скупі дані про окремі календарні та okazіональні пасічніцькі ритуали бойків подано у відомій монографії І.Любич-Червінського [354, s. 198-199, 205]. Цінним є те, що автор, фіксуєчи обряди, висловлює власні аналітичні припущення щодо їх семантики. У статті дослідника бойківського бджільництва середини XIX ст. І.Білявського [322, s. 165] вперше занотовано карпатську традицію випускання бджіл на облiт в день Тепло́го Олексія та згадано деякі ритуальні дії, приурочені до цього свята.

Символічне значення меду в контексті весільної обрядовості потрапило у поле зору етнографів лише у другій половині XIX — на початку XX ст. Зокрема, ритуальну роль меду у весільному церемоніалі гуцулів відзначили С.Витвицький [380, s. 108-109], В.Завадський [384, s. 205-206], Л.Вайгель [378, s. 19], В.Козарищук [148, с. 474, 480, 485], лемків — І.Кузів [162, с. 286, 299], бойків — О.Рошкевич [365, s. 21], В.Гнатюк [79, с. 16, 19], З.Кузеля [161, с. 133, 139], покутян — Л.Вайгель [379, s. 94].

Із праці О.Кольберга [348, s. 82-86, 129, 203, 217-219] отримуємо деякі відомості про календарну, зокрема різдвяну бджолярську звичаєвість та ритуальне значення меду в похоронних обрядах покутян. Характеризуючи пасічніцькі обряди, що виконувалися на Святвечір, автор відзначав їх однотипність (підкидання куті до стелі), не дивлячись на розмаїття окремих деталей, та функціональну спрямованість на забезпечення збереження бджіл і отримання великої кількості меду.

Окремі розрізнені відомості про календарні обрядодії, вірування та ворожіння, пов'язані з бджолами та медом, які відбувалися на Різдво, Тепло́го Олексія, Благовіщення, зафіксували Л.Вайгель [378, s. 5-6; 379, 85], Г.Купчанко [165, с. 52], А.Онищук [211,

с. 16-19, 31, 34]. Інформацією про способи прогностики погоди за поведінкою комах у бойків поділився М.Зубрицький [127, с. 40]. Народні погляди та вірування про мед, походження бджіл, пасічницьку календарну обрядовість підгорян коротко занотував І.Франко [296, с. 177, 193, 205].

В останні десятиріччя ХІХ ст. культурно-духовний аспект бджільництва став предметом зацікавлень багатьох дослідників. Фактологічний багаж етнографічної науки поповнився автентичними польовими матеріалами з Карпат і Прикарпаття, що стосувалися юридичних народно-традиційних поглядів на бджоли та володіння ними, знакової функціональності меду в календарній та родинній обрядовості, пасічницьких звичаїв календарного циклу, дівочих дивінацій з медом, зібраними В.Козарищуком [148, с. 327-328], анонімним дописувачем віденського часопису “Наука” [209, с. 149], К.-Ф.Мрочком [358, s. 298, 593], Ф.Ржегоржем [363, s. 358; 362, s. 535, 543, 595], Р.Кайндлем [135, с. 30, 66, 68, 79, 103, 136, 143]. Накопичені впродовж цього періоду відомості дають змогу судити про різноманітні аспекти сприйняття бджіл у народній традиції, проливають світло на семантику меду в ритуалах “переходу”, зміст деяких календарних пасічницьких обрядів мешканців краю.

Початок ХХ ст. ознаменувався появою тенденції до узагальнення та систематизації результатів етнографічного пошуку, що проводився в царині бджолярської обрядовості. Важливим джерелом, яке заслуговує на особливо пильну увагу дослідника карпатської пасічницької звичаєвості, є фундаментальна п'ятитомна праця В.Шухевича “Гуцульщина” [307-309], де представлено давні пласти традиційної бджолярської культури гуцулів, а саме: описано весільні, похоронні та календарні (на Різдво, Йордан, Благовіщення, Великдень) обряди з інтенсивним ритуальним використанням меду. Цінність роботи виявляється і в тому, що автор вперше зафіксував побутування колядної церемонії на місці пасіки — “пльису”, що носила виразний ритуальний характер. Цікавим висвітленням

багатьох аспектів народного розуміння духовно-світоглядного феномену бджільництва, зокрема символічної ролі меду у весільному та похоронному церемоніалі, календарній звичаєвості, народних вірувань про бджіл, деяких оказіональних обрядів, характеризуються роботи В.Сарни [366, s. 63, 66, 155] і Ю.Шнайдера [367, s. 21, 28, 105-107; 369, s. 24; 370, s. 138, 200].

Наприкінці XIX — на початку XX ст. надзвичайно помітною на полі етнографічних студій стала постать видатного українського вченого В.Гнатюка, завдяки подвижницькій праці якого були оприлюднені багатющі скарби духовної культури українців, сконденсовані у таких корпусах джерельного матеріалу як “Знадоби до галицько-руської демонології” [80] і “Знадоби до української демонології” [81]. Окрему нішу в них займає репрезентація духовних надбань сфери бджільництва: народних вірувань про чорта-пасічника, “хованця до пасіки” (способів їх набуття, утримання, зовнішньої подоби), а також прикмет про бджіл, що віщують смерть.

Етнографічні фіксації символіки меду та воску в похоронній обрядовості горян та прикарпатців здійснили З.Кузеля [161, с. 139-140, 158-159] та Ю.Кміт [146, с. 162, 164].

У 20-х рр. XX ст. тенденція до узагальнення та аналізу наслідків польових досліджень, зокрема й тих, що стосуються бджільництва, поглибилася і рельєфно проявилася у розлогій статті П.Богатирьова [39, с. 201-208, 217-218, 225, 228, 258-259]. Дослідник, дошукуючись витоків функціональної спрямованості різноманітних календарних і родинних обрядодій та вірувань мешканців Закарпаття, виявив семантику окремих пов’язаних з пасічництвом звичаїв. Хронологічний відрізок міжвоєнного двадцятиріччя водночас був періодом доволі активних польових пошуків, які завершилися появою низки публікацій: І.Волошинського [67], А.Ворона [68], Ю.Балога [29], Я.Фальковського [333, s. 123, 126, 130-131; 332, 56] та І.Бугери [48, с. 28, 36], що проливають світло на традиційні погляди стосовно бджіл, ритуальну функцію меду у родильній, весільній та ка-

лендарній обрядовості, оказіональних звичаях, застосування воску в похоронній обрядовій практиці.

У радянський період духовний аспект бджільництва виявився серед тих пластів традиційної культури, які перебували на узбіччі дослідницьких інтересів етнографів. Ця проблематика розроблялася не у формі глибоких аналітичних досліджень, а у вигляді принагідної фіксації окремих пасічницьких звичаїв та обрядів українців Карпат. Так, Л.Дем'ян [101, с. 109] констатував присутність меду в бойківському весільному церемоніалі, В.Гривна [92, с. 152] занотував деякі різдвяні пасічницькі звичаї лемків, а невідомий дописувач варшавської української газети "Наше слово" [220] навів декілька оказіональних обрядів з Лемківщини, зокрема щодо вибору місця для майбутньої пасіки. Навіть автори колективної монографії "Гуцульщина" у підрозділі "Бджільництво" [181, с. 153] обмежились простою констатацією наявності численних народних вірувань і магичних дій, спрямованих на одержання від бджіл якнайбільшої кількості меду. У центрі новочасних зацікавлень, зокрема, М.Влад [64, с. 116, 118, 122, 125, 155-156, 169, 171], М.Шмайди [305, с. 146-148, 212-213], М.Сополиги [266, с. 118-119], В.Скуратівського [260, с. 112-113, 197-200, 202] — календарні пасічницькі обряди, народні уявлення про бджоли, пасічника, звичаї, пов'язані з вибором місця для пасіки, молитви, замовляння до бджіл.

Отже, пасічницька обрядовість мешканців Карпат і Прикарпаття, загалом привернувши до себе увагу багатьох дослідників, все ж вивчена на сьогодні далеко недостатньо. Огляд літературних джерел показує відсутність спеціального комплексного дослідження, яке б повною мірою розкривало специфіку традиційних бджолярських уявлень та вірувань, їх особливостей у межах окремих етнографічних груп, та виявляло притаманні їм загальноукраїнські та загальнослов'янські риси. А тому автор вбачав своє завдання у тому, щоб вивершити та представити на суд читачів монографію, в якій вперше комплексно вивчено пасічницькі звичаї та обряди українців Карпат

і Прикарпаття, розкрито семантичне наповнення багатьох ритуалів, їх глибинний сенс, функціональну спрямованість та внутрішню організацію, локалізацію в загальній системі народного світобачення, виявлено контамінацію народних світоглядних інтерпретацій та християнської аксіології, окреслено ареал і темпоральні рамки побутування певних духовних феноменів, засвідчено як дивергентні (відмінні) ознаки, так і риси значної схожості деяких пасічницьких уявлень та вірувань мешканців Гуцульщини, Бойківщини, Лемківщини, Покуття та Підгір'я, докладено зусиль до з'ясування генетичних джерел, першовитоків окремих компонентів пасічницької обрядовості.

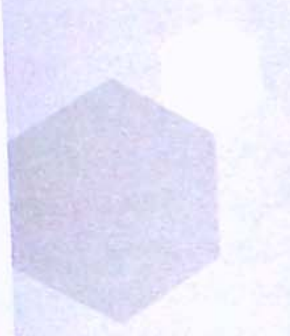
Автор має за приємний обов'язок висловити щиру вдячність усім — рецензентам, колегам-етнологам, адміністрації, працівникам науково-технічного центру та архіву Інституту народознавства НАН України, співробітникам наукових бібліотек Львова та Києва, — хто уважним прочитанням, фаховими порадами та зауваженнями, доброзичливою увагою та сприятливими умовами, технічною допомогою etc. долучився до створення та виходу в світ цієї книги. Окрема подяка — бджолярам старшої та середньої генерації, які охоче ділилися з автором своїм баченням пасічництва як традиційної світоглядної системи, моїй родині за розуміння та підтримку, а також Ф.Лукавому за ошатне художнє оформлення.

1

МІСЦЕ БДЖОЛИ В НАРОДНІЙ ТРАДИЦІЇ

РОЗДІЛ

У народній традиції бджоли завжди були символом мудрості, працьовитості та організованості. Їхнє життя в колонії, де кожен бджола виконує свою певну функцію, є чудовим прикладом соціальної організації. Ця метафора часто використовується в народних прислів'ях та приказках, щоб підкреслити важливість кожного члена колективу. Бджоли також є важливими бджолами в народній медицині, їхній мед і прополис використовують для лікування різних захворювань. Крім того, бджоли є важливими бджолами в народній поезії та прозі, де вони часто зображуються як герої чи мудреці. У народній традиції бджоли завжди були символом мудрості, працьовитості та організованості. Їхнє життя в колонії, де кожен бджола виконує свою певну функцію, є чудовим прикладом соціальної організації. Ця метафора часто використовується в народних прислів'ях та приказках, щоб підкреслити важливість кожного члена колективу. Бджоли також є важливими бджолами в народній медицині, їхній мед і прополис використовують для лікування різних захворювань. Крім того, бджоли є важливими бджолами в народній поезії та прозі, де вони часто зображуються як герої чи мудреці.





Глибинний народний світоглядний пласт як компонент усієї матриці традиційно-обрядової культури завжди виступав однією зі стабільних етнодиференціюючих категорій. Логіка перманентного історичного поступу диктувала впровадження певних інновацій у неспішний плин духовного буття народу, оскільки базовими характеристиками функціонування світоглядних установлень та узвичаєних норм є повільність трансформаційних процесів, константність, міжпоколінна тяглість, циклічне сприймання дійсності. У цьому аспекті не становлять винятку і традиційні погляди на бджолу українців Карпат і Прикарпаття другої половини ХІХ — початку ХХ ст., які своїми витокami нерідко сягають світогляду доволі ранньої історичної доби. Водночас у народному сприйнятті цієї комахи відчувається тісне переплетення стадіально відмінних, по-різному сфокусованих та заломлених уявлень, зокрема і церковно-християнського змісту, які внаслідок впливу певних чинників переважають над реліктами первісного язичницького світогляду.

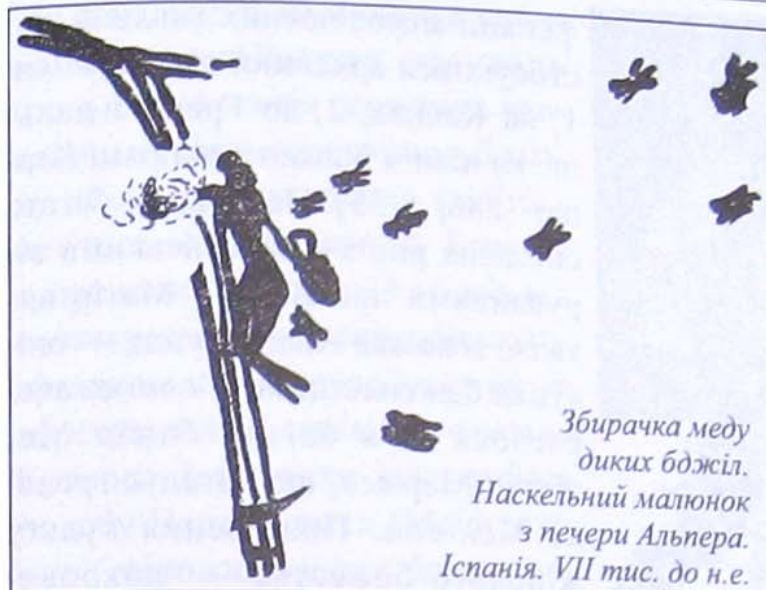
З'ясовуючи місце бджоли у народній традиції, доконечним видається встановлення сакрального статусу комахи та його генезису, її міфологічного значення як символу душі та пов'язаної з ним віри у провидчий дар бджоли, а також зв'язку з людьми та господарством і залежності від неї домашнього щастя.

1.1. САКРАЛЬНИЙ СТАТУС БДЖОЛИ ТА ЙОГО ГЕНЕЗИС

Бджола добре відома збирачам меду у Середземномор'ї вже наприкінці палеоліту і упродовж мезоліту. Ці відомості тісно пов'язані з розвитком бджільництва в Малій Азії, на Кавказі, Близькому Сході, Єгипті. Для релігійної системи кінця неоліту бджола виявилася необхідним символом жіночої фертильної потуги, оскільки в архаїчній свідомості асоціюється насамперед з жіночою сутністю, а отже з культом жіночої богині. Образ бджоли присутній в міфологічних уявленнях неолітичного населення Південної Анатолії, що засвідчують її зображення у храмовому комплексі поселення Чатал-Гююк (VII–VI тис. до н.е.). Над тією частиною композиції храму, де зображено знаки жіночого начала, прорисовані послідовні стадії метаморфозу бджоли: від личинки у щільниках до дорослої комахи. Можливо, що усі три стадії розвитку бджоли (личинка, лялечка, імаго) в часи неоліту жриці усвідомлено пов'язували з трьома віковими втіленнями жіночого божества: дівчиною, жінкою, що народжує, старою [130, с. 19-20]. Доречно підкреслити, що наскальні зображення Чатал-Гююка засвідчують про бджіл та бджолині щільники як головні атрибути жіночої богині [356 ; 74, с. 608]

Особливе місце займав образ бджоли у міфології хетів. У циклі їхніх міфів, що оповідають про зникнення та повернення бога Сонця та Грози Телепіну після безуспішних пошуків зниклого божества, яке забрало з собою родючість, богиня-Мати (Hannahanna-) посилає на пошуки “маленьку бджолу”. Бджола повинна знайти бога, вжалити його, намазати йому воском очі та руки, освятити його і привести назад. Лише “маленькій бджолі” доручається така важлива місія і їй вдається виконати цю місію з тріумфом — розшукати зниклого бога та повернути його разом із втраченою родючістю [74, с. 605; 114, с. 103-104].

Для релігійної традиції мешканців Малої Азії характерні вірування в божества плодючості з класу Великих Матерів (богинь-Матерів)



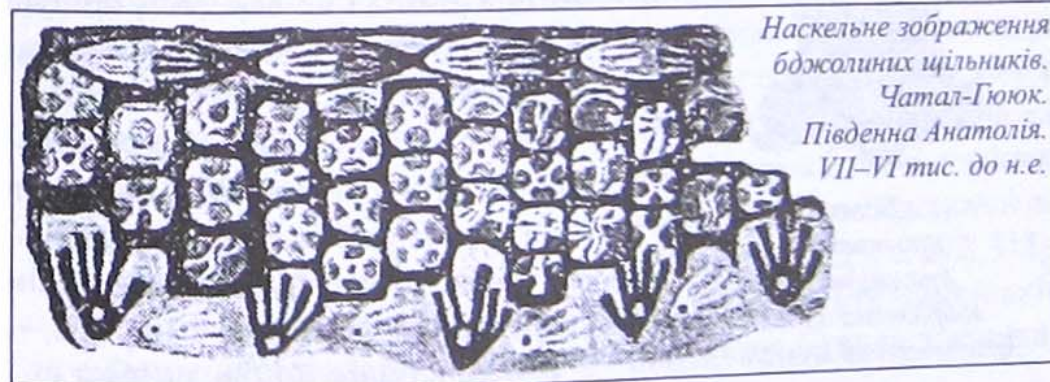
*Збирачка меду
диких бджіл.
Наскельний малюнок
з печери Альпера.
Іспанія. VII тис. до н.е.*



*Бджола — символ
Великої матері,
носителька ідеї
вищої плодючості.
Зображення на
давньогрецькій
монеті.
Ефес. V ст. до н.е.*

в уособленні бджоли. Так, в доелліністичну епоху жриць Кібели називали бджолами. В Ефесі Велика Матір вшановувалась у подібі бджоли, яка вважалася її культовою твариною. У доантичні часи в храмі, присвяченому культу цієї богині, верховна жриця звалася “бджолиною маткою”. Під час панування греків ця богиня була отождннена з грецькою Артемідою, яка виступала символом плодючості. На її статуях поміщали бджолу; зображення останньої карбували на ефеських монетах. У багатому на мед Епідамні особливо поклонялись прародичці комахи, німфі Мелісі [131, с. 355; 383, с. 42].

З Малої Азії як з одного із стародавніх центрів розвитку бджільництва почалася експансія цих уявлень на інші території тодішньої ойкумени. Російський дослідник В.Топоров окреслює два шляхи



*Наскельне зображення
бджолиних щільників.
Чатал-Гююк.
Південна Анатолія.
VII–VI тис. до н.е.*



*Бджола —
культовий символ
Артеміди Ефеської,
зображена на її статуї.
Археологічний музей в Неаполі*

філіації міфологічних уявлень, що стосуються архаїчної візії бджоли: 1) на Кавказ; 2) до Греції і далше на північ Балкан в напрямі Карпат [286, с. 35]. На Кавказі багато спільних рис з малоазійськими віруваннями про Велику Матір виявляє абхазька Анана-Гунда — опікунка бджільництва. В осетин збереглося ім'я богині бджіл Мерітта / Мерісса, що нагадує грецьке Μελίσσα. Поширення культу жіночого божества — “покровительки бджіл та бджільництва” не обмежується переліченими етносами. Це також і сванська Lamagia, мегрельська Zgeraguna, черкеська Merisa [7, с. 16; 182, с. 22; 74, 611]. Другий шлях вів в західному напрямку — до Лідії та Іонійського моря, острівної та материкової Греції. Ключова позиція тут належала стародавньому святилищу Артеміді в Ефесі. Влаштування храму імітувало життя бджолиного вулика, а сама Артеміда як верховне жіноче божество пов'язувалась з образом священної бджоли, носительки ідеї вищої плодючості, що була її культовим символом. Жриць називали бджолами (μελίσσαι), жерців-євнухів — трутнями (ξσσίφες), а усім керували цар-бджола і цариця — “бджолина матка” [286, с. 36].

Отже, під безсумнівним впливом малоазійських вірувань грецька міфологія зарясніла численними відомостями про бджолу як священну комаху та її божественне походження. Бджоли супроводжували людей і богів від початку створення світу. Вони годували медом немовля Зевса, якого переховували від гніву його батька Кроноса. Згодом сам Зевс прибрав подобу Царя-Бджоли (Меліссаліос). Ототожнювався з бджолою і символ краси — Аполлон. У присвяченому йому храмі в Дельфах вшановували відому в усій Греції вішунку — Дельфійську Бджолу [383, s. 46-47].



Дві бджілки на золотому дармовисі. Крито-міннійська культура. XVII–XIV ст. до н.е. Критський історичний музей в Геракліоні

Внаслідок культурних контактів греків з мешканцями Малої Азії, головно Ефесу, малоазійська Велика Матір, яку вшановували в іпостасі бджоли, утвердилася і у критському пантеоні, де злилася з місцевою богинею Кер. У збережених донині іконографічних пам'ятках вона зображена в подібі бджоли. Водночас її називали богинею Життя і богинею Смерті, критською Великою Матір'ю. В основі критських міфів, в яких йдеться про “святу бджолу”, що були темпорально найбільш ранніми європейськими легендами, зафіксованими у письмовому вигляді (“мікенські тексти”), лежала віра у божественну природу бджоли, спроможну відродити життя [383, s. 41]. Це вірування корелює з розкритою М.Гімбутас символікою бджоли як уособленням Богині Відродження, знаком регенерації, здійсненою на підставі типологічного тлумачення найпоширеніших в Давній Європі орнаментальних мотивів теракотових фігурок Богині, тератологічних сюжетів, зосібна зображень у вигляді комахи з людськими рисами або жінки з комашиними лапками і головою [235, с. 242, 315].

У самій Малій Азії, як і в сусідніх західних (Егейський світ) та східних (стародавній Кавказ) краях, зв'язок бджоли з жіночим



Бджоли на фіалі зі скіфського кургану Куль-Оба поблизу Керчі. IV ст. до н. е.

божеством зберігається протягом тисячоліть, причому у всіх випадках дослідникам вдається простежити малоазійське походження цих уявлень [130, с. 20].

Але малоазійський вплив не обмежується лише територією Еллади та Кавказу, він сягнув далеко на північ. Так, болгарський вчений І.Маразов, досліджуючи, на підставі свідoctва Геродота [78, с. 231], міфологему бджоли в античному світі, значимість якої підтверджується зображенням ко-

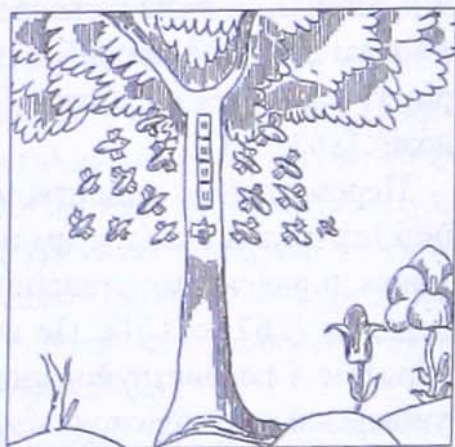
мах на фіалі з кургану Куль-Оба (Україна), дійшов висновку, що у скіфів побутувало характерне для культу Великої Богині уявлення про меліс (дів-бджіл), а також про саму Богиню в образі бджоли [182, с. 20, 22]. У цьому контексті варто наголосити, що лісостепову північно-західну окраїну Скіфії (Правобережжя Дніпра і частково Лівобережжя по Ворсклі) заселяло праслов'янське землеробське населення, яке Геродот виокремлював як самостійний народ, називаючи їх за географічною ознакою “борисфенітами” і вказуючи їх самоназву — “сколоти”. За грецькою традицією називаючи їх скіфами, Геродот все ж постійно додавав господарські епітети, щоб не сплутати їх зі справжніми скіфами: “скіфи-землероби”, “скіфи-орачі” [240, с. 188-195]. Цей слов'янський субстрат відіграв істотну роль у формуванні українського етносу та його системи світоглядних уявлень, а отже вшанування бджоли як священної істоти українською традицією правомірно, на нашу думку, пов'язувати із архаїчною міфологією праслов'ян.

Бджоли високо цінувались й іншими мешканцями стародавнього світу. В іпостасі бджоли фігурували численні індійські боги. Вішну уявляли у подібі блакитної бджоли, що відпочиває на квітці лотоса. Комахи супроводжували Вішну, одночасно символізуючи його

самого. Бджола була супутницею богині кохання Камі, бо власне їй припадає роль істоти, що викликає тілесне бажання. У язичницькі часи вшановували Матку-Бджолу і на Британських островах, про що є згадка у старовинній кельтській та германській поезії. Кельти вважали бджолу святою комахою, а в раю плинули медові ріки, медом яких живились боги [383, s. 46, 75]. У давніх балтів було особливе божество бджіл — Бібулас, що відповідає “бджолиному богові”, який тривалий час побутував і у східних слов’ян, а пізніше ототожнювався зі св. Зосимом [74, с. 607].

Наведені архаїчні вірування в божество-Матір, що оберігає все живе на землі і втілюється у бджолу, священну комаху, які були поширені в індоєвропейському світі та суміжних з ним територіях, засвідчують особливу ритуальну та міфологічну значущість бджоли у представників багатьох стародавніх цивілізацій.

У ранньому середньовіччі, коли на руїнах античного Риму постали самостійні європейські держави, що успадкували античну бджолярську обрядовість (яка поступово християнізувалася), продовжували вшановування бджоли. Внаслідок утвердження християнської аксіології настала зміна в способі оцінки ролі бджоли. Нею почала опікуватись церква, оскільки бджола виготовляла віск, що пломенів на вітварях храмів. Цей факт значним чином спричинився до витворення християнського змісту бджолярської обрядовості [383, s. 72]. Бджіл як продуцентів воску возвеличували у середньовічних “Фізіологах”; в одному з них, відомому за грецьким рукописом IV–V ст., подібуємо таку характеристику комахи: “Вона ніколи не відпочиває, якщо ти думаєш, що вона спить, помиляєшся; вона тихо обдумує, як влаштувати щільники у вулику, а влаштувавши, працює день і ніч, щоб наповнити їх благословенним соком різних рослин.



Бджоли. Малюнок з лицевого списку XVIII ст. “Фізіолога” Дамаскина Студита. ДІМ



Die Bienen empfing die blumen süße zu finden
daher voll honig wird ihr wachsen köstlich:
Als so nun erget die herzen kan verbinden
da blühet süße frucht u. nützerkeit zugleich.

Бджоли.

*Гравюра В.Х. фон Хохберга.
1675 р.*

Вона знає, що працює не лише для себе самої, а й на користь всьому роду людському; вона несе світло у світ, роблячи віск” [271, с. 181; 196, с. 152].

Пильна трудівниця, яка постачає мирян солодким наїдком, а церкву — воском, що пломенить на вівтарях на хвалу Господню, бджола у європейського простолюддя оточена не лише любов’ю, а й глибокою повагою як священне, миле Богу створіння [144, с. 147]. У Західній Європі бджолу повсюдно називали “пташкою Марії”, “Божою пташиною” та “святим створінням” [36, с. 217].

Бджола сприймалась і багатьма слов’янськими народами як свята комаха, благословенна Богом [210, с. 129; 325, s. 25; 323, s. 145; 123, с. 107; 94, с. 448].

До бджоли як до священної істоти, невтомної трудівниці, за народним висловом — “Божої пташки”, що має певний зв’язок із Всевишнім, ставились і українці. Цей зв’язок простежуємо у відомій легенді, за якою бджола, живучи у раю, просила Бога дозволу збирати поживу з цвіту. Бог дав їй усі квіти: “Ходи по світу, із усіх рік, із усіх берегів і збирай Богу офіру (віск), і людям дбай, і собі дбай” [163, с. 33].

Переконливим свідоцтвом дещо містичної пошани, якою українці оточували бджіл, є архаїчні міфологічні уявлення, за якими їх вважали райськими створіннями, занесеними на землю райським деревом [267, с. 101]. Це народне переконання напрочуд тісно корелює з реконструйованою сучасними етнологами архаїчною універсальною цілісною концепцією Всесвіту з її рослинною моделлю (образом світового дерева), яким у фольклорних текстах звичайно є райське древо, явір, дуб, сосна, береза та ін., що виростає в найсакральнішій точці універсуму. Небесне дерево організовує

весь міфологічний простір, зокрема моделює вертикальну вісь світобудови, яку творять небо, земля і хтонічний світ. Три світи відповідно проектуються на кожну з трьох ланок світового дерева (явора), що мають своїх мешканців: верхівку заселяють птахи (сокіл, соловей, зозуля), стовбур — бджоли, коріння — бобри, куниці, перепілки. Status quo світового простору прекрасно ілюструє колядка з космогонічним сюжетом із Наддністрянщини:

*Серед подвір'я зелений явір,
Під тим явором чорнії бобри,
На восиридку — ярії пчоли,
А на вершечку — сиві соколи [82, с. 120-121].*

Отож, бджоли виступають ключовим, серединним елементом структури світового дерева. Більше того, вони вважаються одними із будівничих існуючого світовлаштування, першими насельниками землі:

*Ой в чистім полі камінець стоїт,
На тім каменци три прутки ростут:
Єден ми прутик чом калиновий,
Другий ми прутик чом малиновий,
Третий прутик та й горіховий.
На калиновім сив соколонько,
На малиновім сива зазуля,
На горіховім ярі пчїлоньки [267, с. 234].*

Темпоральну тривкість у народній свідомості наведених архаїчних уявлень, що творять міфопоетичну концепцію світового дерева, яка своїми витокami сягає епохи бронзи (III–I тис. до н. е.), засвідчують пісні зимового циклу, де фігурують бджоли як серцевина світу, що побутували в Карпатах і Прикарпатті впродовж усього XIX ст. Так, В.Поль у 30-х рр. у с. Кальниця Сяноцької округи (Лемківщина) записав такий фольклорний текст:

*Стоїть соснойка серед ринойки,
В корені сосни перепелойки,
А в пні сосновім ярі пчелойки,
Во вершечку сосни чорні кунойки [86, с. 6].*

Наприкінці ХІХ ст. І.Франкові пощастило занотувати у рідних Нагуєвичах (Бойківське Підгір'я) наступний зразок колядки з мотивами світового дерева:

*Стоїть яворець тонкий, високий,
Тонкий, високий, в корінь глибокий,
А в корініньку чорні куноньки,
А в середині ярі пчіленьки,
А на вершечку сив соколенько [82, с. 24-25].*

Колядки з аналогічними сюжетами зафіксовано і в інших етнографічних районах України [219, с. 72-73], а також у решти східних слов'ян [232, с. 220; 222, с. 193; 236, с. 338-339].

Погляди на бджолу як на священну істоту побутували у світогляді українців Карпат і Прикарпаття, за уявленнями яких, бджола — особливо шанована комаха. Гуцули, бойки, лемки та покутяни називали її “Божою мухою”, “святою мухою”, “Божою комахою” [15, с. 10, 20, 24, 32, 47; 18, с. 21, 25, 33, 27, 44, 47, 52, 61; 14, с. 8, 27, 40, 51, 58, 64; 16, с. 87; 17, с. 40, 45, 57, 62, 71; 220, с. 5]. Назва бджоли “Божа мушка” була відомою на Волині та Наддніпрянщині [47, с. 83; 119, с. 23], а українці Буковини вважали її святою [94, с. 448]. Насамперед бджіл поважали як творців воску, з якого виробляли свічки, що горіли в церквах перед іконами; за гуцульським висловом, бджола “робит віск Богови на віддяку, Сусови Христови на посвіт”. На народне переконання, без бджіл не могла б відбуватися літургія, бо комахи працюють на хвалу Бога, доставляючи віск до церков; його здавна використовували у храмах як жертву особливо приємну Господу.

Неабияку повагу мешканців досліджуваного регіону викликали трудові якості бджоли, зокрема її працелюбство — “сильно робітна, не має ні свят, ні неділі, хіба в дощ не робит”, за яке комаху часто порівнювали з людиною. Бойки вважали, що це “Бог дав їй такий талан, щоб вона працювала, щоб не літала без потреби” (с. Суходіл Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.). Як людей, невтомних трудівників, бджіл розглядали і в інших районах України [119, с. 23], а також, наприклад, росіяни та поляки [94, с. 453].

За народними уявленнями, поширеними в Карпатах і Прикарпатті, бджіл створив сам Бог. Серед народу побутували численні легенди про божественну природу комахи. Покутяни ще сьогодні оповідають, що створивши бджолу, Бог призначив їй віку до кінця світу: “Як не стане бджіл, то не стане нас” (с. Бортники Тлумацького р-ну Івано-Франківської обл.) [16, с. 87]. Аналогічні думки щодо темпоральної тотожності співіснування бджоли та людини вкладалися в Божі уста мешканцями Полісся: “Буде дотуда жить, докуда буде світ існовать” [94, с. 449]. З Богом пов’язують походження бджоли і на Лемківщині — “вчела з Божого чела” [372, s. 227]. “Бог створив бджолу”, — вважали бойки. Створивши комах, Ісус сказав: “Ви кусати мене не будете, будете працювати від Ноя потопа, щоб не мали коли кусати” і благословив бджіл [19, с. 10, 19, 34-35]. На Бойківському Підгір’ї поширилася легенда, що бджоли з’явилися Богу на славу, людям на пожиток з кишок св. Петра, які Христос вийняв з нього і повісив на гілці (с. Нагуєвичі Дрогобицького р-ну Львівської обл.) [296, с. 251; 295, с. 181]. А гуцули оповідали таке: мандруючи світом з апостолом Петром, Бог побачив жінку, яка пекла хліб й попросив у неї по шматку. У відповідь скупа жінка, розсердившись, поцілила лопатою, якою садять хліб у піч, у св. Петра, внаслідок чого у нього на голові утворилася рана, в якій завелися хробаки. Бог вибрав їх з рани і посадив у дупло старого дерева. На зворотному шляху Христос звелів учневі заглянути в це дупло, де той побачив бджіл, які нанесли силу меду та воску. “Видиш, Петре, — сказав Всевишній, — так се мало стати; походить пчола з Божого чола” [368, s. 351].

Аналогічно пояснюють створення бджіл та їх назву легенди з інших українських територій [342, s. 157; 147, с. 28-29]. Подібного змісту легендарні оповіді існували і у поляків, південних слов’ян та кельтів Уельсу (Великобританія) [373, s. 259; 49, с. 396]. На думку сучасного польського дослідника Р.Врублевського, моралізаторський характер таких переказів зміцнював народне переконання про близький стосунок бджоли з Ісусом Христом та святими [383, s. 84].

Українські міфологічні легенди, що проливають світло на походження бджіл, містять мандрівний сюжет про суперництво Бога

і чорта. Так, переказ з теренів Прикарпаття твердить, що Господь створив бджіл, а чорт, спробувавши солодкого меду, задумав аналогічну комаху і за кілька днів змайстрував осу, але вона не хотіла робити меду. Розсердився чорт і розірвав осу навпіл. У цю ж хвилину йому сяйнула думка: “Нехай жалить людей”, — і зліпив дві половинки оси до купи. Тому оса виглядає, ніби перев’язана навпіл*. Бджолиний мед був створений зі шматка кинутого сухого хліба, яким св. Павло поранив руку Ісуса і краплі його крові, яка впала на хліб. “З цього хліба і крові моєї, — сказав Христос, — буде найсолодша пожива для людини”. У ту ж мить хліб перетворився на медовий щільник [191, с. 89].

На відміну від міфів південних слов’ян, греків, румунів та монголів, у яких бджолі приписується участь у самому світостворенні [123, с. 107; 49, с. 394], в українських космогонічних легендах роль комахи дещо скромніша. Поширеним є наступний сюжет: коли Бджола попросила у Бога, щоб її жало несло смерть людям, Творець відказав: “Коли вкусиш — помирай сама, ти, бджілко, будеш подібна до свічки і канону” [271, с. 181; 113, с. 12]**. Згадане переконання живе у Карпатах і Прикарпатті і сьогодні, де вважають, що, вжаливши, “бджола не може жити, бо в неї вилізає живіт” [12, с. 20; 14, с. 33; 16, с. 69; 17, с. 62; 18, с. 27]. Тотожне уявлення фігурує у фольклорній традиції Прикарпаття, зосібна народній пареміології покутян, в яких побутує така загадка про бджолу: “Що то за воячок, що має їдкий оружок, але як ним кого прібіє, то сам умре” (с. Іспас (тепер — Гірське) Косівського р-ну, сс. Мишин, Ключів Коломийського р-ну Івано-Франківської обл.) [350, с. 312].

Дещо відмінне варіативне уявлення щодо походження бджіл демонструє інша українська легенда, за якою бджоли — слъози Ісуса Христа, розп’ятого на хресті [30, с. 44-45], що вияскравлює саме ту

* Мотив “осиної талії” дублюється у сербських, черногорських та румунських легендах про суперництво Бога і Сатани через бджолу [94, с. 450-451; 286, с. 25-26; 246, с. 197-198].

** Цей переказ відомий також росіянам, білорусам і полякам [97, с. 121; 279, с. 46-47; 105, с. 287; 247, с. 169; 383, с. 132].

грань народного розуміння бджоли (створеної Богом істоти), крізь яку в кінцевому підсумку сфокусовується і набуває оформлення сакральне ставлення до неї.

У росіян, чехів та болгар є таке пояснення святості бджіл — вони прилітали до розп'ятого Христа і пили краплини кривавого поту, що виступив на його обличчі, полегшуючи страждання. Німці, очевидно, на підставі подібної легенди, дали бджолі назву “Божа птаха” [151, с. 409; 271, с. 181; 52, с. 419]. Як бачимо, не лише українські, а й загальноєвропейські погляди на походження та сакральний статус комахи зазнали суттєвого впливу християнської ідеології.

Отже, на нашу думку, вірування у святість бджоли, що утвердились в народному світосприйнятті, корелюють з креативною, деміургічною функцією Бога щодо комахи в українських етіологічних легендах. Окрім того, не останню роль тут відіграла практика використання воску як продукту життєдіяльності бджіл — “Божих комах”, незамінного в релігійному культі.

Висвітлення карпатської та прикарпатської світоглядної традиції, пов'язаної із сприйняттям бджіл, буде неповним без розгляду ритуалів і замовлянь релігійно-магічного змісту. Пасічники, прагнучи, щоб бджолині рої не втікали, а комахи велися, розмножувалися й були здоровими, на Водохрестя (Йордан) окроплювали їх свяченою водою [308, с. 205; 17, с. 20, 21, 24, 27, 30, 33, 38, 45, 49, 57, 61, 67, 70; 18, с. 6, 9, 17, 20, 28, 31, 36, 40, 43, 47, 51, 58, 60], яка вважалася панацеєю від усіляких недуг. Подекуди освяченою водою кропили вулики з бджолами на другий (Щедрий) Святвечір (с. Завій Калуського р-ну, с. Тенетники Галицького р-ну Івано-Франківської обл., сс. Корчин, Крушельниця Сколівського р-ну, с. Розлуч Турківського р-ну Львівської обл.) [17, с. 52, 70; 18, с. 5, 20, 51]. Посвяченою йорданською водою кропили бджіл і влітку, аби “велися” та під час роїння [164, с. 354; 320, с. 409].

Аналогічні ритуали характерні для населення інших етнографічних районів України, а також деяких слов'янських народів [110, с. 63; 94, с. 473; 231, с. 63]. Народне світобачення, що одержало яскраве виявлення в наведених катартичних обрядах, поєднувало

в собі як розуміння реальних пурифікаційних властивостей води, так і глибоку, дохристиянського коріння віру в її цілющу, живильну і охоронну силу.

Ритуальний характер носила і загодівля бджіл, тісно пов'язана з використанням християнської атрибутики. Так, на Бойківщині комахам давали змішану з медом освячену богоявленську воду. Подібною сумішшю годували бджіл пасічники Волині та Поділля [121, с. 276; 120, с. 113]. На Великдень бджоляр-гуцул приносив бджолам шматок свяченої паски у пасківнику (“доріннику”), яким стукав до голови вулика, промовляючи: “Ци ти, матко, спиш, ци чуєш? Уставай, бо Сус Христос воскрес! Йик я тебе не забув, свяченої дори тобі даю..., аби ти йшла по світі старати, по всему світу і по всему цвіту..., абис несла меду на собі, йик я несу дору, абис віск робила Богови на віддяку, Сусови Христови на посвіт...” [196, с. 155]. Застосування відповідного замовляння практикувалося гуцулами для магічної посадки рою на Благовіщення. Сівши на землю і почавши в'язати під собою траву, пасічники приказували: “Прошу тебе, маточко, сідати! Я тебе в'єжу, я тебе буду обходити, буду до церкви ходити, за тебе Бога просити” [309, с. 235]. Магічна практика сидіння при вильоті бджолиного рою активно застосовувалась й поза межами досліджуваного терену [94, с. 466].

Висловлені пасічниками в контексті проголошення замовлянь звернення до бджіл у формі прохань чи побажань, виконання яких мало на меті сприятливо вплинути на ріст продуктивності та забезпечення належної стабільності пасічницького господарства, виразно задекларовують дуалістичне їх сприйняття, що висвічує накладання на світоглядну матрицю двох різночасових пластів. Глибинну верству складають архаїчні народні вірування, що дають змогу трактувати бджіл як рівних людині партнерів по діалогу, в яких бриляють приглушені нотки первісних теротеїстичних уявлень. Сутність темпорально пізнішого шару замовлянь, адресованих бджолам, виповнює християнська ціннісна орієнтація, згідно з якою комах розглядають як святих створінь, прилучених до релігійного трибу життя народу, котрі працюють на хвалу Бога.

1.2. МІФОЛОГІЧНЕ ЗНАЧЕННЯ БДЖОЛИ ЯК СИМВОЛУ ДУШІ. ВІРА У ПРОВИДЧИЙ ДАР КОМАХ

Аналіз етнографічних джерел ХІХ — початку ХХ ст. та матеріалів сучасних польових пошуків у Карпатах і Прикарпатті, що стосуються духовного виміру бджільництва, виявляє наявність у їх мешканців реліктів анімістичних і більш пізніх трансцендентних уявлень, за якими бджоли наділені душею, подібною до людської, душа може покидати людське тіло та інкорпоруватись у бджолину оболонку, а духовна сутність людини після її смерті набуває видимого образу бджоли. У великому функціональному спектрі народних світоглядних уявлень важливе місце, зокрема, займало міфологічне значення бджоли як символу душі, що характеризується глибокою архаїчністю*. Бджоли, подібно до інших крилатих комах, дали свій образ для уособлення людської безсмертної душі [188, с. 39]. Бджола як комаха “чиста і твереза”, як створіння, яке “любить повертатися”, служить, за висловом Ф.Крейцера, “розрадним символом безсмертя душі”, образом душі, яка “сходить в юдоль земну, але живе тут буттям праведним і святим й повертається на свою первісну батьківщину” [144, с. 4]. Вважаючи душу летючою комахою, слов’янин-язичник не відступав від правітцівських переконань у своїх поняттях про місцеперебування душ, що розлучилися з тілом: вони відлітали у надземну, повітряну сферу [153, с. 192].

Архаїчні погляди, що ототожнювали бджолу з душею, продовжували жити в українській народній світоглядній традиції і протягом ХІХ ст. Так, покутяни, уявляючи душу в іпостасі бджоли, ставили для неї напій (горнятко меду) ще тоді, коли мрець лежав у хаті [358, с. 593]. Уже після похорону гуцули ставили на вікно горня з медом

* Ще давні греки визнавали бджолу образом і втіленням людської душі [144, с. 142]. Твердження, що душі носяться у повітрі, набуваючи вигляду бджоли, кореняться у вірі стародавніх критян у божественну природу комах, здатної відроджувати життя. Див. детальніше [383, с. 41]

на поживу душі, котру підстерігали цілу ніч, не вкладаючись спати, а вранці дошукувались слідів її нічного перебування [15, с. 13, 25, 42; 161, с. 141]. Прийшовши з цвинтаря після погребу, на цілу ніч сідали пильнувати душу померлого і ставили на стіл розведений мед (ситу, канун) українки Волині та Полтавщини; вони були певні, що душа у вигляді бджоли неодмінно прилетить пити приготований для неї напій. Після виходу з тіла його духовна субстанція протягом трьох днів постійно перебувала в домівці, де тіло померло, харчуючись залишеним для неї медом [34, с. 257; 129, с. 371; 186, 170]. Поліщуки твердили, що душа після смерті людини набуває тілесної форми бджоли: “Я помираю, а душа моя на бджилку скидається” [282, с. 166]. На Харківщині вважали, що душа небіжчика, сорок днів ходячи митарствами, навідувалася у свою колишню земну оселю, тому на вікні в хаті покійника постійно стояв мед, аби полегшити їй гіркоту страждань [132, с. 9]. За ще одним українським повір’ям, душа відьми, що повернулася після нічних блукань, кружляє довкола тіла у вигляді бджоли, аж поки не потрапить до нього [263, с. 53].

Наведені уявлення характерні для багатьох європейських народів. Значне ареальне поширення поглядів на бджолу як душу засвідчують порівняльні дані з Росії [265, с. 109; 282, с. 165]. “Бджолиним шляхом” уявлялося германським народам повітря, наповнене душами мертвих. Греки вважали, що душі покійників протягом сорока днів після Пасхи носяться у вигляді бджіл над квітучими луками [36, с. 217; 144, с. 148]. У Болгарії вірили, що у Великий четвер відчиняються небеса, з яких виходять душі, сідають на квіти й гудуть, як бджоли. Подібно на Трійцю миряни тут слухають, як дзижчать комахи, думаючи, що це душі їх померлих родичів. Болгарські дослідники вважають, що джерелом цього уявлення послужили зразки житійної літератури (апокрифи), в яких описується, що “бяла пчела” вилітає з райського дерева, де мешкають праведні душі, а також стародавні язичницькі переконання і грецький фольклор. У болгарських народних піснях в іпостасі золотого дерева виступає сам Господь, а вулик з бджолами на його вершечку — душі нехрещених немовлят:

*Всред божси рай златно дрѣв,
То си ѿе самен Господ,
Та що са в кошер малки мухи,
То са деца некрѣстени.*

Душа втілюється у бджолу в традиційних віруваннях усіх слов'ян та їх сусідів угорців [56, с. 25; 77, с. 18; 51, с. 32; 4, с. 267].

Уявлення про бджолу як алегорію душі виходить далеко за межі європейського ареалу, будучи культурним надбанням загальнолюдської думки, воно відоме народам Середньої Азії, Близького Сходу, Сибіру, Монголії та Індії [144, с. 148; 122, с. 141; 265, с. 109; 289, с. 198]. Ідея співвіднесення бджоли з душею в історичній діахронії трактувалася як така, що, очевидно, зародилася на підставі помічної древніми аналогії між цим крилатим створінням та померлими ("тінями"). Сьогодні у цьому контексті варто заакцентувати, що на формування традиційного народного сприйняття бджоли як форми посмертного існування людської душі вплинули архаїчні міфологічні вірування в тісний стосунок цієї комахи з потойбіччям та її хтонічний статус, зокрема дотичність до просторового низу (землі) та пов'язаність зі смертю і душами померлих.

Українські горяни вірили, що у самої бджоли теж є душа, як у людини, яка походить від неї; тому вбити бджолу — "такий самий неспасенний гріх, як і вбити людину" (с. Присліп Міжгірського р-ну Закарпатської обл.) [39, с. 293]. Подібної думки дотримувалось українське населення Холмщини, твердячи, що "у бджіл є тії душі, що вийшли гет давно із людий, з давних людий, що вже померали" [347, с. 174]. Погляд на бджіл як на істот, наділених душею, та про втілення людської душі в бджолу зустрічається і на Поліссі, Холмщині, Волині, Поділлі [94, с. 454; 383, с. 86]. Наведене уявлення виходить за межі українського етнографічного масиву. Наприклад, воно було притаманним полякам, які вважали, що наявність душі у бджіл прирівнює їх до людей та вимагає належної поваги до них [383, с. 86].

До системи традиційних народних переконань мешканців Карпатського і Прикарпатського регіону, пов'язаних із наявністю

душі у бджіл, належить віра у провидчий дар комах, які можуть передбачати ті чи інші події (наприклад, смерть) або природні феномени, впізнавати свого господаря та розпізнавати людей за їх поведінкою і душевними якостями. На Покутті існувало повір'я, що коли пасічнику дуже рояться бджоли, які згодом нанесли надмір меду, то “вони так тому стараються, бо то уже послідній раз для свого газди” (Снятинщина) [189, с. 303]. Смерть когось із членів сім'ї віщувала і наступна поведінка комах: рій сів на засохле дерево чи на суху гілку здорового дерева та приліт бджіл до хати [320, s. 409]. Сліди глибокої архаїки спостерігаються у тлумаченнях снів верховинцями, в яких цих комах розглядають як провісниць смерті, оскільки бджоли як елемент опису сновидіння (протасису) корелюють зі смертю як прогнозом на майбутнє (оподосис): “Як сняться пчоли — то смерть” (с. Верхні Ворота Воловецького р-ну Закарпатської обл.) [100, с. 109]; “як сняться пчоли, особливо в улею неживі, мусить хтось найближчий в родині померти” (с. Ропиця Руська Горлицького повіту) [221, с. 203]; “як присняться бджоли — то віщує смерть когось із родини” (с. Широкий Луг Тячівського р-ну Закарпатської обл.) [112, с. 308].

З'ява бджіл у сновидіннях (бджолиний рій, рій укрутився в коси) трактується в контексті наближення смерті і мешканцями інших етнографічних районів України — Полісся, Слобожанщини, Поділля, Київщини [94, с. 454-455; 104, с. 16-17]. Тлумачення сну, адресат якого, побачивши бджолу — власну душу, що відлітає геть, повинен невдовзі померти,— має спільну європейську основу [36, с. 217]. Поширене у Європі уявлення про зловісне значення бджоли корениться ще в античній традиції — приліт бджолиного рою вважався у стародавніх греків передвістям смерті [144, с. 142].

У середовищі карпатських і прикарпатських пасічників була поширена думка, що поведінка бджіл дозволяє людям передбачати природні явища. Так, бойки вважали бджолу провісницею погоди, яку передбачали, слідкуючи за польотом комах: “На скільки днів напередодні вилетять комахи, стільки днів потому буде холодно після Теплого Олексі” [362, s. 535; 127, с. 40]. На підставі

аналогічної прикмети судили про тривалість холодів і українці Яворівщини [176, с. 51]. Мешканці краю за поведінкою бджіл передбачали гарну погоду й негоду, мороз і спеку, бурю та град. Комахи підказували метеорологічний прогноз лемкам — напередодні дощу ховалися до вуликів, а перед початком бурі скупчувалися на льотку [313, с. 277; 266, с. 118]. Про настання погожої днини мешканців Лемківщини сповіщали бджоли, які летіли далеко в поле за взятком [342, с. 158].

На думку пасічників, бджоли впізнавали свого власника, коли він приходив поратися біля них або вибирати мед і не жалили його. Погляд про прив'язаність бджіл до свого хазяїна панував і в населення інших етнографічних районів України [22, с. 79; 147, с. 32]. Поширений він був також на теренах Польщі та Словаччини [331, с. 207; 383, с. 132; 317, с. 38]. Не жалять комахи й добрих, чесних людей, котрих відразу розпізнають, — той, кого вжалила бджола, за народними уявленнями, — грішник [20, с. 385; 22, с. 79]. Відповідні етнографічні паралелі містить російська, білоруська та польська традиції [204, с. 204; 94, с. 449; 383, с. 132]. Тому вважалось, що пасічництво — заняття людей, наділених високими моральними якостями; власники бджіл не могли вживати алкоголь й бути розпусними. У контексті ставлення до бджоли як до провидчої і священної істоти у гуцулів табуювалася навіть сама присутність п'яних на пасіці. Це табу пов'язувалось з вірою у шкідливий магічний вплив п'яного на комах — як він не знає куди йти й крутиться, так можуть влітку під час роїння крутитися бджоли, не знаючи куди їм повертатися [308, с. 191]. За уявленнями лемків, бджоли виконували роль своєрідного індикатора морального здоров'я наречених. До початку ХХ ст. у них зберігся звичай приводити в пасіку молодят напередодні шлюбу. Якщо за час прочитання пасічником трьох молитв, молоду пару не вжалила жодна комаха, це свідчило про дотримання нею традиційних вимог щодо дошлюбної поведінки [220, с. 5]. Описаний звичай не зафіксований дослідниками в інших етнографічних районах України, а поза її межами побутував у Познанському воєводстві Польщі [351, с. 62].

Наявність душі та провидчих якостей підсилювало пошану до бджоли як сакральної істоти, якою вона користувалася у світоглядних уявленнях українців Карпат і Прикарпаття. Кульмінація возвеличення комахи — присутність у народній вербальній культурі висловлювань на кшталт — “бджола не здиhaє, а помирає”. І досі у горян можна почути такі вислови: “У мене бджоли померли”, “Божа муха вмирає”, “бджола вмирає, а недохне, як інші тварини”, “пчола не здохла, а загинула, гріх казати здохла” [13, с. 5; 12, с. 8; 17, с. 40; 18, с. 21, 25, 27, 33, 37, 44, 47, 52, 55, 61; 372, с. 229; 220, с. 5]. Подібні вирази існують і в лексиці покутян [14, с. 4, 32, 37; 16, с. 75, 90]. Аналогічно відгукувалось про загибель бджіл населення інших етнографічних районів України. Так, на Поліссі твердили, що “пчоли — то така душа, як людська, то гріх казати, що здохла, треба казати, що умерли, вимерли пчоли” [94, с. 454]. Заборона говорити про бджолу як про тварину (“здохла”), а лише як про людину (“померла”) поширена у багатьох європейських народів — білорусів, литовців, поляків, чехів, сербів, словаків, хорватів, німців, угорців [247, с. 169; 324, с. 28; 323, с. 145; 122, с. 141; 201, с. 149; 317, с. 38; 230, с. 341].

Отже, у світоглядній традиції українців Карпат і Прикарпаття простежуються релікти архаїчних анімістичних та більш пізніх трансцендентних поглядів на бджолу як уособлення людської душі та водночас наявність власної душі у цієї комахи, доказом чого є її провидчий дар, здатність передбачати природні явища, впізнавати господаря-пасічника, розпізнавати людей за їх поведінкою та душевними якостями, що в кінцевому підсумку значним чином зумовило шанобливе ставлення до бджоли та її сприйняття як сакральної істоти.

1.3. ЗВ'ЯЗОК БДЖІЛ З ЛЮДЬМИ ТА ГОСПОДАРСТВОМ. ЗАЛЕЖНІСТЬ ДОМАШНЬОГО ЩАСТЯ ВІД ПАСІКИ

Мешканці Карпат і Прикарпаття вважали, що бджоли, володіючи душею, перебувають у тісному емоційному зв'язку з людьми, які замешкують будинок, де є пасіка, а особливо зі своїм господарем. Власник бджіл міг нагадати комахам, що вже час братися за роботу, і вони неодмінно слухалися. Так, на Йордан покутські пасічники, стукаючи до вуликів, “будили” бджіл до роботи [16, с. 14]*. На Бойківщині це нагадування виглядало так: після закінчення йорданських святкувань бджоляр обкурював пасіку висушеними солом'яними устілками від взуття, які вклав у взуття на Святвечір, а на Новий рік перевернув їх задом наперед. І.Червінський, описуючи цей ритуал, висловив наступне припущення щодо його семантики: перевертання устілок означає зміну року, а обкурювання ними нібито має нагадати бджолам, що незабаром вони повинні “пробудитися” від зимового сну і взятися за роботу. За це повідомлення вдячні комахи не сміють надалі полишати рідну пасіку.

На Великдень пасічники намагалися хоча б декілька разів вдарити у церковний дзвін, що також мало нагадувати комахам про наближення робочого сезону [354, с. 198-199]. Подібне попередження практикували і гуцули — невдовзі після Благовіщення газда і газдиня, відкривши вічко вулика, промовляли: “Люба бджілко! Абес так дбала, ек ми дбаємо у свому господарстві, і так абес робила, но-сила зі своєм роєм до купи, ек ми у хаті разом газдуємо... А ти, стара матко, шо гадаєш робити? Уже надворі літо, треба си добре обходити, від нині до тижня матківники вробити!” [309, с. 235].

Словами “Нуте, ви, бджоли, готуйтеся, бо прийшла пора, ідіте і не лінуйтеся” пасічники “будили” комах навесні на Теплому Олексі по всій Україні [299, с. 9-10; 69, с. 253]. За допомогою аналогічних

* В основі семантики терміна “будити” лежить зіставлення життя і смерті [6, с. 266].

вербальних формул та стуку до вуликів польські та швейцарські пасічники “оголошували” про настання тепла і нагадували бджолам про необхідність працювати [383, s. 103; 173, с. 182].

Отже, бджіл, які ведуть складний та високоорганізований спосіб життя, розглядали як істот, здатних до мислення та самостійних дій; до них зверталися з проханнями або вимогами, попереджували чи нагадували про певні події. Подібна практика засвідчує збереження в народній свідомості реліктів анімістичного підходу до дійсності, а конкретніше фрагментів первісної зоолатрії (вшанування тварин), яка своїми витокami сягає періоду, коли тварин сприймали як антропоморфних створінь, наділених душею, розумом та усвідомленою волею.

Не буде перебільшенням твердити, що бджіл сприймали як членів родини пасічника. Вважалося, що вони беруть участь в сімейних урочистостях, веселяться з господарством у свята, сумують з приводу смерті господаря. Так, на Різдво гуцули вели колядників на пасіку, де вони співали веселу пісню, щоб “бджоли були веселі” [308, с. 191]. Іноді у цей день гуцульські пасічники брали вулики до хати, щоб бджоли перебували під час свята з господарем (с. Старі Кути Косівського р-ну Івано-Франківської обл.) [15, с. 29]. Дехто після Святої вечері виносив у стебник чи до вуликів-колод залишки від 12 страв (чи лише кутю) — “щоб бджоли знали про Різдво”. При цьому промовляли: “Бог благословляє всіх і вас, господні комахи” [260, с. 197]. На Вербну неділю, постукавши вербою по вуликах, бджоллярі повідомляли комах про близьке настання свята: “Шутка б’є, не вб’є, за тиждень Великдень” [15, с. 21, 58]. На Трійцю на Покутті вулики маїли, щоб “бджоли знали про свято”.

Аналогічно по всій Україні пасічники ходили з привітаннями до бджіл на Різдво, Новий рік, із свічкою-трійцею на Водохреще, на Великдень христосуватися: “Христос воскрес” [142, с. 291; 122, с. 11]. Подібно чинили й поляки, серби, французи та англійці — обов’язковим ритуалом у них було складання зичень бджолам з нагоди Різдва і Нового року; стукаючи до кожного вулика, промовляли: “Христос нам народився” [383, s. 75-76; 122, с. 11].

Таке повідомлення комах про важливі події в житті людей (календарні свята) пов'язане з дохристиянського походження віруваннями в надзвичайний хист тварин розуміти людську мову та можливість спілкуватися з ними. Тому звертання мовця до бджіл було абсолютно природним — вони прекрасно розуміли усі побажання пасічника з приводу тієї чи іншої урочистості. Містична феєрія Різдва як сакрального часу була сприятливим, хоча й не єдиним моментом, як це твердить Р.Врублевський [383, s. 94], виявлення бджолами здатності розуміти людську мову.

Бджоли брали участь у родинних святах, зокрема, підготовці до лемківського весільного церемоніалу — неодмінній процедурі перевірки дошлюбних моральних принципів молодят [220, с. 5]. Посідання бджолами привілейованого становища, їх належність до родини господаря, участь у сімейних урочистостях — усі ці сліди патріархального ставлення до комах збереглися на теренах України, Польщі, Франції, Чехії, Німеччини, південнослов'янських країн (у трьох останніх пасічника називали “батьком бджіл”) [320, s. 410; 383, s. 74-75].

На досліджуваній території в день смерті пасічника поширеною практикою було “будити” бджіл (як і інших домашніх тварин) і “сповіщати” сумну звістку, аби зберегти їм життя. Первинною основою подібного переконання є віра в те, що присутність покійного в домі небезпечна і рівноцінна присутності самої смерті. Як активний персонаж, що перериває життя людини, смерть проникає з царства мертвих в світ живих і після скопу втілюється у саму людину [201, с. 129; 27, с. 103]. Тому, застосувавши профілактичні заходи, захищали господарство від смертоносного впливу, зокрема “будили” бджіл. Горяни та прикарпатці повідомляли комах про смерть їх власника, вдаривши труною при виносі тіла з хати тричі об поріг або стукали (“кївали”) до кожного вулика, прощаючись від його імені. Останню обрядодію виконували повсюдно в Україні, щоб бджоли “збудились” (“збреньчали”) [341, s. 552; 122, с. 11]: душа померлого загрожувала безпеці сплячих комах. Наведена мотивація лежить в основі аналогічних чи схожих дій, здійснюваних

багатьма європейськими народами — поляками, словенцями, лужицанами, чехами, словаками, румунами, німцями, французами, швейцарцями, англійцями, голландцями [324, s. 30; 339, s. 275; 6, с. 166; 94, с. 482-483; 122, с. 11; 51, с. 84; 320, s. 410; 317, s. 39]. Широкий ареал побутування та ідентична семантична наповненість цих звичаїв у різних етносів свідчать на користь тези про архаїчність їхнього генезису.

На думку мешканців нашого краю, покійник, власник великої господарки, міг потягнути за собою в могилу належне йому майно. Тому в момент виносу тіла особливо вважали, щоб він не забрав необхідної для живих вегетативної сили землі та плодючості домашніх тварин. Щоб протидіяти цьому, на Прикарпатті ворота господи, де помер пасічник, обв'язували червоним поясом або рушником (окреслювали охоронне коло — У.М.), щоб вслід за ним не пішли бджоли і загалом “все хазяйство не утікло” [337, s. 109-110]. Тотожна охоронна обрядодія побутувала у Центральній Україні [57, с. 636; 123, с. 7]. Аналогічну мету — збереження бджіл — переслідував наступний звичай, поширений на Прикарпатті: спадкоємець викупував комах у померлого пасічника, кладучи гроші на домовину [320, s. 410], з якої їх забирав жебрак. У цьому випадку прошак виступав ритуальним заступником небіжчика, подібно як вони забирали харч, призначений для померлих у поминальні дні.

Населення Карпат і Прикарпаття вважало, що поважний літати власник великої пасіки повинен потурбуватися про її подальшу долю ще за свого життя — навівши лад, встигнути перед смертю продати в чужі руки або передати своєму наступникові (синові чи зятю). Без такої передачі спадкоємці нічого не спожиткують з його бджіл, які протягом року “йшли за своїм газдов, який забирав їх з собов”. Схожі погляди були поширені й далеко за межами окресленого ареалу [94, с. 463; 325, s. 30; 383, s. 110; 319, s. 79]. Новий власник міг “перебрати” бджіл, постукавши до кожного вулика і сповістивши комах про смерть старого господаря та вступ у воло-

* Червона барва — елемент найпростішої первісної символіки з позитивним змістом, емблема життя.

діння нового словами: “Пчоли живут”, “я перебираю”, “пасічник неживий, а мої пчоли живі”, доки померлого не опустили в могилу. Якщо комахи прийняли нового хазяїна, то не підуть за старим, не загинуть [18, с. 18, 25, 38; 16, с. 9; 14, с. 65; 15, с. 9, 19, 39]. Подекуди на Бойківщині вважали, що навіть передача пасіки не гарантує життя бджіл (с. Тухля Сколівського р-ну Львівської обл.) [18, с. 37]. Подібно думали і на Поліссі: “Умер пасечник — умерли и пчолы” [208, с. 143]. З таким народним трактуванням долі комах була пов’язана заборона купувати бджіл після смерті пасічника на Холмщині та Підляшші [138, с. 319]. У с. Білі Ослави Надвірнянського р-ну Івано-Франківської обл. переконані, що бджоли прилітають до хати і сідають на обличчя, прощаючись з покійним газдою й супроводжують його на кладовище: “Знає бідна мушка, що чоловік вмер, йде за ним”. Такі ж уявлення характерні для українців Житомирського Полісся [94, с. 483; 118].

Магічний подих смерті такий сильний, що для загибелі бджіл достатньо, аби умираючий спожив трохи меду. Тому лемківські та бойківські пасічники намагалися не спомагати медом важкохворого сусіду, ані не продавати на ліки [48, с. 36; 366, с. 66; 18, с. 52]. Етнографічні фіксації цієї прикмети охоплюють терени Волині, Полісся та Холмщини [147, с. 10; 94, с. 474; 347, с. 169], а з поза меж України — Польщі, Чехії (Моравію), Данії та Німеччини (Баварію) [227, с. 13; 320, с. 410-411; 331, с. 208; 383, с. 113-114].

При розгляді наведених уявлень насамперед впадає у вічі тісний зв’язок, який пов’язував господаря та його бджіл. Особливо яскраво він проявлявся у ритуалізованих діях, що регламентували поведінку живих членів сім’ї у випадку смерті пасічника. Існування такого зв’язку демонструє успішне функціонування архаїчної патріархальної моделі сімейних взаємин — підвалини селянського родинно-побутового співжиття, яке об’єднувало міцними узами не лише людей, а й належних їм тварин, включених в одвічний колообіг селянського буття, зокрема відзначення неординарних родинних подій (календарних свят, весіль, смертей). Власне, страх перед її смертоносним подихом, який умертвляє все живе, примушував гуцулів забирати з

хати, в якій лежав умираючий, насіння і бджіл, аби не залишалися в момент агонії, бо “заумерли би разом з чоловіком” [308, с. 241].

Аналогічно до взаємозв'язку бджіл та їх господарів в уяві українців Карпат і Прикарпаття побутувала тісна залежність домашнього щастя від пасіки: бджолиний рій, який прилетів на чужий двір, віщував щастя господареві дому. Пасічники-гуцули на Святий вечір, підкинувши кутю до стелі, її ловили, а зловивши, ворожили: “Упали мені пчоли, от будут відай утікати від якогось” [367, s. 22]. Втеча бджіл тягла за собою втечу щастя з господи. В народі вважали, що приліт бджіл приносить в сім'ю мир та спокій: “Щаслива та хата, де є бджоли”, “бджоли приносять щастя господі”, “як рій прилетів, то на добро”, “щастя само прилетіло”, “щасливий той, хто його взяв” [14, с. 34; 15, с. 19; 17, с. 71; 18, с. 37; 19, с. 8, 11, 21, 27, 43]. Наведені погляди донині не стали предметом розгляду вітчизняних дослідників, а деякими наближеними ракурсами перегукуються з російською, польською, сербською та хорватською етнічними традиціями [255, с. 5; 21, с. 42; 151, с. 409; 323, s. 145]. У контексті викладеного доречно зауважити, що на Бойківщині вважалося: знайдені бджоли добре вестимуться [18, с. 37, 44, 52, 55, 58, 61; 19, с. 12, 33, 43]. Таке уявлення характерне й для населення Полісся [94, с. 467]. І навпаки, бджолярі досліджуваного регіону остерігалися крадіжки комах зі своєї пасіки, оскільки втрата декількох сімей спричиняє непоправну шкоду їх власнику: бджоли зведуться і пасіка зникає, а удача у пасічництві переходить до того, хто забрав рій і осадив у своєму вулику (с. Зелена Верховинського р-ну, сс. Річка, Брустури, Старі Кути, Рожнів Косівського р-ну, сс. Білі Ослави, Микуличин Надвірнянського р-ну, с. Вікно Городенківського р-ну Івано-Франківської обл., с. Тухля Сколівського р-ну, с. Яблунів Турківського р-ну Львівської обл., с. Бабин Заставнівського р-ну Чернівецької обл.) [12, с. 3; 15, с. 17, 19, 30, 37, 39, 47; 16, с. 53, 59, 69; 18, с. 37, 47]. Продаж бджіл асоціювався у закарпатців з продажем домашнього щастя, котре їм ніколи не повернути.

У зв'язку з цим на досліджуваній території отримало поширення вірування, що украдені бджоли щасливіші, ніж власні, отже, вони

краще вестимуться. Погляди дослідників на метод ритуальної крадіжки впродовж часу його студіювання зазнали певної еволюції. Так, на думку Д. Зеленіна, в основі його застосування лежить наступний принцип: те, що повинно мати незвичну дію, повинно бути отримане незвичним шляхом. Ритуальна крадіжка базується на уявленні, що крадені (таємно отримані) бджоли найкраще захищені від чаклунства, а тому щасливі у розведенні [122, с. 87]. Сучасна етнологічна думка пропонує декілька варіантів вирішення цієї проблеми. Ритуальне викрадення можна пояснити в контексті уявлень про “перенесення” плодючості бджіл з чужого господарства [225, с. 357], про перерозподіл долі, а саме — збільшення долі предків, які віддадуть сторицею [27, с. 126], а також розвиваючи концепцію Д.Зеленіна, до чого схиляється й автор, як виведення предмета зі звичного ряду, надання йому рис чужого, випадкового, знайденого, посланого з іншого світу, як спосіб наділення магічними властивостями [283, с. 640]. Карпатські і прикарпатські інформатори сповіщають про непоодинокі факти крадіжок бджіл для закладення власної пасіки. Такі ж дії характерні для населення інших регіонів України [122, с. 87; 208, с. 143; 147, с. 8], усіх слов’янських народів, а також італійців та іспанців [225, с. 357; 94, с. 467; 383, с. 100].

Одночасно необхідно наголосити на амбівалентності зазначених уявлень на досліджуваних теренах, де побутувала і протилежна думка — викрадені бджоли як несправедливо одержані не ведуться, а той, хто їх викрав — приніс додому нещастя. “Крадені бджоли рано чи пізно зведуться”, — в унісон повторювали поліщуки [94, с. 467]. Така світоглядна позиція базувалася на засновку, згідно з яким крадіжка бджіл розглядалася як важкий гріх. У далекому минулому, наприклад, на Поділлі та Волині, за викрадення бджіл жорстоко карали — злодій своїми нутрощами мав опоясати бортне дерево (йому робили надріз біля пупка, прив’язували до дерева за мотузку і водили довкола, доки не падав мертвим) [337, с. 25; 147, с. 36]. Жорстокі покарання для викрадачів бджіл передбачались у білорусів [335, с. 338]. Наведені історичні факти застосування надзвичайно суворих покарань демонструють повне неприйняття народною юридичною

традицією крадіжок бджіл на відміну від деяких інших видів злочинів, на які дивилися досить лояльно — дари лісових та водних угідь розглядалися як спільна власність. Ефективного правового захисту потребувала сама бджола — святе створіння, оскільки посягання на неї вважалося блюзнірством, яке підлягає суворій покарі. Окрім того, під охороною як офіційного законодавства, так і звичаєвого права перебували бортницькі угіддя, що здавна були у приватній власності, посягання на яку жорстоко переслідували. Погляд на крадіжку бджіл як на святотатство ґрунтується на тому значенні, яке надавалось комасі у народних віруваннях слов'янських народів. Без бджоли (воскових свічок) неможлива церковна служба, неможливе (без меду) поминання предків. За народними уявленнями, людська душа, не з'єднана з тілом, подібна на бджолу. Бджола — священна комаха; Ілля-пророк ніколи не вдарить громом у вулик, хоча б за ним переховувався нечистий дух [314, с. 7-8].

Переконання про гріховність крадіжки бджіл в Українських Карпатах і Прикарпатті існували протягом усього ХІХ ст. Так, Р.Кайндль зафіксував у гуцулів вірування, за яким крадія бджіл чекала сувора розплата на тому світі — його з'їдять бджоли або викрадені комахи вилітатимуть йому крізь пупок [344, s. 105]. Погляд на крадіжку бджіл як на страшний гріх, за який людина поплатиться життям, вони зберегли і донині. У с. Шепіт Путильського р-ну Чернівецької обл. побутує переказ, що один чоловік викрав бджіл і невдовзі помер; настання його смерті односельці логічно висновували із здійснення цього богопротивного вчинку, і навіть більше того — визнавали її заслуженою. “Викрасти бджоли — такий самий великий гріх, як обікрасти церкву, бо вони носять віск до церкви”, — таке переконання є на Покутті ще й сьогодні [14, с. 63]. Дуже негативно розцінювались крадіжки бджіл у середовищі лемків та бойків [372, s. 227; 19, с. 8].

Оскільки українські верховинці та прикарпатці дивилися на бджолу як на святу комаху, отже, вбивство бджіл (які не здихають, а помирають) розглядалося як великий гріх. Вбивати бджіл при нападі старі пасічники вважали тяжким злочином. В уявленнях лемків ще донині збереглось табу на вбивство бджіл [372, s. 229].

На Гуцульщині так пояснювали заборону знищувати комах: “Бджоли як люди, гріх нищити”, “як вимре, люди зачнут падати”, “вона підтримує людей медом, її бити не вольно”. Аналогічне трактування заборони на вбивство бджіл відоме на Покутті [14, с. 8, 29, 33, 40, 45, 51; 16, с. 32, 41, 63, 72, 84, 90, 100; 17, с. 40, 61]. Важкою провиною вважалося знищення комах на Бойківщині: закарпатські бойки твердили, що вбити бджолу — такий самий страшний гріх, як вбити людину [18, с. 21, 27, 37, 44, 47, 52, 61; 39, с. 293]. Відголосом давньої кари за вбивство бджіл було поширене в Карпатах уявлення, що коли хтось викраде мед, внаслідок чого загинуть бджоли, то “так сі будут з него мотали кишки, як з улея пчоли” [332, с. 56].

Волиняни видертя бджіл прирівнювали до вбивства людини [119, с. 23]. Вже відома “церковна” мотивація і володіння душею забороняли вбивати бджіл українцям Полісся, а також іншим народам слов’янського ареалу — полякам, сербам, чорногорцям та герцеговинцям [94, с. 448-449; 331, с. 207; 383, с. 82-83, 96; 355, с. 427], що вважалося великим гріхом. Схожі уявлення побутували і серед росіян: “Разломать пчел — разорить храм Божий” [106, с. 97]. На думку білорусів, якщо крадій меду спричинить загибель бджолиного рою, то він вчинив злочин нарівні із вбивством людини і заслуговує бути повішеним [335, с. 337]. Хорвати вірили: хто скільки вб’є бджіл, стільки років його душа страждатиме у чистилищі [323, с. 145].

Підсумовуючи викладене у цьому розділі, зазначимо, що витoki архаїчних уявлень про бджолу як священну істоту та її зв’язок з божественним началом сягають епохи неоліту і корелюють з культом богинь плодючості з класу Великих Матерів в уособленні бджоли, а отже мають язичницьке підґрунтя. Вшанування праслов’янами Великої Богині в іпостасі бджоли певною мірою зумовило особливо трепетне ставлення нащадків їх міфологічної традиції — українців до цієї комахи. Християнська ідеологія, максимально абсорбувавши попередні міфологічні погляди, радикально змінила спосіб оцінки ролі бджоли — її цінність тепер визначалася здатністю постачати віск для потреб церкви, а християнський Творець замінив у цих віруваннях стародавні жіночі божества.

У багатогранному комплексі традиційних уявлень та поглядів українців Карпат і Прикарпаття кінця XIX — початку XX ст., пов'язаних зі сприйняттям бджіл, знайшли яскравий вияв як церковно-християнські, так і народні світоглядні інтерпретації, сплав яких витворив цілісну релігійно-міфологічну систему, окремі складові якої нашарувались одна на одну. З одного боку, вшанування бджіл — один із зникаючих проявів аніматичного світорозуміння, в якому природа мислилася “всеохопною живою стихією” (А.Гуревич), а її компоненти — люди, тварини, рослини і неживі предмети належали до однієї родини, в якій ступені спорідненості ґрунтувалися на схожості та наближеності між собою за певними ознаками. З іншого, високо оцінена християнством спроможність бджоли підтримувати воском священний племін Господнього вівтаря та проголошена ним божественна природа цієї істоти послужили підставою створення ореолу святості навколо неї.

Аналіз образу бджоли у карпатській і прикарпатській народній традиції дає змогу виявити такі його риси. Бджола вважається священною комахою, оточеною певною містичною пошаною — “Божою мухою”, яка “робит віск Богови на віддяку, Сусови Христови на посвіт”, а також має певний зв'язок зі Всевишнім, який є її Творцем. Водночас бджоли в реліктових міфологічних уявленнях мешканців регіону, пов'язаних з образом світового дерева, і збережених до кінця XIX ст., є ключовим, серединним елементом його тримірної структури, локалізуючись на стовбурі. Бджолам притаманні і хтонічні ознаки, як от стосунок зі смертю та душами померлих. Ремінісценцією давнього аніматичного мислення є надання бджолі міфологічної конотації символу душі та тісно пов'язана з цим віра у провидчий дар комахи, спроможної передбачати певні події в житті людини, природні явища, впізнавати свого господаря та розпізнавати людей за їх поведінкою і душевними якостями, виступаючи своєрідним індикатором їх морального здоров'я. Кульмінацією возвеличення бджоли як створіння, наділеного душею, стали закріплені в народній свідомості вербальні кліше: “Комаха не здихає (як інші тварини), а помирає (як людина)”. На підставі вірувань в

Бджолиний клубок на вулику.
Снятин
Івано-Франківської обл.
Фото автора. 1997 р.
Публ. вперше



Пасічник виймає рамку з бджолами. Село Стецева
Снятинського р-ну
Івано-Франківської обл.
Фото автора. 1997 р.

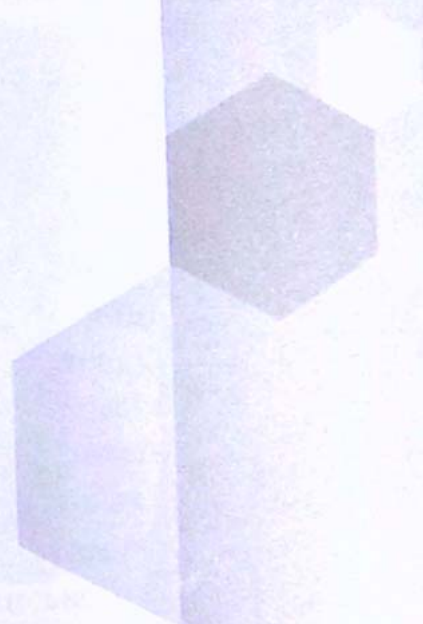


наявність душі у бджіл їх сприймали як членів родини, що мали тісний емоційний зв'язок з пасічником: з ними ділилися радістю та сумом, повідомляючи про всі значні події у сімейному житті. Тісний зв'язок, що протягом тривалого співжиття пов'язував господаря та його бджіл, особливо рельєфно виявився при розгляді звичаїв та обрядів, пов'язаних зі смертю пасічника. В уяві українців Карпат і Прикарпаття побутувала пряма кореляція між домашнім щастям і пасікою; із втратою (продажем, крадіжкою) бджіл сім'ю покидала удача. Оскільки в народі дивилися на бджолу як на святу комаху, її крадіжка чи вбивство розглядалися як важкий гріх. У народних поглядах та практиках, пов'язаних з бджолою — християнських мотивах замовлянь, повір'їв та молитвословів, в релігійно-магічному використанні церковних атрибутів та посвячених предметів, а також в етіологічних легендах про комах відобразилося домінування християнської символіки, яке спробуємо витлумачити особливою, самобутньою нішею бджільництва в синтетичній системі народного світогляду — не лише консервацією віковичних традицій та архаїчних реліктових вірувань, а й винятковою його відкритістю до сприйняття книжної культури, яка творилась під впливом християнської доктрини. До речі, російський дослідник О.Гура екстраполює подібний погляд на увесь слов'янський світ [94, с. 485-486]. Культивований християнством погляд на бджіл як на священних істот знайшов аналогічне потрактування в традиційних переконаннях населення різних етнографічних районів України, а також багатьох народів Європи.

2

ТРАДИЦІЙНА ПАСІЧНИЦЬКА ОБРЯДОВІСТЬ

1 РОЗДІЛ





У релігійно-міфологічній системі світобачення наших предків природа, за влучним висловом А.Гуревича, мислилася “всеохопною живою стихією”, пронизаною таємничими і могутніми силами, в яку була включена й людина, через котру проходили силові лінії функціонування світу й вона виступала як постійний учасник цієї вселенської космічної пульсації [95, с. 163]. Одухотворена природа вірувань українського народу, яка увібрала в себе давні традиційні погляди та уявлення, не могла не вплинути на його трудову діяльність. Ритуали були органічно вплетені у функціональне тло різних занять, професій. Ритуал виступав невіддільною суттю архаїчних технологій, бо найдавніші фахові прийоми входили до світоглядного комплексу, пов’язаного, перш за все, із сакральними уявленнями і співвідносилися з універсальною космологічною схемою, були, у певному сенсі, продовженням операції, яка символічно створювала чи відтворювала всесвіт [27, с. 153].

Таке розуміння сутності професійної діяльності екстраполюємо і на традиційне пасічництво та пасічницьку обрядовість українців Карпат і Прикарпаття; в ході розгляду останньої доконечно виявити пануючі в рамках доіндустріального суспільства уявлення та погляди на особу пасічника, а отже визначити його соціальний статус в очах селянського соціуму, простудіювати бджолярські звичаї та обряди календарного циклу і оказіональні пасічницькі ритуали та прикмети, розкривши їх семантику і функціональну спрямованість.

2.1. ТРАДИЦІЙНЕ СПРИЙНЯТТЯ ПАСІЧНИКА

Бджільництво як традиційне господарське заняття українців Карпат і Прикарпаття споконвіку супроводжувалося силою звичаїв та легендарних переказів; воно здавен виступало професією, у якій набуті в ході історичного розвитку раціональні знання тісно переплелися з віруваннями в чари, віщування, прикмети, владу замовлянь, з ілюзорними уявленнями про вплив трансцендентальних істот на життя бджоли та її роботу. Водночас, на слушну думку І.Вагилевича, світ духів в уяві горян дуже земний і має тісний зв'язок з дійсним світом [377, s. 55-56].

Функціями “медіаторів” між видимим та ірраціональним таємничим світом, між світом звичайних людей і духів наділені в карпатських віруваннях незвичайні напівфантастичні особи, які володіли спеціальними знаннями, магичною силою і називалися “непростими”. Ними вважалися люди, які могли чинити Добро і Зло, допомагати і шкодити. Відповідно до виконуваних ними функцій в народній уяві вони поділялися на дві категорії: корисних, що зв'язані з “Божою силою”, і шкідливих, що мають міць від “нечистого” [143, с. 248].

Польові етнографічні матеріали засвідчують, що верховинці заняття бджільництвом розглядали як “Богоугодну справу” [12, с. 18; 13, с. 2]. Серед українців здавна вважалося, що пасічництвом можуть займатися лише наділені високими моральними чеснотами люди, що знайшло вияв у старожитній народній традиції, яка гласила: “Аще кто пожелает иметь у себя пчел, подобает тому человеку быть во всякой чистоте, удерживаться от пьянства и быть податливому в церковь, милостивому к нищим и странствующим” [274, с. 28]. Аналогічно росіянам пасічництво мислилося як заняття “сродне Богу”, виконанням Божественної волі, справою, заповіданою людині для порятунку душі [199, с. 59].

Пасічники, на думку респондентів із досліджуваних теренів, не могли вживати алкогольні напої, від цього суворо застерігали: “Не

дай Бог п'яному іти межі бджоли". "Роботящі комахи ніколи не житимуть у розпусних людей", — таке уявлення зберегли українські горяни донині.

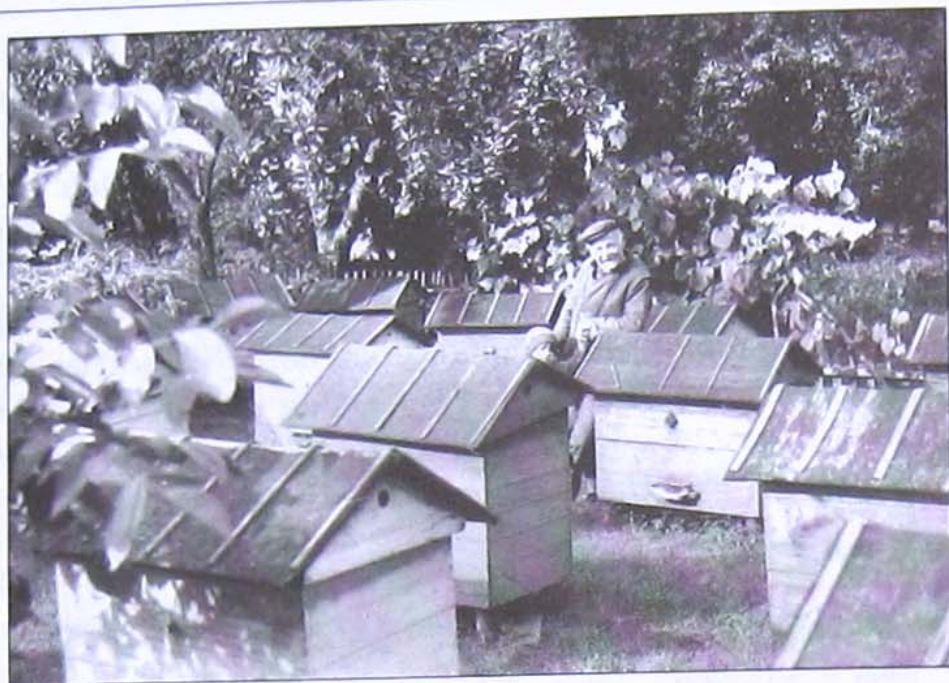
М.Сумцов, характеризує пасічників, писав, що вони, за рідкісним винятком, хороші люди, бо заняття бджільництвом облагоджує, спілкування з бджолами схиляє людину до спокою та розсудливості [274, с. 28]. Бджоляр з діда-прадіда користувався у селянському середовищі великою повагою, йому беззастережно вірили і наслідували у всьому. На Бойківщині була поширена думка, що пасічникам не обов'язково складати присягу на Євангелії



*94-річний пасічник Ілько Гуцуляк зі
с. Торговиця Городенківського р-ну Івано-Франківської обл.
Фото автора. 1997 р. Публ. вперше*

у суді, бо той, у кого ведуться бджоли, — чесна і сумлінна людина (сmt. Добромиль Старосамбірського р-ну Львівської обл., с. Кальна Долинського р-ну, с. Спас Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.) [17, с. 4; 19, с. 14, 40].

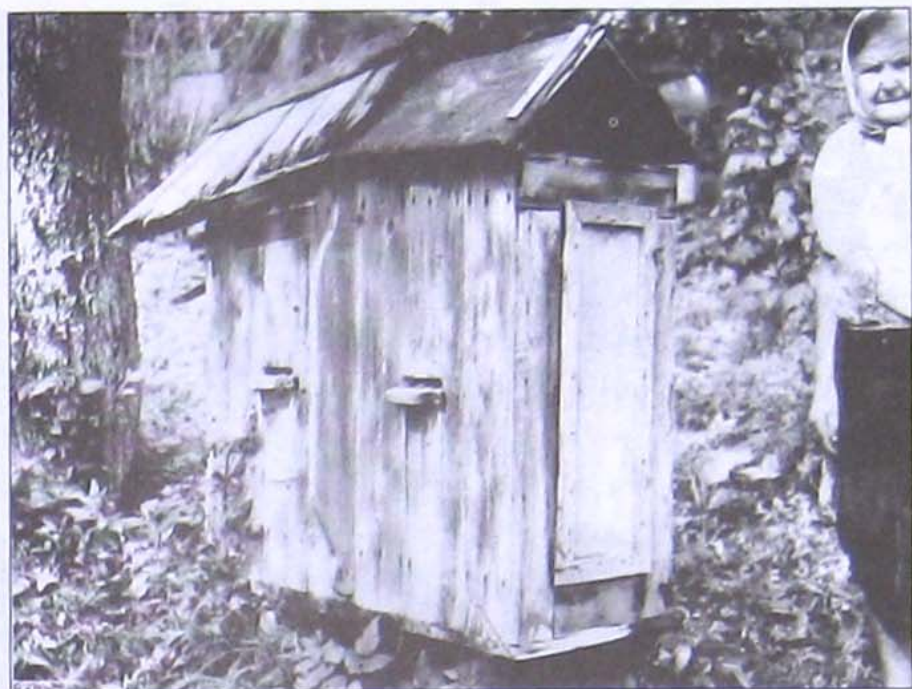
Виявом статево-вікового поділу праці як однієї з прикмет гендерної диференціації був народний погляд на особу пасічника. Він передбачав, що плеканням бджіл випадає займатися чоловікам



Пасічник Іван Приймак зі с. Вільхівці Городенківського р-ну Івано-Франківської обл. Фото автора. 1997 р. Публ. вперше



Пасічник Михайло Флуд зі с. Лавочне Сколівського р-ну Львівської обл. Фото автора. 1999 р. Публ. вперше



Жінка-пасічник Розалія Сенів зі с. Перекоси Калузького р-ну Івано-Франківської обл. Фото автора. 1998 р. Публ. вперше

поважного віку; тримали пасіку переважно старші люди — “діди”
 Це знайшло підтвердження і у пісенному фольклорі:

*А в садочку пчїлка грає,
 Там дідусь старенький
 З уликів мед вибирає,
 Медок солоденький.*

(с. Красів Миколаївського р-ну Львівської обл.)

Нерідко старий пасічник брав собі молодого помічника (“челядника”), щоб йому передати знання про годівлю бджіл, або навчав сина. Пасічництво у горян і прикарпатців традиційно було суто чоловічим заняттям. Не вважалося виправданим, щоб жінки доглядали бджіл — їх на пасіку не допускали, бо то “світе”, “жінкам не годиться”, “жінки до пчїл не йдуть” [14, с. 8, 65; 15, с. 10, 32; 16, с. 14; 18, с. 9]. Виняток становили вдови, на яких після смерті чоловіка-пасічника лягав обов’язок доглядати за бджолами; вони ставилися до комах здебільшого турботливо та зі знанням справи [197, с. 495].



*Марія Мовна (з дому Горак) —
дружина та мати пасічників —
з онуками Василем та Анастасією
40-ві рр. ХХ ст.*



*Син Марії Мовної Андрій
з дружиною Марією
(з дому Кавута).
60-ті рр. ХХ ст.*

*Село Красів Миколаївського р-ну Львівської обл.
Фото з родинного архіву. Публ. вперше*

Проте такі випадки у ХІХ ст. були великою рідкістю, оскільки загальноприйнятою була думка, що після смерті пасічника, коли пасіка переходить до дружини, то “бджіл не буде”.

З настанням ХХ ст. все частіше фіксуємо приклади утримання бджіл жінками, здебільшого вдовами бджолярів та, що важливо, утвердження позитивного сприйняття цієї практики загальною. Так, за даними польових обстежень, здійснених у Карпатах і Прикарпатті, у 20–30-х рр. пасіку самостійно та успішно утримували вдови — Павлина (с. Спас Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.), Бабешканя (с. Кальне Сколівського р-ну Львівської обл.), Сенів Розалія Іванівна (с. Перекуси Калуського р-ну Івано-Франківської обл.), тітка пасічника Батька Федора Павловича

(с. Комарники Турківського р-ну Львівської обл.) та інші, допомагали чоловікам доглядати бджіл Параска Видиківська (с. Суховерхів Кіцманського р-ну Чернівецької обл.), Палагна Кондрат (с. Бубнище Долинського р-ну Івано-Франківської обл.), мати і теща пасічника Флуда Михайла Івановича (с. Лавочне Сколівського р-ну Львівської обл.), тітка бджоляра Миронюка Василя Миколайовича (с. Микуличин Надвірнянського р-ну Івано-Франківської обл.), Марія Мовна (Горак), дружина та мати пасічника, прабабуся автора цих рядків (с. Красів Миколаївського р-ну Львівської обл.), а Пелагея Каута (хутір Винява Пустомитівського р-ну Львівської обл.), чоловік якої займався хліборобством, сама вела пасіку [19, с. 3, 40; 13, с. 8, 17; 18, с. 30-31, 40; 17, с. 29-31; 15, с. 47; 216]. Ця практика свідчить про початок процесу розмивання традиційних установок у сприйнятті бджільництва як сфери професійної зайнятості виключно чоловіків.

Жінок, яких розглядали як ритуально “нечистих” в період менструації та після родів, щоб не осквернити комах, до бджіл не допускали; ці народні уявлення особливого поширення набули серед українських верховинців: “Як “жіночий чис” не вільно жінкам ходити біля вуликів, бо зведуться” [12, с. 15, 30; 19, с. 36]. Аналогічно білоруські пасічники не підпускали до бджіл жінок під час менструації, вважаючи, що вулики загниють [120, с. 113]. Подібна думка характерна для німців: жінка під час місячних не могла працювати на пасіці [324, s. 10]. Жінка під час цього специфічного фізіологічного стану вселяла страх; вона мислилась загрозливим створінням для людей, тварин та неживих предметів. Менструальні виділення повсюдно вважалися нечистими [239, с. 122; 328, s. 4]. Очевидно, жінка, яка втрачає кров — осереддя вітальної сили людини, загрожує життєвому потенціалу інших (майбутніх жертв). Шкідливий вплив, який чинять жінки на бджіл в цей специфічний період, приписували їм ще стародавні. Так, Пліній в славнозвісній “Історії природознавства” писав: “Жінка, в якої менструація... убиває бджіл” [38, с. 156]. Цю віру поділяли європейські та неєвропейські народи, незважаючи на їх рівень культурного розвитку [160, с. 79].

Жінка була “нечистою” і з приводу вагітності, тому в Карпатах і Прикарпатті, як свідчать етнографічні записи, їй заборонялося відвідувати пасіку. Аналогічно пологи робили жінку “нечистою”, оскільки новонароджений теж “нечистий” та навіть небезпечний для оточуючих і всього життєвого порядку [328, с. 6; 27, с. 41]. Уявлення про “нечистоту” особи, яка тільки-но прийшла у цей світ, як вважають дослідники, породжене почуттям страху перед лімінальним створінням, що перебуває на грані світів. Загальносвітовими є не лише самі погляди на “нечистоту” осіб, що перебувають у стані “переходу”, але й певна обмеженість терміну, на час тривання якого все живе повинно було остерігатися їх небезпечного впливу (не більше 40 днів). Поняття ритуальної чистоти / нечистоти, на думку А.Байбуріна, симетричне протиставленню свого чужому. Те, що належить до сфери чужого (іншого, нелюдського) переважно осмислюється як нечисте. І навпаки: своє вважається чистим. Чужим і нечистим уявляється все, що відноситься до царини природи, біологічних процесів. Пологи вважаються нечистими внаслідок належності до природних, неконтрольованих людиною процесів [115, с. 44; 27, с. 99].

Пологи як “нечистий” фізіологічний акт робили і матір, і дитину “нечистими”, сам доторк до яких — небезпечний і згубний для оточуючих людей і тварин, зокрема бджіл. Шкідлива “нечистота” породіллі могла негативно вплинути на робочі якості комах. Тому українські горяни забороняли їй поратись біля бджіл, бо “їм шкодить, пропадає мед”, “їй треба очиститись протягом двох-трьох тижнів” (с. Зелена Верховинського р-ну, с. Брустури Косівського р-ну Івано-Франківської обл.) [12, с. 5, 34]. У багатьох народів породіллі мала пройти спеціальні очисні ритуали.

Здавна у селянському середовищі великого поширення набули уявлення про опанування бджолярами оповитого ореолом таємничості, особливого, закритого для непосвячених “знання”, володіння яким давало можливість успішно плекати бджіл і отримувати якнайбільшу кількість меду та воску, оскільки економічні наслідки бортницької системи ведення господарства з його архаїчною та рутинною

технологією праці значним чином визначалися непідвладними людині природними обставинами. Акліматизація новопридбаних комах, одержання приплоду та багатого медозбору безпосередньо залежали від наявності у власника пасіки певних езотеричних вмій. Бути бджолярем — означало бути “знахарем”, “чарівником”, “ворожбитом”, володіти якимись особливими душевними якостями, “щось знати”, “вміти насилати”, — таке уявлення селянина про пасічника [16, с. 108; 229, с. 195; 325, с. 37-38; 220, с. 5].

Пасічництво виступало особливою галуззю практичної господарської діяльності. Подібно до цілительства, чарівництва, ткацтва, ковальства та деяких інших видів професійних занять, воно було доступним лише фахівцям і становило достатньо замкнуту корпоративну сферу, що мала сакральний характер, який наближав її до знахарства чи чаклунства (наприклад, поляки вважали, що бджоляра треба остерігатися, оскільки він може наслати чари) [94, с. 462].

У багатьох етнічних традиціях ремесло пасічників (як і інших професіоналів) пов’язувалось з таємним, магічним знанням і передбачало спілкування з “нечистою вірою” — тобто інші члени соціуму ставились до них як до агентів могутніх темних сил. Очевидно, витоків уявлень про чаклунську природу пасічників слід дошукуватись в дохристиянській добі, коли генерувалися обряди, що регламентували функціонування бджолярського господарства та поведінку власників бджіл. Впродовж тривалого історичного періоду чимало поколінь родовитих бджолярів беззастережно дотримувались цих ритуалів, які зберігалися лише у їх вузькому професійному середовищі і не розголошувалися стороннім. Власне тому народна уява витворила з них чаклунів, розглядаючи їх як носіїв певного сакрального знання. Навіть сьогодні доводиться зустрічатися з фактами приховування старшою генерацією пасічників регіону деяких магічних “вмій” (нейтралізації за допомогою примовок “чередінниць” (відьм), що забирали ману у бджіл, секретів посадки бджолиного рою).

За повір’ями мешканців Карпат і Прикарпаття, деякі досвідчені пасічники в силу професійної необхідності знали з “нечистою

силою” — розмножували свої пасіки і збагачувалися “нечистими” засобами. Так, бойки вірили, що напередодні св. Юрія бджолярі могли найняти на службу (доглядати бджіл і набирати нові рої) “дідька”, користуючись послугами якого, збільшували пасічницьке господарство [329, с. 65]. Етнографічні записи В.Гнатюка, здійснені на Прикарпатті, фіксують наявність у народній демонології образу чорта-пасічника, який доглядає пасіку без жодних зусиль і навіть самої присутності з боку господаря. Коли ж останній помирає, пасіка, звичайно, зникає. Чорта-пасічника можна було як придбати,



*Чорт-пасічник. Акварель О.Кульчицької “Пасічник і Нечистий”.
Перша пол. XX ст.*

так і виховати, зокрема, з рослини переступня (мандрагора, *Wryonia alba* L), викопаного і замкненого на деякий час у скрині. Побутувало повір'я, що “пасічника” можна набути і в такий спосіб: господар брав галузку, на яку сідав перший рій, варив її і виносив відвар до схід сонця на пасіку, там скидав одяг і мився ним від голови до ніг. У ту хвилину з'являвся дух, який починав порядкувати на пасіці [84, с. 18]. В народі успішне ведення бджолярського господарства приписувалося зусиллям домовика, хованця “до пасіки”,

який звичайно пропонував свою допомогу дуже заможним людям. Так, у с. Кулачківцях Коломийського р-ну Івано-Франківської обл. знали переказ про багача Бордея зі Старого Гвіздця, у якого порядкували три “дідьки”: один пильнував коней та худобу, другий — будинки і господарство, а третій — пасіку [84, с. 163]. Домовик займав проміжне місце між духами природи і духами-господарями. Генетично він ближчий до духів-господарів, пов’язаних з уявленнями про духів померлих предків, які беруть під свою опіку різні об’єкти життєдіяльності живих родичів [96, с. 83]. Старожитність віри у домовика засвідчена згадкою “о проклятом бєсе хороможителе” у “Слові св. Василя про піст” (XIV ст.) [134, с. 20].

Хованця звичайно уявляли у вигляді маленького хлопчика, який жив у мишачій нірці і не показувався на очі стороннім; працював за десятьох і добрими порадами допомагав господарю. Йому щодня готували несоленої каші. Генезис цього мотиву дослідники шукають в уявленнях про потойбічне життя, пов’язаних з культом предків, а саме — в оберненості хтонічного світу: все, що на цьому світі є благом, в антисвіті вважається злом [96, с. 85].

За повір’ям, хованця можна було виростити самому з яйця-зноска від чорної курки і носити 9 днів під пахвою до Великодня — “Христос воскрес” і “мій воскрес”, при умові не хреститися і не молитися. За іншими уявленнями, домовик набував подоби чорного kota, людини у капелюсі або привида. Він мешкав на горищі (“поді”) і запобігав втечі роїв. На Покутті думали, що хованця можна придбати у с. Чорторія і на Гуцульщині, або передавати з покоління в покоління. Хто мав домашнього чорта, той не міг померти; помирав лише тоді, коли брав свого наступника за руку і передавав йому домовика [16, с. 9, 24, 53, 75, 102]. Бойки вважали, що придбати чи відпродати домовика можна разом з товаром на базарі, застосовуючи словесну формулу: “Продаю зо всім” [19, с. 29]. Наведені погляди — наявний доказ трансформації колишнього заступника хати — дідька-домовика у чорта. На думку В. Давидюка, вирішальну роль у християнізації демонологічних мотивів відіграли апокрифічні легенди, під впливом яких міфологічні персонажі почали співвідноситися

з “нечистою силою”, а врешті цілком уподібнились до чортів [96, с. 135]. Значне ареальне поширення поглядів про допомогу домовика у веденні пасічницького господарства демонструють порівняльні дані зі Східної Польщі [94, с. 462; 170, с. 190].

На теренах Карпат і Прикарпаття вважали, що є пасічники (“босоркуни”), що “знають до пчіл”; в інших комахи нічого не наносили, а в них меду повні вулики, за яким господарі посилали бджіл в чужі пасіки, де вони сікли чужу “муху” [296, с. 117]. Таким “непростим” пасічникам були відомі різні способи приваблювати чужі рої і насилати своїх бджіл в сусідні пасіки за готовим медом: “Тяти його рої й переносити мед до власних вуликів”. Проте досвідчені бджолярі вміли боротись з чаклунськими підступами “босоркунів”, зокрема зайняти “бджіл-наїздниць”, посланих чарівником-конкурентом, помістивши в отворі вулика намазану медом лійку, через яку комахи входили в середину, а вийти вже не могли. Проти комах-нападниць лемківські пасічники застосовували наступні магічні дії. Роздягнувшись наголо, тричі обходили довкола хати і на кожному куті тричі хрестилися й заклинали чужу бджолу: “Наїжся, наїжся, то вже на твою смерть буде тото твоє їджіння”. Внаслідок виголошення цієї примовки бджіл-агресорів чекала загибель. Одночасно заклинали й господаря-чарівника, що посилав своїх бджіл на крадіжку: “Жебы гвій зрак пішов, де вітер не дує, сонце не гріє. Жебы там пушов твуй зрак, а не на мої пчоли” [306, с. 106]. Для усунення непрошених гостей подібну примовку виголошували і бджолярі Кубані: “Нехай буде чужим бджолам тяжко і нападе на них метлиця і гнилець, на тих, які будуть нападати на мою пасіку” [217, с. 5]. Небезпечним вважалось на Бойківщині продавати бджіл пасічнику, котрий “щось знає”; у такому випадку в продавця комахи пропадуть, а в покупця успішно вестимуться [18, с. 61]. Гуцули вірили, що “непрості” могли вигубити бджіл іншим пасічникам: на Благовіщення кидали проти сонця лівою рукою вліво борошно в чужу пасіку. Власник бджіл, дізнавшись про наслання, міг відвернути його лише на наступне Благовіщення, повторивши описані дії, але вправо і сипати борошном за сонцем [308, с. 214].

Рух у протилежному природному ходу речей напрямі, що визначався за сонцем, за годинниковою стрілкою (зліва направо), скеровував людей до темних сил, які вважалися протилежністю всього світлого і божественного. Позитивний аспект обертання за сонцем пов'язаний з домінуванням правої сторони над лівою, яке яскраво виявляється у народних віруваннях, магічних практиках та обрядодіях багатьох старожитніх і сучасних народів світу. Оперування міфологічною логікою (в осмисленні світу якою К.Леві-Строс вичленив численні бінарні опозиції) термінами опозиційної пари “праве” / “ліве”, що на мисленневому рівні ототожнювалося з поняттями “добро” / “зло”, виступало світоглядним базисом подібних переконань.

Горяни та прикарпатці вірили, що негативний вплив на бджіл могли чинити не лише напівфантастичні особи, зв'язані з “нечистою силою”, але й звичайні люди (нерідко й самі пасічники), наділені лихим оком, “уречливі”, які зурочували бджіл. Етнографічні пошуки, здійснені серед мешканців досліджуваного регіону засвідчили, що зурочування не залежало від усвідомленої волі людини, вона врікала через наявність недобрих очей. Атаковані лихим оком бджоли починали вести себе девіантно (неадекватно відносно норми) — сильно жалили пасічника, під час роїння не хотіли прививатися на дереві, переставали плодитися, втрачали матку, не приносили меду, втікали з пасіки, могли загинути, загалом переставали “вестися”. Віра у шкідливий вплив лихого ока проявлялася у забороні при передачі бджіл давати їх в руки: “В руки матку не дам, а винесу за пасіку і покладу на дорогу, бери не від мене, а з дороги, бо інакше зведуться бджоли і не буде меду” [197, с. 497]. На Бойківщині при продажі бджіл гроші за них прийнято було кидати на землю, а щоб при цьому не позбутись комах, промовляли: “Що тобі — то мені, що мені — то тобі” (с. Крушельниця Сколівського р-ну Львівської обл.) [18, с. 21]. Близька за змістом примовка при аналогічній операції купівлі-продажу побутувала у поліських пасічників [208, с. 143].

Лихе око — досить складний і цілісний комплекс народних вірувань, в основі яких лежить переконання, що людина може

усвідомлено або мимохіть завдати шкоду іншій людині, або її майну, тільки глянувши на неї чи це майно, або ж висловивши нещирю похвалу. Вроки розглядаються як потенційна чи вже актуалізована небезпека, що таїться у погляді, який посилає чиєсь око; у цій системі переконань сконцентровано уявлення про матеріальність чи навіть тілесність погляду. Лихе око завдає шкоду у вигляді хвороби, смерті чи руйнування добробуту, наслання яких провокуються щасливою долею, хорошим здоров'ям чи красою жертви. Комплекс вірувань у лихе око поширений у всьому індоєвропейському та семітському світі [98, с. 132].

Загальноприйнята в європейській антропології першої половини ХХ ст. теорія лихого ока стверджувала, що воно є універсальним висловом недоброзичливих заздрощів. Однак, на думку пізніших дослідників, самої лише заздрості як компонента цілого комплексу лихого ока є недостатньо, щоб пояснити весь комплекс з усіма його деталями [98, с. 134]. Сучасна народознавча думка трактує лихе око як самостійну семантичну одиницю, що входить в архетипну модель світу. Очі сприймаються як “вхід” у внутрішнє, заховане, потаємне в людині, в його душу, а в кінцевому підсумку — в інший світ, звужений до меж людського тіла. Відома символіка око — “вікно” в потойбічний світ розкриває універсальність впливу лихого погляду як каналу одностороннього зв'язку зі злом, шляху, який веде до кожної людини і до всього, що їй належить. Цим каналом може транслюватися будь-яка негативна інформація, тобто спричинитися будь-яка шкода [27, с. 206; 297, с. 166-167].

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

Дія описаного механізму виразно простежується на прикладі Карпат і Прикарпаття, де пасічники намагалися не ставити вулики

на видному місці, не допускати сторонніх на пасіку, збирати рої при відсутності перехожих, нікому не повідомляти їх справжньої чисельності. З приводу останнього з перелічених запобіжних заходів проти магічного впливу “уроку” на бджіл опитані інформатори висловлювались так: “Як питаєш його: “Кілько вуликів маєш?” — він не повіст числа, бо то небезпечно йому, може пошкодити, пропадуть пчолы” (с. Тухолька Сколівського р-ну Львівської обл., с. Вільхівці Городенківського р-ну Івано-Франківської обл.) [13, с. 11, 16; 16, с. 24].

Наведений засіб широко побутував на теренах інших слов'янських країн — Польщі, Чорногорії та Герцеговини [330, s. 59; 382, s. 27; 94, с. 473]. Ще один синонімічний елемент наведеного логічного ряду — табу на продаж іншим пасічникам бджіл та воску, бо “буде ворожити і пчолы пропадають”, активно застосовувався у бджолярській практиці поляків, росіян та сербів [382, s. 27; 117, с. 262; 230, с. 341].

Серед способів боротьби бойків з наслідками недоброго погляду був і такий — заборона пасічнику виносити з дому вогонь після заходу сонця. І.Червінський, поінформувавши про існування цього забобону, робить спробу пояснити його семантичне навантаження: відмова дати вогонь оберігає пасіку від злих очей, заздрощів; відсутність вогню не дасть змоги заздрісним очам глянути на корисну роботу, виконану господарем [354, s. 198].

Сучасна етнологічна наука тлумачить семантичну опозицію давати / брати як концепт, пов'язаний з віруваннями про можливість передачі (чи отримання) блага разом з предметами, що передаються. Дія “давати” асоціюється з семантикою зменшення, понесення збитків. Є певні правила, що регламентують час і способи передачі предметів, які символізують благополуччя дому і господарства [227, с. 13]. До цього синонімічного ряду входив і вогонь як символ домашнього вогнища. Звичай після заходу сонця не давати вогню зі свого дому зафіксований ще в історичних свідченнях XVI ст. [73, с. 297-298]. Мотивація цієї заборони доволі прозора — не слід виносити з домівки вогонь після заходу сонця, коли панують темні сили зла, бо у господарів зведеться пасіка.

Але, у випадку неможливості приховування, застосовувався відповідний відволікаючий маневр — на огорожі пасіки прикріплювали яскраві або незвичайні предмети, як от опудало, пасічницький капелюх, шматок червоної тканини, відомий сильними апотропейними якостями часник, які “приймали на себе” руйнівний вплив лихого ока. З аналогічною метою гуцули та покутяни вивішували на пасіці кінський череп, який володів охоронною властивістю, щоб погляд спершу ковзнув по ньому, а вже потому зупинився на вуликах. Унікальний випадок встановлення кінського черепу на огорожі сучасної пасіки, зафіксований нами у м. Косові, свідчить про живучість у народній свідомості архаїчних уявлень у його дієвий захист перед “уроком” [15, с. 20]. Використання цього засобу як пережитка давнього звичаю виставляти частину принесеної в жертву тварини, широко практикували українці Полісся, а також російські, болгарські, македонські, чорногорські та сербські бджолярі [109, с. 163; 154, с. 262; 94, с. 472; 120, с. 113; 123, с. 107; 230, с. 341].

Червоною ниткою крізь товщу всього комплексу ритуальних дій, пов’язаних з охороною від уроків, проходила взаємодія вогню і води. Українські горяни і прикарпатці не становили винятку — “скидання вогню” і скроплення бджіл свяченою водою було поширеною магичною операцією. Так, на Покутті скидання “вроків” відбувалося наступним чином: дружина пасічника, набравши води у миску, тричі її хрестила, промовляючи: “Во ім’я Отця, і Сина, і Св. Духа”, і полічивши до 9 (спочатку по порядку з заперечною часткою не — не 1, не 2..., не 9, а тоді навиворіт 9, 8, ...1, повторивши лічбу тричі), кидала розжарені вуглини на воду і супроводжувана молитвою, “відтинала урок”, а потому кропила вулики посвяченою водою (с. Жабокруки Тлумацького р-ну Івано-Франківської обл.) [16, с. 76].

Вогонь і вода як першоелементи світу в системі сакральних цінностей є найбільш радикальними засобами очищення, знищення зла, і полярними, відповідно до своїх полярних властивостей стосовно один одного. Тут вони діють спільно і, згасивши очищувальний вогонь, освячена вода посилює свої магичні властивості [297, с. 168]. Згаданий обряд дослідники зафіксували як в різних

етнографічних районах України, так і в багатьох слов'янських народів [197, с. 498].

Відзначимо, отже, стійку віру в магічну силу недоброго погляду, хоча окремі респонденти-горяни, не заперечуючи його шкідливого впливу на людей, скептично ставляться до нього стосовно бджіл: “Лихе око не бджолу, а людину тне, як дивиться”; “з “очей” могла би бджола втікати” [13, с. 16; 14, с. 60; 15, с. 48; 17, с. 15, 31, 57, 62], а отже вважають, що бджіл не можна вректи. Етнографічні фіксації наведеного уявлення охоплюють польську Вармію і Мазовію, на теренах яких думають, що злі чари не пристають до бджіл, а також Болгарію, де здавна існувало поняття “лява пчела” — бджола, недосяжна для злих духів [94, с. 475; 183, с. 313].

Зурочити бджіл, на думку мешканців Карпат і Прикарпаття, могли і пасічники, що мають недобру руку (“недобрий на руку”, “тяжкий на руку”, “незручний”). Коли з необережності такій людині продавали бджіл, то вони зводилися, тому з “незручними” намагалися не мати справи. Продаючи комах, стежили, в які руки вони потраплять: якщо дати недобрій людині, то бджоли підуть за нею — “треба би рука легка була”, продавали легким на руку, зичливим. На Сондеччині була поширена така прикмета: бджіл продавали лише добрим людям (їх доброта була загальновідома) [340, s. 25]. Аналогічно, як фіксують польові обстеження, прагнули купувати бджіл у пасічників, легких на руку, аби легко розвести їх собі. У с. Тухолька Сколівського р-ну Львівської обл. заборонялось давати бджіл людині, яка живе нижче за течією річки (“за водою”), бо “вони пропадуть, підуть за водов” [13, с. 4]. У зв’язку з цими уявленнями розглядаємо табування продажу, позики та дарування бджіл у лемків: “Жеби ся не переяли (“там би ся вели добрі, а ту їму загинули би”)” [266, с. 118]. Вважається, що дія “давати” асоціюється з семантикою втрати, позбавлення прибутку, в той час як “брати” означає примножувати, збільшувати, сприяти росту [227, с. 13].

Аналіз народних поглядів та уявлень щодо пасічника виявляє дуалізм традиційного підходу соціуму до оцінки його особи. З одного боку, в народі вважали, що бджільництвом займаються лише

наділені високими моральними якостями особистості, бо спілкування з бджолами облагороджує, схиляє до спокою та розсудливості. Пасічники з діда-прадіда користувалися у селянському середовищі великою повагою як чесні і сумлінні люди.



Родовитий пасічник Василь Дудка зі с. Копачинці Городенківського р-ну Івано-Франківської обл. Фото автора. 1997 р. Публ. вперше

З іншого боку, представників цієї досить замкнутої професійної корпорації, яка певною мірою носила сакральний характер, народна уява ототожнювала з чаклунами, очевидно, внаслідок застосування ними численних незрозумілих загалу магічних засобів, які вони зберігали у глибокій таємниці. Бути бджолярем — означало бути “знахарем”, “ворожбитом”, “щось знати”, “вміти насилати”, тобто володіти певним езотеричним знанням. Окремих досвідчених пасічників підозрювали у ділових контактах з “нечистою силою” (хованці “до пасіки”, “чорти-пасічники” примножували їх медове господарство), у відьмацтві (“босоркунстві”), а також схильності до вчинення шкоди іншим бджолярам шляхом зурочення їх бджіл (володіння лихим оком, тяжкою рукою).

2.2. БДЖОЛЯРСЬКІ ЗВИЧАЇ ТА ОБРЯДИ КАЛЕНДАРНОГО ЦИКЛУ

Пасічницькі звичаї та обряди, що яскраво виявлялися впродовж усього річного бджолярського календаря українців Карпат і Прикарпаття, склали органічну частину цілісної системи релігійних уявлень мешканців регіону, закодований зміст яких приховував таємниці їх світорозуміння. Розмаїття вірувань, магічних обрядодій та ворожінь наповнювало сферу календарних дійств — Різдва, Водохрестя (Йордану), Стрітєння, Теплого Олексія, Благовіщення, Великодня, Трійці (Зелених свят).

Широкий та багатогранний пласт народної традиційності, що стосується бджільництва, великою мірою формували ритуали, магичні акти, звичаї, повір'я, прикмети, ворожіння, пов'язані з приплодом бджіл та забезпеченням достатку меду, тобто належні до царини прокреативної магії. Також було чимало обрядів апотропеїчного характеру, які мали на меті захистити комах від хвороб, “уроків”, підступів “нечистої сили”. Бджільництво, за народними поняттями, — один із видів діяльності, надто залежних від впливу вищих сил чи потойбічних істот, було дуже багатим на заборони певних дій. Важливе місце в різнобарвній палітрі традиційних пасічницьких уявлень та стереотипів займало виконання приписів, продиктованих необхідністю охорони медового господарства.

Великим багатством пасічницьких забобонів і магичних операцій, спрямованих на охорону бджіл, збільшення їх плодючості, ворожінь щодо перспектив медового року, ритуальних заборон певних дій, шкідливих для комах, характеризувалося Різдво, насамперед Святий вечір. На Гуцульщині пасічники вважали, що не можна їм виходити цього дня, за одними віруваннями, з хати (с. Шепіт Путильського р-ну Чернівецької обл.), за іншими — за межу садиби (с. Зелениця Надвірнянського р-ну Івано-Франківської обл.) [12, с. 7; 211, с. 19; 308, с. 16], щоб бджоли не покидали пасіку під час роїння. Цими ж світоглядними уявленнями зумовлена вимога до бджолярів-лемків

залишатися на Святвечір у господі [343, с. 111]. Керуючись законом подібності, гуцули прагнули, аби все позичене до цього часу повернулося додому, аби усі ворота і хвіртки були позамикані [308, с. 16]; недотримання цих пересторог вело до втечі роїв.

Наведені уявлення виступають віддаленим відлунням архаїчного сприйняття народом надвечір'я Різдва як початку року, всі події якого підпорядковувалися вимогам ініціальної магії. Перший день року, визначальною рисою якого є сакральність, запрограмував усю річну діяльність людини та долю її господарства. Тому всі обряди, здійснювані цього дня, виступали магічними діями, спроможними позитивно вплинути як на добробут та здоров'я людей, так і успішне плекання домашніх тварин. Вимога повернути додому усі позичені речі, на думку А.Байбуріна, пояснюється тим, що у свята — переломний період космологічної неупорядкованості, коли можливі найширші контакти з позаземними таємничими силами, доля людини, сім'ї та господарства може змінитися. Доля дому, яка є неподільною, водночас може бути зосереджена у певному предметі. Тому такими поширеними були уявлення про те, що разом з позиченою річчю домівку може покинути щастя, удача. Окрім того, мотив збирання можна розглядати як прояв захисної реакції на домінуючу в цей період тенденцію до розпаду світу [27, с. 128, 146].

Пасічники-лемки на Святвечір (і на усі великі “рокові” свята), застосовуючи імітативну магію, не ходили по горищі (“поді”), щоб їх бджоли не сідали високо і не втікали під час роїння [92, с. 154; 266, с. 118]. Серед бойків жило переконання в необхідності брати мед з вуликів на свята, тоді бджоли добре вестимуться [18, с. 50]. На Південній Лемківщині перед тим як сісти до Святої вечері, пасічники відвідували бджіл і тричі стукали (“кльопкали”) до вуликів, відмовивши “Отче наш”. За першим разом примовляли: “Аби сте, пчоли, дали по два рої”, за другим: “Аби сте, пчоли, не рушили нікого”, за третім: “Аби сте, пчоли, носили меду аж із третього хотаря” (с. Підгороддя Михалівської округи Словаччини) [306, с. 106]. Гуцульські бджолярі на Святий вечір обов'язково відвідували бджіл і годували їх ситою. Ритуальне загодовування бджіл, як і всієї домашньої

худоби, здійснюване на передріздвяній трапезі, ритуальне “осердя” якої — оновлення світу і вшанування померлих, виступало різноманітним магією, основний сенс якої полягав у підвищенні продуктивності тварин та їх захисту від хвороб і злих чарів, а також жертвоприношенням і “годуванням” душ предків, вмістилищем яких були домашні тварини, в першу чергу бджоли.

Надзвичайно розповсюдженою серед українського населення Карпат і Прикарпаття (та й за їх межами) магічною дією на Святий вечір було підкидання куті (“пшениці”) до стелі. Кутя виступала жертвою, яку приносили невидимим духам предків, котрі опікувалися живими родичами і яких поважали як домашніх божеств. Підкидання куті на акціональному рівні виглядало як доправлення жертви догори — місця обителі вищих сил. З допомогою жертви відновлювалися втрачені зв’язки, які в обрядах цього типу мисляться як вертикальні. Світ набував звичних обрисів: своє відділене від чужого, і разом з тим між ними налагоджено міцний зв’язок, заперукою і втіленням якого є жертва [27, с. 188-189]. Замовляння, яке приказувалося при виконанні обрядодії, підпорядковувалося основній меті — збільшити плодючість та забезпечити збереження в господарстві домашніх тварин, зокрема, бджіл. У В.Шухевича знаходимо ключ-підтвердження істинності цього твердження: “Як тільки сядуть всі, набирає газда пшениці у ложку і мече її три рази до стелі. Першого разу кличе три рази прра! і промовляє: “Аби так йигнита у хаті штрикали та блеїли, йик скачет пшениця з землі до стелини!” Кидаючи другий раз, кличе газда: “Шкне!” і промовляє: “Аби тельита так рикали та підштрикували, як підштрикує д’горі пшениця та й аби так футко росли, йик футко йде пшениця до стелини!” Третій раз промовляє: “Йик ца пшениця летит д’горі і там держит сі купи, так, аби бджоли тримали сі купи, та й аби вертали до пасіки, йик сі віройи і аби сідали на землю, йик пшениця падет до землі!” [308, с. 14]. Редуковану форму наведеного народного тлумачення семантики підкидання куті до стелі ще сьогодні зустрічаємо на Бойківщині: “Дай, Боже, і рік тепер діждати, а від року на многії літа, ведіться воли, корови і пчоли” (с. Поляниця Долинського р-ну

Івано-Франківської обл.) [19, с. 7]. Карпатські пасічники, зловивши кутю, що падала зі стелі, мовили: “Упали мені пчоли” (ставили у залежність від цієї магічної практики несподіваний приліт чужого рою — У.М.) або: “Аби се так пчоли росли!” (та плодючість комах — У.М.). Кількість зерен, що пристала до стелі або впала на долоню, означала кількість сподіваних цьогоріч роїв.

Описана обрядова дія, яка виконувала поряд з магічною, і мантичну функцію, в різних районах окресленого ареалу, та й навіть в окремих селах, різнилася деталями. Так, на Покутті на початку святвечірньої трапези діти імітували голоси різних домашніх тварин, серед них й бджіл — “брінь! брінь!”*, що мало означати прохання, аби бджоли роїлися, а вже тоді господар кидав кутю до стелі [358, с. 298]. У с. Іспас (тепер — с. Гірське) Косівського р-ну Івано-Франківської обл. газда підкидав першу ложку куті; у с. Городниця Городенківського р-ну кидав її три рази — хто з домашніх зловить її на льоту (“іме на повітря”), той влітку “зловит роя”; у сс. П’ядики, Назурна, Шепарівці, Окресинці, Люча Коломийського р-ну господар спочатку куштував три ложки куті, а четверту підкидав догори — багато приліплених до повали зерен віщувало медовий рік, а у с. Чортовець Городенківського р-ну — добре ведення пасіки [348, с. 82-84, 86]. Аналогічна картина спостерігалася й на Бойківщині, зокрема у різних населених пунктах Долинського р-ну Івано-Франківської обл. Так, у сс. Поляниця і Росточки господар кидав “пшеницю” один раз, а у сс. Кальна, Старий Мізунь, Підліски — тричі [19, с. 7, 12, 15, 23, 28]. Принагідно відзначимо, що на Овруцькому Поліссі зберігся схожий з покутським звичай наслідувати звуки бджіл (в момент перенесення горщика з кутею від печі на покуть “гудуть для бджіл”) [259, с. 188; 166, с. 204]. Міфологічне мислення трактує

* Ряд дослідників (А.Байбурін, В.Усачова) вважають, що специфіка акустичних засобів, які застосовувались у ритуалі, зокрема імітація “природних” звуків, виявляється у тому, що вони були чужими, нелюдськими, й використовувались для досягнення необхідного контакту між двома світами. Обрядова звукоімітація голосів домашніх тварин, яка сприяла їх успішному розведенню, відома усім слов’янам. Див. детальніше [292, с. 297-298].

цю практику як магічну реальність, що має шанс стати об'єктивною реальністю, а отже позитивно вплинути на роїння комах.

Ворожіння на Святвечір за прилиплою до / відсталою від стелі кутею, що передбачало багатий на мед і щасливий для роїння та ведення бджіл рік, широко побутували у Карпатах і Прикарпатті, а також далеко поза їх межами. Типологічно близькою до описаної магічною дією було кидання “пшениці” додолю, виконуване румунами на Водохреща [249, с. 295], яке мало на меті активізувати роїння комах.

На Гуцульщині спостерігаємо побутування обрядових регламентацій, пов'язаних з бджолами, в яких обмежувалося використання вербальних засобів, а передбачалося здійснювати певні дії у повній тиші. Так, власник бджіл і члени його родини після споживання Святої вечері сідали посеред хати на долівку. Сиділи так мовчки “маленько”, а встаючи, промовляли: “Аби так тихонько у нашій пасіці, йик було у нас тихонько дома, аби так бджоли зтихонька сідали, як ми тут!” [308, с. 15]. Така магічна практика ґрунтувалася на усвідомленні результативності застосування імітації людьми поведінки тварин (бджіл) для отримання бажаних дій з їхнього боку. Аналогічна мотивація лежала в основі нагадувань новорічним посівальникам по всій Україні: “Сядьте, посидьте, щоб бджоли сідали” [260, с. 111].

У пасічників-бойків вкоренився святвечірній звичай класти собі до взуття солом'яні устілки, а на Новий рік перевертати задом наперед. Згодом їх виймали, сушили і підкурювали ними у пасіці [354, с. 198]. Ідентичний бойківському звичай занотував на Покутті О.Кольберг [349, с. 154]. Такі дії мали нагадати бджолам про швидке настання весни і спонукати їх до пильної праці в новому робочому сезоні, початок якого символізував прихід Нового року.

У с. Підліски Долинського р-ну Івано-Франківської обл. (Бойківщина) ми зафіксували специфічний бджолярський звичай — на Святий вечір з хлібом обходити довкола пасіки, щоб бджоли велися й не покидали господарство [19, с. 28]. Характерна для нього карпогонічна функція, яка виявляється у використанні хліба — осередку вітальної сили, притаманної зерну, поєдналася з семантикою кола

як магічного обереха, який не дозволяє комахам полишати межі рідної пасіки.

На Різдво карпатським і прикарпатським пасічникам звучали побажання добрих роїв у контексті господарських коляд, для яких, у першу чергу, характерні заклиральні формули. Первісно тексти, що супроводжували архаїчний обряд колядування, були заклиральними [63, с. 8]. Колядуючи у пасічників, гуцули в кінці кожної коляди віншували:

*Дай, же ти, Боже, та в хаті ситно,
У хаті ситно, на двір прибитно.
В пасіці бджоли из роєчками,
Из роєчками, пароєчками!
Ой, дай, Боже! [308, с. 20]*

Наведений рефрен, за класифікацією Л.Виноградової, належить до типу обрядового побажання — “Хай буде так!” [63, с. 9]. Як дієвий засіб у ньому використовується прийом перелічення, завдяки якому досягається ефект побажання надміру щедрот та нагромадження матеріальних благ, пов’язаних з плеканням бджіл. У віншуванні знаходить свій яскравий вияв магія слова, яке для представника міфологічного світогляду виступає аналогом самої дії, тому обрядове побажання великого приплоду бджіл виявляється магичною реальністю, оскільки подібна вербальна прокламація зумовлює її втілення в майбутньому життєвому повсякденні.

Побутували у досліджуваному регіоні і колядки з описом події як доконаного факту:

*Ой, наш паночку, господаречку,
Господаречку, на ім'я Іване,
Господь ти ходить по пасіченьках
Кладе пчолоньки на три лавоньки,
А первинчики чом на чотири,
А неройнички все окромишне,
А на рок Бог дасть та й сще больше [86, с. 13].*

(с. Тишівниця Сколівського р-ну Львівської обл.)

*Ой, в господаройка, як стародавно
Стоять пчілойки і три пасічойки,
Теперки мо три, даж Біг на рік і штири [352, s. 114].
(с. Смільник, Польща)*

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

українська —

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

болгарська —

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

румунська —

*А рої бджіл у вуликах
Такі великі
Якби хмари, що закривають сонце.
А їх солодкі меду
Такі багаті, що пливають як ріка [326, s. 33-35].*

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

*Дай Боже, бджоли з пароєчками,
З пароєчками, з вулєсчками.
(с. Яворів Косівського р-ну Івано-Франківської обл.)*

Пасічник вів колядників на те місце, де пасіка стоїть влітку. Там вони ставали колом, опускалися на коліна, утворювали перед собою

хрести* топірцями і укладали їх “бардками” до середини, а держаками до себе, тоді складали на купку свої шапки — “бо то значить так, як рій, бджоли”. Господиня насипала їм у головні убори пшеницю, принесену в запасці. Колядники, взявшись за руки, танцювали “кругляк” — крутилися в один бік за сонцем, “аби рої не втікали” й співали веселу пісню, аби “бджоли були веселі”. Згодом “плесаки” знову опускалися на коліна і робили хрест топірцями. Пшеницю з шапок зсипали назад до запаски газдині, примовляючи: “Дай, Боже, аби ся пасіка була така велична, як сі свята були величні” [308, с. 91].

Польський дослідник П.Караман висловив небезпідставну думку, що пісня, яку співали для звеселення бджіл, з’явилася на місці давніших магічних кліше і є набутком значно пізнішого історичного періоду, оскільки дії, виконувані колядниками у власника бджіл свідчать, що у колядуванні не лише збереглося архаїчне заклинальне начало, але й що до нього проникла практика, яка супроводжувалася магічною формулою. Танець “коло” як “рудимент глибокої старовини” (М.Грушевський) був відомим магічним актом, спрямованим на охорону бджіл шляхом окреслення територіальних меж, що примушують комах залишатися на пасіці, не дозволяючи покинути вулик і втекти під час роїння [326, с. 458].

Як зазначав М.Еліаде, первісно усі танці були сакральними, оскільки модель хореографічних ритмів перебувала поза профанним життям людини. Первісний танець, відтворюючи рухи тотемної чи символічної тварини, астральних тіл або й сам виступаючи ритуалом, завжди імітував архетипний жест чи знаменував міфічний момент, повторював, а отже реактуалізував “час творення” [311, с. 50-51].

“Виття хороводу” іманентне і для магічних дій, здійснюваних сербами і болгарами з метою благотворно вплинути на роїння бджіл. Характерною ознакою цього природного процесу вважається “коловий”, “спіралеподібний” рух комах, які збираються в єдине ціле. Символічними знаками подібного руху стають відповідні дії людей-учасників різноманітних ритуалів — водіння хороводу

* Хрест володів прокреативною символікою.

дівчатами-лазарками в пасічників у Лазареву суботу, виття нитки, мотузки, прив'язаної до вулика або покладеної на пасіці, обходи, біг навколо вуликів [228, с. 110], які розглядаємо як типологічні паралелі до гуцульського танцю “коло”. Семантику таких обходів дослідники схильні визначати як “збирання” (“зв'язування”) простору, метою якого є ритуальне підтвердження меж свого, освоєного людиною простору, на який повинен поширюватись випрошуваний обрядом захист. За допомогою обрядів обходу “позначається” культурний простір й належні до нього люди чи тварини, здійснюється їх ритуальна “номінація” та демонстрація як об'єктів уваги з боку вищих сил [281, с. 99]. На думку багатьох народів давнини та сучасності, простір довкола людини або іншої живої істоти у формі замкненого кола споконвіку виконував роль оберега, роблячи їх недосяжними для злих духів. Функція кола як оберега тісно пов'язана з архаїчними просторовими уявленнями про всесвіт, в якому воно мислилось символом досконалості [169, с. 73, 81].

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

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

(сmt. Верховина Івано-Франківської обл.)

Іноді на Різдво гуцули заносили вулики з бджолами додому, мотивуючи тим, щоб “Божа муха” була на свято з господарем [15, с. 29]. На Бойківщині ті господині, які мали бджіл, на свято стільки разів дмухали до кожного вулика, скільки роїв бажали отримати від нього впродовж року [209, с. 149]. Підґрунтя описаних дій, належних до царини імігативної і контактної магії, творить міфологічне мислення, що базується на використанні аналогій в якості логічних умовиводів.

Важливий вплив на життя бджіл, зокрема, на їх активність під час роїння, як свідчать польові записи, здійснені у Карпатах і

Прикарпатті, мала богоявленська вода. Застосовуючи засоби контактної магії, гуцули кропили нею бджіл, щоб вони велися, розмножувалися, були здорові й не втікали в чужі пасіки [15, с. 12, 17, 22, 23; 308, с. 205; 164, с. 354]. Окроплювали комах свяченою йорданською водою на саме свято чи напередодні нього (другий Святвечір) і пасічники Покуття, керуючись вже висловленою аргументацією [14, с. 54, 64; 16, с. 20, 33, 38, 43, 47, 59, 63, 68, 74, 79, 87, 107, 111, 116, 121; 17, с. 20, 24, 27, 30, 33, 38, 45, 49, 52, 57, 61, 66, 70]. Аналогічно й бойки кропили разом зі всім господарством бджіл, захищаючи їх від недуг: “Щоб були такі здорові, як на Йордан вода здорова”; сприяючи кращому розведенню і щедрому взяткові: “Як люди на Йордан до святої водиці, так би пчоли несли мід”, або “як тече свята вода, аби так мід тік у вулик” [18, с. 6, 9, 17, 20, 23, 32, 36, 40, 43, 47, 51, 58, 60]. Бризкали на Йордан свяченою водою вулики у “пчільнику” лемківські бджолярі [266, с. 119]. Психологічним базисом наведених звичаїв виступала звичайна асоціація ідей за схожістю, яка визначає сутність актів імітативної магії.

Тотожні вірування панували і в інших етнографічних районах України [258, с. 40; 110, с. 63; 299, с. 4; 30, с. 18, 20; 284, с. 187]. Наприклад, на Полтавщині вірили, що кому, після освячення, вдасться набрати води першим (ініціальна магія), в того й рої вийдуть раніше. Набираючи воду, примовляли: “Як сього вечора люди тиснуться і радуються до сей води, щоб так тиснулись бджоли до моєї пасіки і як мир не може обійтися без сей води, так мої пчоли не обійдуться без моєї пасіки!” Подібно на Хрещення Господнє примовляли волиняни і поліщуки, беручи воду з трьох “йорданей” і кроплячи нею комах: “Як вода повна у річці, щоб така була повна пасіка пчіл” [147, с. 23-24; 208, с. 143-144].

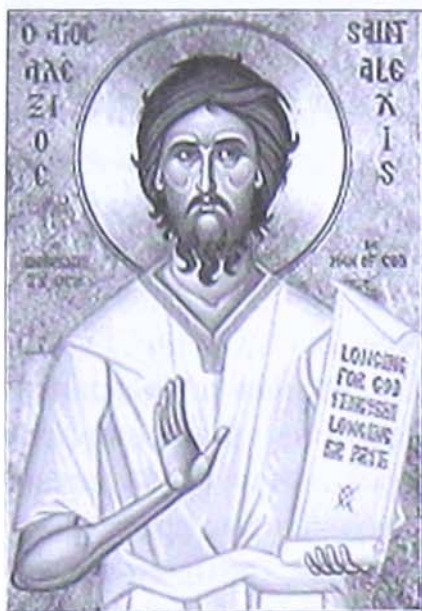
Структура наведених магичних кліше у цих катартичних обрядах базується на двочленних порівняльних формулах: “Як є А — так щоб було Б”, а в них самих тісно переплелися як раціональні народні знання про очищувальні властивості води, так і глибока віра в її цілющу, живильну, прокреативну і охоронну силу, притаманна людині архаїчного суспільства. Стародавні уявлення про живильну міць

води в результаті впливу християнської світоглядної концепції та взаємопроникнення (осмосу) елементів магічного та християнського світогляду трансформувалися у віру в святість охрещеної води. Власне під час ритуального використання освячена вода, на думку народу, повною мірою виявляла свої могутні цілющі властивості, ставши універсальним засобом збереження здоров'я, життєвої сили і плодючості людей та домашніх тварин.

На Закарпатській Гуцульщині на Водохрестя (“Водоши”) подекуди вирубували хрест на льоду, а проруб обліплювали восковими свічками, щоб бджоли залишалися у господарстві і приносили приплід та надмір меду [233, с. 354]. Ф.Потушняк, навівши цей звичай, цілком справедливо, на нашу думку, кваліфікує його як принесення жертви з воску тому невідомому, “что горазд дае”, тобто вищим небесним силам, які контролюють усі сфери життєдіяльності людей і безроздільно панують над ними.

Загашення запалених трійчастих свічок (трійць) наприкінці йорданської відправи під час освячення води в ріці священником було в гуцулів прикметою отримання численних роїв та багатого медозбору. На Бойківщині сприятливою ознакою для ведення пасічницького господарства вважалося при освяченні води на ріці та гасінні засвіченої трійці зловити краплю воску, яку пізніше необхідно додати до вощини, що гарантуватиме успішне ведення бджіл та їх інтенсивне роїння [18, с. 24, 32, 40, 51, 60].

Серед загалу панувало переконання, що Водохрестя — слушний час для вияву надзвичайних апотропеїчних та катартичних властивостей воску, зокрема свічки. Так, на Покутті, як засвідчують дані польових обстежень, поширеною була практика обкурювання вуликів принесеною з церкви освяченою свічкою [14, с. 43]. Аналогічно гуцули підкурювали бджіл, щоб їх обминали біди, хвороби, вроки і всілякі напасті [15, с. 33]. Із запаленою свічкою відвідували вулики в цей день і пасічники Полтавщини [30, с. 22]. Іноді у свято бойки для охорони бджіл від усього лихого наліплювали воскові хрестики на вуликах (с. Комарники Турківського р-ну Львівської обл., сс. Кропивник, Старий Мізунь Долинського р-ну, сс. Суходіл, Спас



*Християнський святий V ст.
Олексій — “Божий чоловік,
який доглядає бджіл”, опікун
комах у пасічників Карпат і
Прикарпаття*

Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.) [18, с. 40; 19, с. 21, 24, 36, 41].

За погодою на Стрітєння (14 лютого н. ст.) пасічники Карпат і Прикарпаття судили про перспективи одержання (чи неодержання) цьогоріч чималої кількості меду. В народі вважалося, якщо надворі відлига (“капало зі стріх”), то очікується великий медозбір (“капати-ме мед”, “політе буде на мед”) [14, с. 42, 54, 59, 63; 15, с. 13, 17, 20; 16, с. 68, 107, 111; 17, с. 20, 28, 30, 38, 45; 18, с. 51; 12, с. 5; 19, с. 21, 32, 36, 41; 164, с. 309; 135, с. 103]. Аналогічна прикмета відома бджолярам Поділля та Волині [99, с. 42; 147, с. 22]. Цієї днини по всій Україні освячували воду, яку називали “стрітєнською” і приписували їй цілющі властивості. “Стрітєнською” водою розводили медову сити, коли вперше навесні загодовували бджіл.

Весняне виставлення бджіл на пасіки (“на точки”) приурочувалося українськими горянами та прикарпатцями до певної дати, і як перший вигін худоби, носило ритуальний характер. Перший облїт бджіл, що належав до сфери профанного, саме в силу своєї першості (як міфологічний архетип) набував сакральної значущості. Оскільки опікуном “святих мух” місцеві пасічники визнавали християнського святого V ст. Олексія — “Божого чоловіка, який доглядає бджіл”, тому в день їх патрона (30 березня н. ст.) дуже корисним для плекання комах протягом року, на їх думку, було вперше навесні винести вулики із зимівника надвір і розставити на пасіці. На св. Олексія виймали бджіл з погребів бджолярів й інших етнографічних районів України, а також Кубані [40, с. 188; 94, с. 476; 217, с. 6]. Пасічник уставав цього дня до сходу сонця і, одягнувши чисту сорочку, зі святою водою йшов до бджіл, де на колінах тихцем

читав молитву: “Добрий день тобі, царице-матко! Хай буде тобі щасливе літо! Час тобі господарити, лад давати Божим мухам. Святий Теплий Олексю, чоловіче Божий, благослови мої і чужі мухи Божі, і ви, родителі-прародителі наші, наставте на пожиток і на добро наші й Божі мухи: щоб добре роїлися, щоб рої низько сідали й давалися нам до рук, щоб добрий пожиток принесли й нам, і прародителям нашим, і Богові; щоб чужі бджоли не нападали; щоб лихі люди зла не наворожили... Царице-матко, будь здорова, наставляй своїх мух на працю!” [142, с. 282].

Водночас належить додати, що побутування в Карпатах і Прикарпатті уявлень про святих-покровителів бджільництва Зосима і Саватія, характерних для інших українських регіонів та деяких слов'янських народів [271, с. 181; 179, с. 407; 22, с. 79; 30, с. 11; 304, с. 85; 151, с. 412; 139, с. 78-79; 158, с. 159-160, 367], ми в ході польових обстежень не виявили. Зазначимо принагідно, що на сучасному етапі розвитку етнологічна наука не в змозі відповісти на запитання, хто з представників язичницького пантеону захищав інтереси давнього бортництва та бортників як соціального прошарку.

На “Олексю” гуцульські пасічники випускали бджіл для першого обльоту крізь дірку в колачі, який пекли із залишків усіх страв, присутніх на столі під час Святвечірньої трапези. Бджоли, випущені в такий спосіб, за їх уявленнями, ніколи не втікали в момент роїння [333, с. 123]. Виконувана практика має підставою архаїчне народне просторове уявлення про коло як оберіг. Семантика магічного кола —



*Святи Зосим і Саватій — заступники бджільництва у православній традиції. Малюнок П.Холодного-старшого. Зі збірки М. та С. Трофименків (США)**

* Висловлюємо щирю подяку Р.Яціву за надану репродукцію цієї роботи.

виразно апотропеїчна; проходження крізь круг як засіб організації простору, в майбутньому примушуючи комах триматися купи, окреслює призначені для їх життєдіяльності в окремому господарстві територіальні межі і не дозволяє їм покидати “освоєну” сферу людського буття, поза якою — на території “чужого” на них чатують грізні і підступні сили зла. Випікання коржа із святвечірньої “страви”, найвірогідніше, є рефлексом пожертвувань язичницьким богам, які, прийнявши дари, виявляли доброту й виконували волю людини.

У день пам’яті згаданого святого виносили вулики із зимової схованки і виставляли їх з різними забобонними церемоніями на Бойківщині; якщо було холодно, пасічники все ж мали за обов’язок хоча б пересунути кожен вулик з примовкою, яка мала нагадати комахам про наближення моменту вильоту: “Сьогодні Теплового Олексі, ваш день на обліт, аби ви обліталися, множилися, щоб працювали нам на пожиток, щоб я мав свічку до церкви і для себе на пожиток” [18, с. 20, 23] й підносили кожен вулик за кут*. У с. Тухля Сколівського р-ну Львівської обл. цієї днини бджіл кропили свяченою водою.

Карпатські бджолярі в день покровителя комах-трудівниць здійснювали магичні дії, спрямовані на отримання якнайбільшої кількості меду. Так, на Гуцульщині було прийнято, не чекаючи Вербної неділі, затикати в пасіці розквітлу лозу, щоб отримати достаток меду [378, с. 5]. За польотом бджіл на Теплового Олексія прогнозували перспективу цього річного медового взятку. Погода того дня вказувала, який буде рік: покутяни вважали, що як погожа днина — буде багато роїв, а як дощ — щедрий медозбір, а бойки — як на “Олексі” тиха днина, то буде медовий рік, а як вітер — меду годі чекати [17, с. 39; 18, с. 55].

Згадане свято виступало сприятливим часом і для здійснення апотропеїчної магії щодо бджіл. Газдиня-гуцулка, після винесення вуликів на “пасічисько”, відкривала їх лівою рукою, а правою — сипала зібрану під час різдвяного “кругляка” пшеницю вздовж вуликів зі словами: “Абисте були такі величні, як сі свята були величні, коли я сю пшеницю збирала; аби на вас так нічого не нападало, як на сі свя-

* Аналогічно поводитись і в інших етнографічних районах України, а також поза її межами [300, с. 17; 199, с. 61]

га нічого не нападало!” [308, с. 191]. В обряді посипання поєднався як вплив наданої пшениці, здійснюваними на Різдво магічними діями, позитивної енергії, так і кола як оберега (танець плесаків).

Багато ритуальних дій і заборон, в яких простежується намагання забезпечити охорону і приплід бджіл, верховинці виконували на Благовіщення (7 квітня н. ст.), яке виступало однією з ключових точок року, що збігалось з весняним рівноденням, моментом весняного “відкриття” землі. У цей день гуцульські пасічники примовляли до бджіл, зі спеціальною церемонією випускали їх, щоб “роздивилися, як є на світі”. Відкриваючи правими руками вічка вуликів, газда і газдиня мовили: “Щобисте так газдували, як ми”. Ввечері так само закривали їх й заносили до настання тепла у хату. Опівночі господар виходив слухати матку: вважалося, що скільки разів вона заспіває — стільки буде роїв [309, с. 191]. З аналогічною мотивацією — “щоб роздивилися”, випускали комах з їх домівок бджолярі Лемківщини, але вже ввечері вулики знову зачиняли й закритими вони стояли аж до настання тепла [363, с. 358].

Подібних звичаїв (в разі пізнього настання весни пасічники виставляли бджіл з омшаників і вперше загодовували їх ситою з благовіщенською проскурою, а подекуди й обходили з нею навколо пасіки) дотримувалися і в інших регіонах України — на Волині, Поліссі, Полтавщині, Поділлі, Херсонщині [25, с. 323; 33, с. 99; 30, с. 22-23; 149, с. 9; 69, с. 279; 300, с. 77]. Ці дії мали сприяти хорошому роїнню та веденню комах. На Благовіщення, коли припинявся зимовий сон землі, болгарські та сербські господарі йшли “отварите пчеле” (відкривати бджіл) і здійснювали магічні акти, що активізували роїння бджіл [123, с. 107; 3, с. 218]. В описаних обрядах чітко простежується зв’язок бджоли з початком (“відкриттям”) весни.

Відзначимо поширену серед горян заборону виходити на Благовіщення з дому. Бойки вважали, що “якщо газда піде з дому, полетят бджоли”. Боялись, як би, за аналогією, те, що робить пасічник, не було перенесено на те, чим він володіє — на бджіл [39, с. 228]. Таке ж табу прижилося на Гуцульщині: “Того дня ніхто від хати не йде, бо як прийдуть рої, повтікають” [309, с. 235]. У цей день для

посадки бджіл, що вперше вилетіли, використовувались наступні магичні дії — сідання на землю і в'язання під собою трави (деякі старі пасічники зв'язували до десяти трав докупи, яких саме — тримали у таємниці — с. Снідавка Косівського р-ну Івано-Франківської обл.), при цьому приказували: “Прошу тебе, маточко, сідати! Я тебе в'єжу, я тебе буду обходити, буду до церкви ходити, за тебе Бога просити” [12, с. 24; 309, с. 235].

Гуцули вважали Благовіщення слухним моментом для застосування магичних дій для охорони бджіл. Вони вірили, якщо в цей день принести в пасіку між “вулії” палицю, то з неї зробиться “земляний червак”, який її вартуватиме [211, с. 34]. Генетичну спорідненість вбачаємо у звичаї, поширеному серед бджолярів Кіровоградщини — до схід сонця роздягнутому (акцесорична практика — роздягання наголо при виконанні певних магичних дій — У.М.) тричі оббігти пасіку, після чого вбити у землю осиковий кілок, який буде пильнувати рої [315, с. 66]. Обхід вуликів — символічний знак “колового”, “спіралеподібного” руху бджіл. Такі обходи, що мали завданням утримати комах на пасіці під час роїння, характерні для всієї слов'янської традиції [228, с. 110-111]. Багаторазові колові рухи (обхід пасіки) створювали символічну захисну межу навколо об'єкта, що охоронявся. Символіка кола поєднана з семантикою ходіння як акціонального знака.

Певні ритуальні дії, що відносилися до царини прокреативної магії, характерні для передвеликодньої і власне великодньої обрядовості українців Карпат і Прикарпаття. З настанням Вербної неділі мешканці окресленого ареалу заміняли звичайну вербу, поставлену в пасіці на Теплому Олексі, на освячену або просто затикали свячену лозу під дашок кожного вулика. Цю дію гуцульські пасічники пояснювали так: “Свячену бечку кладемо в пасіку на Бечкову неділю, щоб було багато меду” або “свячену бечку в пасіці ставили по вуликах, щоб бджоли здорові були” [12, с. 5; 15, с. 12]. Аналогічно висловлювалися на Бойківщині: “Щоб стільки меду було, як в тих шуток квітів” чи “як люди з шутками, так би пчоли з медом” [18, с. 24, 32]. Посвяченою вербою били по дашку кожного вулика і

промовляли: “Шутка б’є, не я б’ю, за тиждень Великдень” [15, с. 58] (приклад контактної магії).

Символіка новорозвиненої гілки як пов’язаної з ідеєю пробудження творчої, прокреативної енергії корелює з дохристиянськими уявленнями про світ. Биття розквітлою вербою вуликів з бджолами первісно мало на меті забезпечити саме плодючість комах (а не здоров’я, як вважав П.Караман, пов’язуючи цю практику з римськими зимовими календами, присвяченими культу богині здоров’я). Це найархаїчніше, на нашу думку, побажання дало поштовх до розвитку інших, темпорально пізніших, що витікали із головного — забезпе-

чення здоров’я комах та вигнання з вуликів злих духів і згуби сили босоркунів. Зичення на акціональному рівні виявлялися як безпосередній тактильний контакт — удар чи доторк гілкою, супроводжуваний відповідним вербальним кліше.

На Великдень, повернувшись зі “свяченим” з церкви, господар-гуцул ніс паску до пасіки, вдаряв нею до вуликів і “будив” комах словами: “Абисте так тегли ся швидко з медом до мене, як я ся тег швидко до вас з пасков та з усем добром” або: “Ци ти, матко, спиш, ци чуєш? Уставай, бо Сус Христос воскрес! Кілько я разів ковтну, тільки роїв, аби ти, матко, пустила. Йик я тебе не забув, свяченої дори тобі даю, ... аби ти йшла по світі старати..., абис була цвітна, йик цвіт, кижка з воцинов, йик я здоров, абис несла меду на собі, йик я несу дору..., абис робила мід собі на уживане, людем на спомагане; аби ти 12 роїв пустила, а від мене пороженого абис не втікала. Абис сі так тримала пасіки, йик сі тримає цеса дора мене!” [369, s. 24; 308, с. 237]. Аналогічна практика була поширена на



Вулик із освяченими Вербоної неділі вербовими гілками.

Село Вербіж

Миколаївського р-ну

Львівської обл.

Фото автора. 2003 р.

Публ. вперше

деяких українських теренах, а також в Південній Польщі та Сілезії [6, с. 266; 5, с. 105] — в пасхальну суботу там стукали до вуликів чи пересували їх. Обійти тричі з паскою довкола пасіки і похристуватися з бджолами було прийнято на Волині та Полтавщині [147, с. 5; 30, с. 23].

Для великодньої гуцульської обрядовості притаманне здійснення апотропеїчних та ініціальних дій щодо бджіл. Принісши посвячену паску додому, бджоляр обходив з нею пасіку, примовляючи: “Аби ся так нічого не брало пчоли, як нічого не возьме ся свяченої паски” [93, с. 204]. У лемків побутувало повір’я, що хто на Великдень після споживання свяченого першим вдарить у церковний дзвін, той буде мати найбільше бджіл і меду [374, с. 318].

Прагнення перехопити першу частку, яка вважалася найкращою, щоб забезпечити майбутній пасічницький добробут, лежить в основі амбіційного намагання бути першим. Церковний дзвін, за віруванням слов’янських народів, сприятливо впливав на бджіл — для успішного їх розмноження росіяни тримали на пасіках шматок міді від церковного дзвону, відбитий в перший день Пасхи, під час передзвону, який скликав до ранішньої літургії (утрені) [20, с. 383; 46, с. 1; 255, с. 5]. Дзвін був предметом християнського культу, який отримав в народній культурі сакральні і ритуальні функції. Дзвони, запозичені з Європи, повністю вписалися в коло її сакральних символів. Церковний дзвін був “освоєний” народною традицією і зайняв суттєве місце у слов’янській картині світу та в звуковій парадигмі традиційної культури, перейнявши притаманні їй магичні функції. Особливо популярним серед святкових передзвонів був пасхальний, якому приписувалася відроджувальна і продукуюча сила [2, с. 545]. За європейською символікою, голос дзвона — знак творчої потуги. Як на предмет, що висить, на нього поширюються всі містичні властивості, якими наділяються підвішені поміж небом і землею об’єкти. Формою дзвін пов’язаний з небосхилом, а отже, з небесами [140, с. 253]. А оскільки бджоли теж виступають небесним символом, дзвін сприятливо впливає на успішне розведення комах.

Зібраний польовий матеріал засвідчує, що на Трійцю (Зелені свята) верховинці та прикарпатці несли на пасіку клечання (“гілки”) і маїли ним вулики: “Як май здоровий, так би ви були здорові”, “щоб були здорові, множились, меду було доволі” [15, с. 46; 16, с. 9, 14, 20, 24, 27, 47, 59, 63, 68, 74, 80, 87, 91, 107, 111, 116, 122; 18, с. 24, 30, 33, 39, 61, 67; 17, с. 6, 9, 20, 24, 32, 36, 40, 47, 51, 58, 60]. Наведені уявлення виступають прикладом прокреативної та імітативної магії.

Досліджуючи бджолярську обрядовість українців Карпат і Прикарпаття, вдалося розкрити семантику різноманітних обрядів і звичаїв, приурочених до свят календарного циклу — Різдва, Водохрестя, Стрітєння, Теплового Олексія, Благовіщення, Вербної неділі, Великодня, Трійці (пов’язаних з прагненням забезпечити великий приплід бджіл, достаток меду, безпеку комах), органічно вплетених у професійне життя пасічника, які увібрали в себе палітру давніх традиційних уявлень, прикмет, вірувань. Окремі ритуали представляють собою прямі чи трансформовані залишки дохристиянських вірувань, більшість інших зумовлені впливом християнської традиції, а разом витворили симбіоз церковно-християнських та народнозвичаєвих світоглядних інтерпретацій і уклалися у синкретизовану релігійно-міфологічну систему. Порівняльно-етнографічний аналіз календарних бджолярських звичаїв свідчить не лише про зв’язки та паралелі з представниками інших етнографічних районів України і різними слов’янськими етносами, а й про локальність та специфічність деяких традиційних вірувань та уявлень, обумовлених особливостями історико-культурного розвитку карпатського і прикарпатського етнографічного ареалу.



*Замасний на Трійцю вулик.
Село Вербіж
Миколаївського р-ну
Львівської обл. Фото автора.
2003 р. Публ. вперше*

2.3. ОКАЗІОНАЛЬНІ ПАСІЧНИЦЬКІ РИТУАЛИ І ПРИКМЕТИ

До системи okazіональних (від лат. *occasio* — випадок, привід; некалендарних) пасічницьких ритуалів та прикмет українців Карпат і Прикарпаття насамперед входить комплекс дій, орієнтованих на вибір місця для розташування майбутньої пасіки. Ці дії, які носили ритуалізований характер, мали забезпечити найсприятливіші умови для входження нового елемента в систему “людина-природа”. Відбір здійснювався з урахуванням не лише практичних, а й символічних вимог до місця закладення пасіки. Всі придатні з практичної точки зору місця умовно можна поділити на такі, які в символічній класифікації частин простору наділені позитивною і негативною семантикою. Згідно з традиційними уявленнями, оточуючий людину простір сприймається як принципово неоднорідний, тому “нейтральних” частин простору немає. Будь-яке місце “заряджене” чи то позитивною, чи негативною енергетикою, треба лише вміти “прочитати” її прихований сенс [27, с. 155-156].

Обрати локус з позитивною енергетикою допомагало виконання відповідних ворожінь. Найбільш поширеним був наступний засіб, зафіксований на Лемківщині: до нового горщика клали жменю овечої вовни і заносили на обрану під пасіку ділянку. Там, де вовна відсиріла, вестимуться бджоли (Короснянщина) [220, с. 5]. Типологічні паралелі до наведеної процедури спостерігаємо і в інших етнографічних районах України (лише до горщика клали не вовну, а набирали води: якщо вода прибула, місце обрано вдало) та у білоруській традиції [179, с. 405; 300, с. 80; 94, с. 463-464; 151, с. 414].

Подібні ворожіння засновані на принципі моделювання майбутнього життя бджіл на конкретному місці. У даному випадку горщик виступає в ролі культурного символу, безпосередньо пов’язаного з осередком домашнього вогнища — піччю, з ідеєю перетворення первісних (сирих) продуктів у вторинні (варені). Тим самим ніби репрезентується загальний сенс обрядів закладення но-

вої споруди — перетворення в рамках визначальної бінарної пари “природа” / “культура”. Принцип вкладання одного з постійних ритуальних символів — овечої шерсті у горщик поширений у слов’янській міфо-ритуальній традиції. Він фігурує у ритуальному просторі, який може бути описаний як ряд вкладених один в одного ізоморфних та ізофункціональних локусів, що моделюють центральний для них об’єкт, який виконує роль світового центру (світове дерево). Цей принцип лежить в основі організації будь-якого освоєного, впорядкованого простору, тому вкладення шерсті в горщик (зокрема, і під час ворожінь з метою обрати місце під пасіку — У.М.) можна витлумачити як відображення цієї універсальної ідеї. Ознака вологості є позитивним фактором в сенсі додавання нової якості [26, с. 126-128].

Іншим різновидом мантики, в якій рельєфно виявляється ідея прибування, додавання нової позитивної ознаки, є дивінація з числовою символікою: принести першим воду і новою ложкою відміряти у новий горщик 39 ложок; якщо наступного дня води прибуде, місце, обране під пасіку,— Богоугодне [179, с. 405; 199, с. 59]. На Кубані Т.Павлевський зафіксував двочленне ворожіння щодо закладення нової пасіки: якщо зранку води у горщику не прибуло, до нього клали овечу шерсть; наступного ранку при появі роси на ній, на обраній ділянці дозволялося розміщувати вулики [217, с. 4].

Обравши придатне із символічної точки зору місце для розташування пасіки, майбутньому бджоляреві необхідно було потурбуватися про набуття бджіл у власність. Вибір був доволі широким — купівля, отримання в дарунок чи спадок, знахідка або самостійний приліт комах до оселі, крадіжка.

Купівля вважалася одним із прийнятних способів набуття бджіл. Так, бойки загалом розглядали операцію купівлі-продажу комах (з певними застереженнями) сприятливою для їх подальшої долі. Хоча подекуди (с. Кропивник Долинського р-ну Івано-Франківської обл.) успішне ведення бджіл у нового господаря обумовлювалося отриманням за них не реальної ринкової вартості, а символічної плати [19, с. 21]. Іноді визначалися дні, сприятливі для

купівлі бджіл — на Бойківщині ними були будні, а свята та неділі до таких не належали [19, с. 43].

Успішне ведення бджіл мешканцями досліджуваного регіону ставилося у залежність від особи як покупця, так і продавця. Коли останній виявлявся “важким на руку”, набуті у нього бджоли в майбутньому не велися, швидко гинули, тому намагалися не купувати комах для започаткування пасічницької справи у таких бджолярів, а прагнули — у легких на руку, зичливих, щоб легко розвести собі бджіл. У випадку купівлі комах у “незручного”, необхідно було “переторгувати”, тобто купити вже у зручного, тоді бджоли добре вести-муться [17, с. 71; 16, с. 64, 75, 81; 18, с. 47]. Ще польський дослідник початку ХХ ст. Є. Франковський встановив магічну залежність речі чи живої істоти від його попереднього власника, яка яскраво виявлялася саме під час акту купівлі-продажу. Користь від новонадбаного залежала від того, чи цей зв’язок не шкідливий для нового хазяїна [340, s. 10]. Продаючи бджіл, теж дотримувались певних правил — їх ніколи не давали до рук, а клали на землю за межами пасіки, побоюючись, аби не звелися [14, с. 65; 15, с. 37]. Вважалося, що комахи можуть втекти, коли продавець в душі не бажав з ними розлучатися [17, с. 57]. Останній випадок демонструє живучість уявлень, за якими підсвідоме небажання продажу, що спричиняє жаль за проданими бджолами, зумовлює їх неведення у покупця.

Існували і певні обмеження на купівлю бджіл після смерті їх колишнього власника, оскільки навіть передача пасіки в нові руки (коли тричі стукали по вуликах і повідомляли комах про зміну господаря), не завжди гарантувала збереження бджіл, які впродовж року могли вимерти. Так, на Підгір’ї (с. Рогізно Жидачівського р-ну Львівської обл.) рекомендували не брати бджіл з обійстя померлого пасічника, бо вони в подальшому не вестимуться [17, с. 8]. Подібно вважали і мешканці Полісся [208, с. 143]. Побутування уявлень про обов’язкову загибель комах у нового власника тягло заборону купувати бджіл після смерті пасічника на Холмщині та Підляшші [138, с. 319]. Наведені погляди були поширеними і поза межами українських етнічних територій [94, с. 463].

Інший розповсюджений на карпатських і прикарпатських теренах спосіб набуття бджіл — отримання в дарунок. Таке започаткування бджолярського господарства загалом толерувалося на Бойківщині, хоча подекуди вважали, що подаровані комахи вестися не будуть (с. Підліски Долинського р-ну Івано-Франківської обл.) [19, с. 27, 29]. На противагу бойкам, у лемків суворо табувалося дарування бджіл з наступною мотивацією: “Жеби ся не переяли” [266, с. 118]. Одержання пасіки у спадок від щедрого родича теж визнавалося на Бойківщині сприятливим чинником для подальшого успішного розведення комах [19, с. 37], натомість на Лемківщині не толерувалося: бджоли, отримані в подарунок після смерті пасічника, гинули [366, s. 66]. Повсюдно визнавалося необхідною умовою збереження бджіл, отриманих в подарунок після смерті їх колишнього господаря, дотримуватись практики тричі стукати до вуликів і повідомляти їх про вступ у власність нового.

Та все ж найбільше у середовищі пасічників нашого краю цінувалися знайдені бджоли, а особливі ті, котрі прилетіли до господи самі. Так, бойки вважали, що знайдені бджоли краще і швидше розводитимуться [18, с. 37, 44, 48, 52, 55, 58, 61]. Аналогічних поглядів дотримувалося населення волинського Полісся [94, с. 467]. Що стосується права власності на рій, що втік, то зустрічаємо такі загальноприйняті засади. Власником бджіл міг стати той, хто зловить рій або власник ґрунту, на якому він осів, не обов’язково попередній господар. Польові етнографічні матеріали з Гуцульщини та Покуття стверджують, що рій, який осів у лісі, розглядався як нічийний і його можна було забрати собі [12, с. 9; 14, с. 8, 9, 24, 27, 37, 53; 16, с. 44, 108, 117; 18, с. 37, 44, 47-48, 52, 58, 61]. Повсюдно в Україні вважали, що бджоли, які звились на території іншого господаря, ставали його власністю [260, с. 111]. Лемки вважали, що бджоли, котрі вироїлися, належать власнику, якщо він побачив рій; якщо ж хтось знайшов осілий на дереві бджолиний рій, а власник його не збирав, то комахи належали тому, хто їх збере [366, s. 63]. Мешканці Гуцульщини вважали знайдені рої загальною власністю, якщо власник не вимагав їх віддачі [135, с. 68].

Особливою потіхою для бджолярів регіону був самостійний приліт бджіл до порожнього вулика. Чужий рій, що прилітав сам і осідав у вулику, ставав власністю нового господаря (с. Бистрець Верховинського р-ну, с. Росохач Городенківського р-ну Івано-Франківської обл., с. Розлуч Турківського р-ну, сс. Смеречка, Виців Старосамбірського р-ну Львівської обл.) [12, с. 9; 16, с. 44; 18, с. 52, 58, 61]. Такий рій вважався найкращим в усій пасіці, а його приліт — Божим даром, Божою ласкою, зісланою пасічнику в нагороду за зичливе ставлення до людей і загалом добропорядне життя.

На досліджуваних теренах, згідно з поширеним віруванням, що крадені бджоли кращі, щасливіші, ніж власні, вважалося, що вони краще вестимуться. Інформатори, які сповіщали про факти крадіжок бджіл [12, с. 3, 14, 30, 34, 80; 13, с. 11; 14, с. 6; 16, с. 53, 59; 17, с. 64, 71; 18, с. 47], підкреслювали, що їх викрадали переважно для започаткування пасічницької справи*. Разом з тим, необхідно зазначити, що побутувала і протилежна думка — викрадені бджоли не вестимуться як несправедно отримані. “Крадені бджоли рано чи пізно зведуться”, — одностайно твердили мешканці Полісся [94, с. 428]. Така світоглядна установка ґрунтувалася на уявленні, за яким крадіжка бджіл розцінювалася як великий гріх. Впевненість у гріховності викрадення бджіл характерна для Карпат і Прикарпаття межі ХІХ–ХХ ст., а подекуди й нашого часу. Так, гуцули традиційно вважали, що крадія бджіл чекала сувора розплата на тому світі [135, с. 66], а погляд на крадіжку бджіл як на страшний гріх, за який людина обов’язково поплатиться життям, поширений у їхньому середовищі і сьогодні. Дуже негативно розцінювалася крадіжка бджіл у лемків та бойків [372, с. 227; 19, с. 8]. Викрадення бджіл як великий гріх прирівнюється сучасними покутянами до пограбування церкви.

Певна сукупність оказіональних дій приурочувалась пасічниками Карпат і Прикарпаття до такої важливої події бджолярського ви-

* Такі ж дії характерні для населення інших етнографічних районів України, а також багатьох європейських народів [147, с. 8; 122, с. 87; 208, с. 143; 225, с. 357; 94, с. 467; 383, с. 100].

робничого календаря, як роїння. Гуцули широко застосовували різні профілактичні магичні засоби напередодні роїння, щоб запобігти втечі бджіл в чужі пасіки. Так, вони обприскували вулик освяченою водою перед першим роїнням бджолосім'ї [135, с. 136, 143], а уже втікаючий рій кропили тією водою, в якій на Новий рік мили посуд (Буковинська Гуцульщина) [164, с. 354]. У зв'язку з ймовірною втечею роїв в день роїння використовувалися заборони певних дій — заборонялося газді та газдині виходити за межі садиби, щоб комахи не втекли [309, с. 235] (закон подібності). Бджолярі-лемки, побоюючись відльоту рою, вивертали сорочку чи піджак навиворіт, брали до рук камінь і йшли за ним [306, с. 107]. На Покутті за літаючим бджолиним роєм бігали зі свяченою “шуткою”, примушуючи його привитися на дереві і визнавали застосування такої практики ефективною — “помагало, бо свічене”.

Щоб бджоли велися і давали достаток меду та воску, на Лемківщині практикували наступне ворожіння. Кварту конопляного насіння замочували на добу у кумисі. Суміш наливали до кухля з продірявленим дном, а під низ підставляли інший і закопували його до половини у землю. Довкола розпалювали багаття. Зі смаженого насіння текла олія, якою згодом намазували середину колодних вуликів (с. Вороблик на Короснянщині) [220, с. 5].

У середовищі карпатських і прикарпатських бджолярів великого поширення набула наступна прикмета — щоб благополучно велася пасіка і був достаток меду, необхідно частувати ним родину та сусідів. У с. Брустури Косівського р-ну Івано-Франківської обл. ще досі побутує переказ про старого і скупого пасічника — багача з Шепоту, який ніколи не ділився медом з сусідами, що мали дітей. Однієї ночі його пасіку відвідав ведмідь — зняв накривки з вуликів, побив рамки, виїв мед. Відтоді скупий бджоляр почав частувати медом, вважаючи, що його покарав сам Господь [12, с. 35].

Роздавати мед сусідам, родичам, особливо на Святий вечір до куті та влітку під час медозбору, було прийнято на Бойківщині, Гуцульщині, Покутті, Лемківщині, про що свідчить відповідний польовий матеріал. Аналогічно пригощали медом родину та найближчих

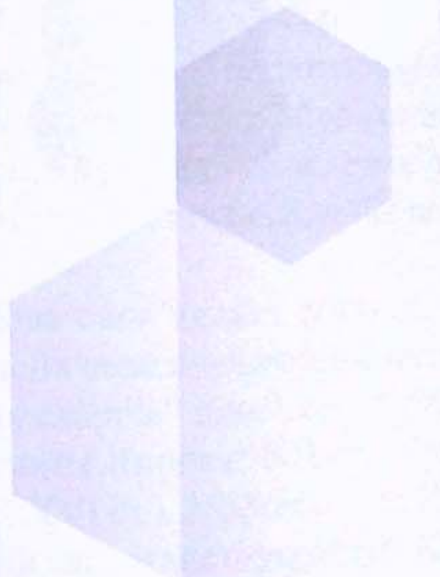
сусідів на Опіллі (Миколаївський р-н Львівської обл.) [216]. Пасічники керувалися при цьому наступними моральними сентенціями: “Що ти другому, то Пан Біг і тобі. В тих, хто не дає — в них нема палець облизати, а в мене, слава Богу, було і є”, “якщо ти даєш, то і тобі буде дано”, “все роздаю сусідам півлітру, мені все ведеться”. Описаний звичай побутував й поза межами досліджуваного регіону. Так, на Поліссі діти “циковали” за бортником, коли він брав мед. Було повір’я, що коли бортник побачить дітей і не дасть меду, то “бджоли пропадуть” [341, s. 553; 94, с. 479; 187, с. 73]. Обов’язкове дарування меду звичайно пов’язувалось з ідеєю примноження. Вважалося, що торгові операції можуть негативно вплинути на бджіл і виробництво меду, тому мед (особливо перший) воліли за краще подарувати з надією, що бджоли будуть роїтися і нанесуть силу меду [1, с. 17].

Аналіз системи оказіональних ритуалів і прикмет пасічників Карпат та Прикарпаття показав, що до неї входить комплекс дій, спрямований на вибір місця для майбутньої пасіки, набуття бджіл у власність (шляхом купівлі, отримання в подарунок чи спадок, знахідки або самостійного прильоту комах до оселі, крадіжки), а також магичні засоби, орієнтовані на успішне розведення комах, запобігання втечі роїв та отримання достатку меду і воску. Зіставлення польових та літературних джерел стосовно оказіональної бджолярської обрядовості мешканців досліджуваного регіону з відповідним матеріалом з інших етнографічних районів України та деяких слов’янських країн виявляє риси значного сходження. Витоки цієї конвергентності, на нашу думку, криються в архаїчній загальноукраїнській та спільнослов’янській підвалині базових світоглядних концептів. Разом з тим, спостерігаються і дивергентні (протилежні) ознаки, наявність яких вказує на самодостатність карпатської і прикарпатської духовної парадигми бджільництва, підставовою прикметою якої є консервація багатьох архаїчних компонентів народної світоглядної традиції.

3

РИТУАЛЬНА ЗНАКОВІСТЬ МЕДУ ТА ВОСКУ

РОЗДІЛ





3.1. МЕД

В архаїчних міфологічних системах різних народів світу мед фігурував як ритуальний символ з широким семантичним спектром. У багатьох культурних традиціях він вважався за поживу надприродних істот, засобом захисту від зловорожого впливу демонів, ідентифікувався з “небесною росю”, офірувався представникам хтонічного світу — богам і померлим. Мед, якому приписували катартичну силу, в античних містеріях служив знаком порятунку, очищення від скверни гріха, емблемою воскресіння; його вживання спроможне доводити людей до стану ясновидіння та прозріння майбутнього. У скандинавській міфології мед символізував екстатичне джерело мудрості, оновлення життєвої та магічної снаги. Мед — один із атрибутів давньоіранського бога Мітри, який у весільному ритуалі “відав” душевною злагодою і спокоєм й був тісно пов’язаний з родючістю. Прокреативною символікою мед наділяли не лише індоєвропейці, а й семіти. Давні слов’яни вважали його священним напоєм, яким умилостивлювали богів і поминали мертвих під час тризн.

Багатовікова слов’янська традиція ритуального використання меду засвідчена середньовічними писемними джерелами (“Книга дорогоцінних скарбів” ібн-Даства X ст., “Повість минулих літ” XI–XII ст., “Питання Кирика” XII ст., “Слово Христолюбця” XIV ст., “Домострой” XVI ст.), збереглася до XIX — початку XX ст., зокрема, у народній звичаєвості українців Карпат і Прикарпаття — святкуванні календарних урочистостей та обрядів життєвого циклу людини (родильних, весільних та похоронно-поминальних).

3.1.1. Ритуальна роль меду в календарних обрядах

Дослідження символічної ролі меду в обрядах річного кола українців Карпат і Прикарпаття передбачає встановлення ступеня його ритуальної “залученості”, виявлення міфо-ритуальних аспектів його застосування в низці обрядових дійств з приводу Різдва, Щедрого вечора, Великодня, Маковея, Спаса, заглиблення у його первісну семантику.

Не буде перебільшенням констатувати, що мед посідав ключове місце у різдвяній обрядовості українців досліджуваного регіону. У її структуру входив й один з елементів церемонії підготовки до Святої вечері — обхід двору. Так, у гуцулів після заходу сонця господар, супроводжуваний кимось із членів сім’ї з хлібом, свічкою, ложкою меду і “пшеницею” тричі обходив хату (номінація меж “свого”, впорядкованого простору — У.М.), заходив у стайню, де ставив худобі на чолі хрестики медом — “щоб худоба любилася, не билася між собою”. Повернувшись до хати, газда, почавши з себе, робив усім домочадцям на чолі хрестики медом, примовляючи: “Аби сес сьвитий хрест віздоруєу нас і помагау нам, аби нам було так солотко через увес рік, куди сі поверниш, як сес мід” [211, с. 16]. Аналогічно на Бойківщині “мед всім давали, щоб любились між собою, і худобі давали” (с. Бітля Турківського р-ну Львівської обл.) [90, с. 17]. Під час ритуального відвідування худоби на Південній Лемківщині її частували хлібом та медом [305, с. 173]. В основі цих обрядів лежить переконання, що властивості меду — символу солодкості та лагідності, за законами контагіозної магії, передаються тому, хто ним намазаний.

Перед початком Святої вечері бджолярі-гуцули, навідавшись до бджіл, годували їх медом. Підживляти комах медовою ситою цієї святочної пори було прийнято на всій території України [267, с. 95]. Подібні дії на Вілію виконували і поляки — кожен член родини, вмочивши палець у мед, натирав ним вічко вуликів, щоб забезпечити цим магічним засобом збереженість комах у господарстві наступного року [355, s. 429]. Годували не лише бджіл, а й інших до-

машніх тварин — на Святвечір на Гуцульщині лагодили окрему вечерю для худоби. У нову миску клали колач, всередину — пугарчик меду, а на колач — горіхи і яблука [308, с. 12]. Щедрому медовзятку призначався символічний почастунок обрядовими стравами бджіл напередодні Різдва в різних українських етнографічних регіонах [260, с. 112].

Як різновид магії, що обрядово регламентувала частування бджіл (та інших домашніх тварин) спеціально приготованими чи залишеними від святкової трапези стравами, ритуальна “годівля” мала на меті активізувати їх плодючість, збільшити медоносність, уберегти від втечі, недуг та вроків, а також підкреслити належність до сім’ї пасічника. Водночас таке частування володіло семантикою офірування і “годування” душ померлих предків, згідно з уявленнями про втілення людської душі у домашніх тварин, зокрема бджіл.

Мед у чистому вигляді і як невід’ємний складник ритуальної страви — куті (“пшениці”, “дзьобавки”), звареної з обтовченої (піханої) пшениці з тертим маком, був основним ритуальним компонентом Святвечірньої трапези. На Бойківщині, Бойківському Підгір’ї та Лемківщині кутю з медом їли наприкінці вечері [172, с. 30; 296, с. 205; 352, с. 107; 88, с. 95], а на Гуцульщині, Покутті та деяких бойківських місцевостях (Долинщина, Рожнятівщина) — на початку [308, с. 14; 19, с. 3, 7, 15, 20, 32; 14, с. 7, 15-17, 19, 22; 16, с. 33]. Її споживали не лише живі члени роду, а й предки, для яких ставили кутю разом з ситою на вікні.

Кутя як ритуальна страва має надзвичайно архаїчну традицію. Сам спосіб її приготування, коли пшеницю товкли у ступі, за висловом Ф.Вовка, нагадує неолітичну добу, в яку не знали млинів та жорен. Кутя — каша, яка складалася з пшениці (ознаки смерті і відродження), маку (ознаки сну) і медової сити (ознаки солодкості, а також емблеми воскресіння), виступала жертвою, яку приносили невидимим духам предків, котрі опікувалися своїми родами і яких тому вшановували як домашніх божеств. Оскільки від волі предків залежала доля майбутнього врожаю, їх прагнули всіляко задобрити і умилостивити, “годуючи” наїдками з виразною поминальною

семантикою (медом і кутею), які залишали після вечері для душ померлих, відносили на кладовища, віддавали прошакам і мандрівцям, домашнім тваринам, в яких могли втілюватися предки. Тому кутя як ритуальний почастинок належала не стільки людям, скільки їх партнерам по обміну благами — предкам, оскільки кожна обрядова трапеза відтворювала ритуальне офірування [27, с. 212]. Опис “класичної” куті наводиться в літописних згадках XII ст.: “Коутья... поставиться в блюдехъ, с медомъ и съ сушеньмъ виньмъ (изюмом) , и съ ореховы ядрьци” [9, с. 69]. Кутю до Різдва готували як по всій Україні, так і далеко за її межами. Вона виступала основним об’єктом святвечірніх ворожінь, спрямованих на збереження та примноження домашньої худоби і бджолиних роїв.

На Бойківщині, Лемківщині, півночі Гуцульщини на вечері фігурували дві спеціально спечені хлібини (“керечуни”, “крайчун” і “упаленок”), до яких в ряді місць додавали мед: “На Святвечір печут крайчун: наливають склянку (“пугар”) меду і дають його в тісто під час випікання” [252, с. 19; 244, с. 20; 245, с. 62; 250, с. 135; 39, с. 204; 88, с. 94; 298, с. 15; 336, с. 406; 18, с. 8; 15, с. 41]. Керечун як ритуальний символ характеризувався полісемією. Різдвяний обрядовий хліб корелював з різними архаїчними дохристиянськими культурами, віруваннями та уявленнями, які синкретизувалися у святковій обрядовості. Тому дослідники розглядають керечун як жертву богам, атрибут культу покійних предків, символ багатства, елемент аграрної магії, приуроченої до моменту зимового сонцестояння і початку року [253, с. 83-84]. На святковий стіл ставили і пляшечку меду, який в деяких селах подавали першим. Подекуди (с. Нижнє Висоцьке Турківського р-ну Львівської обл.) мед вважався дванадцятою стравою Святої вечері [18, с. 43]. Окрім того, на Гуцульщині пили медову ситу, розведену в теплій воді. Лемки під час вечері їли “бобальки” (випечені з тіста або варені галушки) з медом, подекуди прісний корж з медом, а розпочинали її колачиком, намазаним медом і цукром [250, с. 135; 364, с. 52; 363, с. 372]. На Покутті на Святий вечір ставили на стіл колач і двійнята з медом [14, с. 21].

Вживання меду — обов'язкового атрибуту похоронної трапези на Святій вечері зайвий раз вказує на зв'язок свята з поминальною обрядовістю. Деяке розходження ознак не стає на заваді розгляду обрядової практики куштування меду — як окремого наїдку чи як компонента інших страв і напоїв на передріздвяній вечері, як універсальної для всієї Європи [136, с. 21, 59, 88, 171-172, 289, 312, 315; 53, с. 208].

У народі святвечірньому медові приписувалися виключно цілющі властивості — горяни та прикарпатці зливали його у пляшечку й зберігали протягом року, використовуючи з лікувальною метою. Бойки годували ним домашніх тварин як магічним засобом збереження здоров'я: “А якщо, сохрани Господи, корова захворіє або раніше строку отелиться, то їй також дають мед” [39, с. 208]. На Лемківщині відомим апотропеєм — часником, змоченим у меді, малювали хрестики на чолі, руках, вилицях, щоб уникнути недуг [92, с. 152]. Інформанти-бойки сповіщали, що святвечірній мед, який простояв на столі у склянці під час вечері, на їх думку, ставав “святим”, набувши лікувальних властивостей (сс. Кальна, Кропивник, Підліски Долинського р-ну, с. Суходіл Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл., с. Люта Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл.) [19, с. 15, 21, 29, 36; 87, с. 94, 97, 100]. Споживаний на Святвечірній трапезі мед набував сакрального характеру і особливих властивостей внаслідок перебування на святочній вечері. Набуття медом сакральних властивостей, на нашу думку, відбувалося саме під час вечері і пов'язане з приготуванням різноманітних земних плодів, під час якого дотримувалися відповідних приписів. Саме в силу цього Свята вечеря стає “невичерпним джерелом магічної сили” (О.Воропай), як позитивної за своєю суттю, спрямованої на придбання достатку в Новому році, так і негативної — на відвернення зла. Цілий вечір підготовки до трапези сповнений багатьма таємничими магічними актами, виконуваними господарем та іншими членами родини.

Святвечірньому медові, окрім цілющої сили, приписувалися й приворотні властивості: ним намазували дівчат в надії на приваблення женихів й швидке заміжжя. Отож, на Святий вечір горянками

виконувалися ворожіння, в яких мед використовувався як приворотний засіб. Так, гуцулки натирали медом брови, щоки, бороду, під пахвами і грудьми; семантика цих дій доволі прозора — бути солодкими як мед, щоб любили хлопці і “липли” до них. Згодом мед змивали водою, якою після вечері напували легіня, котрого прагнули причарувати [15, с. 12, 25; 378, s. 29].

За допомогою схожих ритуальних дій приворожували майбутнього чоловіка дівчата-бойкині. Медову воду, якою вмивали обличчя, вони зливали у пляшечку, закорковували і затикали у керечун, примовляючи: “Як сесь ся мід пече у керечуні, так би тебе пекло серце за мною”. Воду з керечуна непомітно доливали до горілки, якою старалися напоїти об’єкт ворожіння [61, с. 227]. Лемкині обмазували обличчя медом і вмивали його водою, яку згодом виливали на вулицю, бо вважалося, якщо у неї “вбрєде” хлопець, го неодмінно закохається [162, с. 351]. На Бойківщині матері вмивали дочок медовою водою, щоб женихи “липли”; й аналогічно воду виливали надвір, сподіваючись, що у неї “вступить” парубок і закохається у дочку [209, с. 149; 362, s. 595]. Ремінісценцією наведеної процедури слід визнати ритуальне намазування дівчатами медом губ, зафіксоване нами у с. Суходіл Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл. [19, с. 37].

Особливо широко мед застосовувався у дівочих ворожіннях, де мантичні дії скеровувались на приваблення дівчиною парубка, на Лемківщині. Перш ніж приступити до Святої вечері, мати робила медом хрестики дівчатам на чолі — “чоло мєдила дівкам”. Ці дії супроводжувалися стійкими вербальними формулами: “Жеби тя так ради парібці виділи, як мед” (с. Нижня Полянка); “жеби за тобом так ради хлопці йшли, як за медом” (с. Верхня Полянка); “жеби ку тобі хлопці летіли, як на мід” (с. Біловежа); “жеби тя так парібці ради мали, як мед” (с. Микулашова — всі Бардіївської округи Словаччини); “жеби сте били таки солодки, як мед” (с. Верхній Комарник Свидницької округи) [54, с. 167].

Наведені примівки — наочний приклад втілення в життя закону подібності: солодкі властивості меду, наділеного яскраво вираженою

семантикою збави, спокуси, мали перейти на дівчат й привернути до них парубків. Крім того, голови медили і хлопцям з аналогічними побажаннями успіху в дівчат. Якщо різдвяної пори сім'ю, де була дівчина на виданні, відвідав парубок, який, зазвичай, був їй до вподоби, то вона натирала руки медом й так віталася з ним: “Жеби він так на ню приліп, як тот мед на їй руці”. Вірили, що коли дівчина святвечірнім медом “потре гамби” і поцілує хлопця, то він неодмінно закохається в неї [55, с. 4]. Ритуал вмивання матір'ю доньки-нареченої медовою водою був настільки поширеним серед верховинців, що знайшов своє відображення в їх пісенному фольклорі:

*А чом в тебе, дівчинонько,
Губи солоденькі ?
Смаровала мати медом
Єще молоденькі [66, с. 30].*

Аналогічна практика побутувала і на Покутті :

*Мама губи намастила,
Ще були масьонькі.
Медом губи намастила
Та й забула стерти,
Будуть хлопці цілувати
До самої смерти [200, с. 67].*

Мед як дієвий чинник любовної магії (“приворожування”) здавна був відомий східним слов'янам. Ще у XV ст. духівники на сповіді розпитували жінок: “Омывала ли еси молоко с персей своих медом и давала пити мужу своему любви деля?” або “мазалася еси маслом или медом и, омывая, давала еси пити кому?” [261, с. 249].

Мед як універсальний символ солодкості в широкому розумінні — дуже архаїчний й відомий представникам багатьох давніх цивілізацій. Так, у Стародавньому Китаї слово, яке означало “мед” (мі), одночасно номінувало й поняття “солодкий”, що стосувався сфери статевого задоволення [36, с. 163]. Тобто, кореляція меду та сексуального бажання спостерігається на етимологічному рівні.

Традиційні обходи господарств з медом як ритуальним символом в деяких бойківських селах практикувалися й на другий Святвечір, коли хазяїн разом з домашніми, тримаючи в руках варений біб, кутю та мед, обходив свої володіння включно з господарськими приміщеннями і пасікою (с. Росточки Долинського р-ну Івано-Франківської обл.) [19, с. 12]. Мед в даній ситуації розмежування простору за принципом бінарної семантичної опозиції “своє” / “чуже” виступав у ролі апотропея, культурного здобутку, що номінував межі освоєного простору.

Семантика меду як знаку жіночої зваби яскраво виявлялась у дівочих магічних приворожуваннях парубків, які відбувалися на Великдень. Так, на Покутті дівчата для приваблення женихів, для краси вмивали обличчя свяченою водою, в яку вмочували дві-три писанки-галунки (червоної барви) і додавали меду, приказуючи: “Водичко-чистичко, вмий мене, очисти мене, аби я була здорова як вода, гарна як весна, багата як земля” (Снятинщина) [14, с. 20].

Мед відігравав неабияку знакову роль у “баяні” (заворожуванні краси), яке дівчата виконували на Закарпатській Гуцульщині. За повної таємничості йшла роздягнута дівчина до криниці рано-вранці, коли ще всі спали, туди, де найбільше людей брало воду. Прийшовши, вона тричі вклонялася й промовляла: “Добрий ранок, водичко!” Й сама відповідала: “Дай Боже здоровля, красна дівичко!” Зачерпнувши води, кидала до неї меду, дори, грошей, любистку, ладану й солі, йшла з нею на розпуття, де милася, приговорюючи:

*Миюся, абим красна, як вода ясна,
Абим така солодка, як мед,
Абим така липка, як мед,
Аби тяглися хлопці за мнов, як за доров,
Як пчолы без матки, так они без мене [233, с. 359-360].*

У дівочих великодніх приворожуваннях мед виступав як важливий компонент симільної (імітативної) магії, яка ґрунтується на психологічному законі асоціації ідей за схожістю — “як мед солодкий, так би я солодка”.

У Карпатах і Прикарпатті існувала традиція посвячувати в церквах мед разом з паскою на Великдень, якої дотримувались в багатьох гуцульських (с. Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл., с. Бистрець Верховинського р-ну, с. Брустури Косівського р-ну, с. Білі Ослави, смт. Делятин Надвірнянського р-ну Івано-Франківської обл.), бойківських (смт. Славське, сс. Тухолька, Погар, Крушельниця, Головецьке, Лавочне, Тухля Сколівського р-ну, сс. Комарники, Нижнє Висоцьке, Яблунів, Розлуч Турківського, сс. Головецьке, Смеречка, Виців Старосамбірського р-ну Львівської обл., сс. Бубнище, Росточки, Кальна, Кропивник, Старий Мізунь Долинського р-ну, с. Спас Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.), покутських (сс. Русів, Стецева, Трійця Снятинського р-ну, с. Рожнів Косівського р-ну, сс. Городниця, Копачинці, Прикмище, Незвисько Городенківського р-ну, сс. Бортники, Петрів, Живачів Тлумачького р-ну, сс. Перевозець, Завій, Мислів Калуського р-ну, сс. Козина, Перлівці Галицького р-ну Івано-Франківської обл.), підгірських (с. Рогізно Жидачівського р-ну Львівської обл.), а також лемківських селах [12, с. 9, 21, 33; 13, с. 14; 15, с. 37, 42, 58; 18, с. 17, 20, 24, 29, 32, 36, 40, 43, 47, 51, 55, 58, 60; 19, с. 3, 10, 15, 20, 23, 42; 14, с. 21, 27, 54, 64; 16, с. 8, 19, 73, 91, 108, 111, 122; 17, с. 7, 20, 27, 33, 49, 62; 348, s. 203; 362, s. 544]. Мед освячували, принісши його до церкви у склянці-“порційці”, горнятку, діжечці, запечатаний у щільниках.

За даними О.Кольберга, на Покутті днем, коли починали їсти мед (чого перед тим “робити не вільно”), був день св. Іллі (Іллін день, Громовий день — 2 серпня) [348, s. 203]. Свято вважалося межею, коли відмінялося табу на споживання плодів нового врожаю. Цього дня пасічники вперше підрізали щільники і частували усіх медом, а також переганяли бджіл, підчищали вулики, після чого дозволялося їсти мед. З цим святом пов’язана приказка “Тільки до Іллі добрі рої, а по Іллі повісь роя на гіллі”. У деяких бойківських селах прийнято було освячувати мед на Маковея (с. Крушельниця Сколівського р-ну, с. Виців Старосамбірського р-ну Львівської обл., с. Луги Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.) [18, с. 20, 60; 19, с. 32].



*Підрізування щільників й почастунок медом на пасіці.
Листівка поч. ХХ ст.*

Днем, коли разом з плодами — яблуками, грушами святили і мед, було церковне свято Преображення Господнього (другий, Яблучний Спас), яке відзначалося 6 (19) серпня. Ця дата виступала офіційними розговинами на мед в українців та росіян, відколи дозволялося його споживати. Український піст “Спасівка”, що табуював вживання садовини і меду, кардинально відрізнявся від приписаного в той самий час християнського посту на честь Успіння Пресвятої Богородиці. Останній тривав ще тиждень після Спаса аж до Успіння, а перший закінчувався з днем Спаса і не регламентувався церковними канонами, а лише народною традицією [188, с. 302; 117, с. 97; 268, с. 162]. Проте на практиці у ХХ ст. його вже не дотримувались, вважаючи, що мед можна їсти завжди. Починаючи від Спаса, мед вживали в їжу лише суворі охоронці народних звичаїв та постувальники і в росіян [158, с. 300].

Мед посвячували на Спаса в усьому карпатському та прикарпатському етнографічному ареалі. У цей день святили мед й роздавали його прохачам представники різних українських регіонів та ін-

ших слов'янських народів [25, с. 323; 40, с. 205; 32, с. 11; 147, с. 25; 151, с. 352; 290, с. 643]. Посвячення меду відбувалося в контексті звичаю, який зобов'язував приносити до храму перші плоди, зокрема медові щільники.

Перше здавна вважалося долею богів та інших представників “того” світу, воно не належало людині. Тому перші плоди, первини врожаю мали чітко визначену прагматику — використовувалися майже виключно як жертва [27, с. 147]. Практика пожертвувань ґрунтувалася на уявленнях про втручання богів та предків у життєдіяльність живих, а тому їх прагнули уласкавити піднесенням дарів. Жертвування рідин, зокрема меду, духам і богам, було одним із ритуально-сакральних елементів пракультурних традицій. Приносити в церкву перший мед, кожному господареві звичаєм ставилось в обов'язок у росіян [279, с. 105]. Перші медові щільники ділили поміж рідні та сусідів поляки [327, с. 104].

Розгляд символічної функції меду виявив високий ступінь його ритуальної “залученості” в контексті календарної звичаєвості українців Карпат і Прикарпаття та наявність у нього стійкого кола значень. У різдвяних святкуваннях актуалізувалася різновекторна семантика меду, що виступав символом солодкості та лагідності, як важливий обрядовий компонент поминальної куті — жертвою предкам, яких “годували” на Святвечірній трапезі, всіляко задобрюючи цих подавців усіх життєвих благ, набував цілющих властивостей і сакрального характеру внаслідок перебування на Святій вечері, конотації приворотного засобу. У ситуації розмежування простору під час традиційних обходів господарств на перший та другий Святвечір мед фігурував як апотропей, культурний здобуток, що номінував межі “свого”, впорядкованого простору. Приворожувальна функція меду виявлялася і у великодній дівочій мантиці за його участю, заснованій на принципі імітативної магії. Первини меду, які в свято Маковея та Преображення Господнього (Спас) приносили до храмів для освячення, первісно не призначалися для споживання людей, а вважалися долею богів та інших представників антисвіту, яких прагнули умилостивити.

3.1.2. Семантика меду в ритуалах “переходу”

Мед як поширений ритуальний символ в обрядах “переходу”, практикованих українцями Карпат і Прикарпаття, володів цілим спектром значень залежно від кінцевого призначення здійснюваного за його участю ритуалу.

а) родильних

У родильній обрядовості мешканців досліджуваного регіону мед виконував важливу ритуальну функцію соціалізації новонароджених. Це засвідчує зафіксована нами на Покутті та Бойківщині традиція під час перших відвідин немовляти приносити мед — “на прихід” (с. Прикмище Городенківського р-ну, сс. Жабокруки, Петрів, Живачів Тлумацького р-ну, с. Довпотів Калуського р-ну, сс. Кальна, Кропивник Долинського р-ну, с. Суходіл Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл., сс. Лавочне, Тухля Сколівського р-ну Львівської обл.) [16, с. 46, 80, 107, 111, 122; 17, с. 39; 18, с. 32, 36; 19, с. 15, 25, 35]. Мотивом такої дії було народне розуміння приписів ініціальної магії: “Щоб дитина не була голодною все життя”. Горяни та прикарпатці лили мед і у першу купіль малюка, намагаючись, за законами контактної та імітативної магії, наділити його позитивними якостями цього продукту. Так, бойки додавали до першої купелі меду, аби немовля любила “як мед пчоли”, “аби такий солодкий, як мед” [87, с. 80, 96; 19, с. 15]. Гуцули висловлювали побажання, щоб новонароджена дитина була “солодкою” (прояв семантики меду як універсального символу солодкості — У.М.), “аби здорова, аби хлопці любили” [15, с. 26, 33; 333, s. 126]. За свідченням польського етнографа Г. Бігеляйзена, покутяни вливали до першої купелі дівчинки дещицю меду, прагнучи додати їй вроди та привабливості для хлопців у майбутньому [318, s. 139]. Прикарпатці у першу купіль кидали ложку меду, щоб “дитині солодко жилось на світі” [41, с. 215]. Аналогічно чинили українці різних етнографічних районів (Поділля, Волині) [71, с. 74], керуючись згаданою мотивацією. Дотримувалися цього звичаю й інші народи континенту — чехи, румуни, німці (Сілезія), євреї [318, s. 139].

На ритуально-магічне застосування меду в родильних обрядах українців вплинули давні вірування, пов'язані з “рожаничними трапезами”, на яких присутні пригощалися від пожертв язичницьким божествам. Род та рожаниці були божествами, які сприяли родам і охороняли немовлят. Офірування у вигляді хліба, солі, меду і сиру слов'янським язичницьким богам Роду і Рожаниці супроводжували в минулому всі дари та учти, пов'язані з народженням [72, с. 227; 71, с. 86]. Трапеза “роду і рожаницям” (“крають хльбы и сыры и медь”) згадується у “Питаннях Кирика” (XII ст.), про “кутю та інші трапези” говорить у “Слові Христолюбця” (XIV ст.).

На думку І.Срезневського, поклоніння рожаницям (молитва і обрядовий обід) забезпечувало щасливу долю новонародженому, а віра в них виступала у старовинних пам'ятках одним із залишків загальнослов'янської єдності [269, с. 112, 106]. За свідченням “Домостроя”, предки теперішніх росіян ще у XVI ст. вірили у рожаниць, а жінки варили кашу “на зібрання рожаницям”.

Під Родом наші предки розуміли колективну, родову долю, єдину для всіх, а безпосередніми проводирками родової долі були рожаниці як індивідуальні божества. Віра у богинь долі характерна для античної та сучасної європейської традиції. Дослідники констатують особливу близькість слов'янських рожаниць та грецьких ериній, котрі могли виступати найпростішим виявом доброї чи злої природженої долі [85, с. 19].

У румунів та болгар довго зберігався обряд “стіл провісниць долі” чи “орісниць”, які приходили третього дня після народження дитини, щоб накреслити її подальшу долю. Пригощали їх коржами, намазаними медом. Болгари також вважали мед міфологічним символом добра, щастя і благополуччя, наділеним магічною силою, спроможною сприятливо вплинути на долю щойно народженого [124, с. 130; 53, с. 209; 123, с. 100]. Тобто, тут спостерігається кореляція між наділенням долею та медом як знаком.

Мед фігурував і у хрестинному обряді жителів нашого краю. Покутяни брали з собою мед на хрестини, а куми — як йшли до церкви; на Підгір'ї гостей на хрестинах частували медом [16, с. 52, 101; 17, с. 13].

Мед був невід'ємним компонентом хрестинного столу в багатьох етнографічних районах України, а також у білорусів, поляків, болгар [178, с. 268; 213, с. 6; 44, с. 220; 139, с. 220; 76, с. 13; 318, с. 223].

Первісно жертва батьків, яка складалася з каші, меду і молока, призначалася для умилювання богів, а згодом стала хрестинним частуванням людей. Традиція здійснювати узливання медом і молоком під час народження дитини відзначається глибокою архаїкою, що сягає часів індоєвропейської спільності, вона практикувалася стародавніми індусами, римлянами, германцями [275, с. 49; 71, с. 165].

Отож, у родильно-хрестинній обрядовості українців Карпат і Прикарпаття мед виконував функцію соціалізації (соціальної адаптації), сприяючи набуттю новонародженим соціальноважливих рис характеру, володіння якими в подальшому мало на меті полегшити його повноцінне влиття в соціум і встановлення стабільних відносин з оточенням. Окрім того, актуалізувалася семантика меду як чинника символічної номінації, ідентифікації статі, як міфологічного символу, наділеного магічною спромогою позитивно впливати на долю немовляти, яка визначалася вищими силами уже в перші дні його життя.

б) весільних

Відомо, що мед входить до переліку найпоширеніших ритуальних символів весілля, проте дослідження його знакового сенсу все ще залишається на маргінесі сучасного наукового дискурсу. А тому й донині не втратив актуальності заклик українського етнографа 20-х рр. ХХ ст. Л.Шевченко: “Годилося б звернути ближчу увагу на уживання меду... в весільнім обряді, з огляду на те, що це був один з найдавніших, первісних продуктів і безумовно мав широке обрядове значення. Розуміється, примінення його в ритуалах треба дошукуватись передусім у лісових околицях, де більше розвинулось пасічництво...” [301, с. 92]. Тобто, і сьогодні встановлення первісної семантики меду в весільному ритуалі є важливою дослідницькою проблемою.

В.Пропп у куштуванні обрядової їжі абсолютно справедливо вбачав акт прилучення особистості до тих сил і властивостей, які приписувалися споживаному продукту [237, с. 27]. Ця заувага повністю

стосується й меду, який у весільному ритуалі — в контексті дій, скерованих на досягнення щастя і благополуччя молодими, вважається універсальним символом солодкості з цілим набором позитивних конотацій — наділенням здоров'я, багатства, щасливого сімейного життя. Суттєвим компонентом останнього є статева насолода та сексуально-прокреативна активність пошлюбленої пари.

Для весільного ритуалу характерна інформаційна насиченість “кулінарного” (у нашому розгляді “медового”) коду, оскільки за допомогою наїдків (зокрема, меду) здійснюється значна частина символічних “повідомлень”. Зазвичай, основною метою будь-якого ритуалу (і весільний не виняток) виступає оновлення світу і створення нової “конфігурації” сил, нового світопорядку. Одним із способів засвоєння та закріплення нового статусу світу і людини у ньому є поділ об'єкта, який символізує світ, поміж учасниками ритуалу. Під час обрядового розподілу кулінарного символу кожен учасник отримує свою частку цінностей, свою долю вітальної сили. Власне цим пояснюється висока семіотичність ритуальної, зосібна, весільної трапези, яка є формою жертвоприношення, перерозподілу цінностей і утвердження нових зв'язків та відносин [27, с. 217].

Перші кроки творення нових взаємин і маніфестації нових соціальних ролей в українців Карпат і Прикарпаття відбувалися під час проведення такого важливого акту весільного дійства, як заручини і полягали в частуванні “згідних” медом з одного келиха, у який вони одночасно опускали мізинці й давали облизати своєму візаві, а тоді по черзі усім присутнім. З уст старости лунало: “Я вас благословлю так, аби вас ніхто не міг розщепити, як не розщепиш бджолу від меду” або “Хай ваша любов буде солодка, як мед” [194, с. 93]. Пізньою редукованою формою обряду слід визнати вкладення матір'ю до рота зарученим по ложечці меду, зафіксоване Л. Дем'яном на Бойківщині в середині ХХ ст. [101, с. 109]. Куштування меду на початковій стадії весілля розглядаємо як спосіб символізації перших ритуальних перетворень, заснованих на застосуванні закону подібності — заручені вперше стають нероздільною парою за аналогією з медом, невіддільним від бджіл.

Тотожне ритуальне навантаження меду в обрядах заручин спостерігається і в деяких європейських народів — чехів (Моравія), італійців (Калабрія), росіян. Коріння російської традиції пити “по сосуду меда на сговоре” простежується, принаймні, з XVI ст. [108, с. 72, 93-94; 238, с. 13]. Спільне споживання меду, особливо з однієї посудини, не лише в символічному плані скріплювало спілку наречених, а й, належачи до відомих засобів споріднення, зближувало їхніх родичів й тим самим виконувало важливу функцію соціального спілкування.

Як символ майбутнього сімейного добробуту та тілесної злуки закоханих мед фігурував в обряді вінкоплетин, що відбувався у досліджуваному регіоні в день вінчання. Так, наречена-лемкиня разом з дружками у неділю вранці плела два вінки з барвінку — для себе та свого судженого і намазувала їх медом, а мати одягала готовий вінок доньці на голову, щоб та була “така солодка, як мід” [86, с. 369; 251, с. 196]. Ним ж змочували барвінковий вінок наречених і вкривали його “позліткою” (тонкою золотистою фольгою) на Покутті [14, с. 64]. На Буковині ще донині мати намазує медом барвінковий вінок молодой (який шиє її ритуальна заступниця — весільна “матка”), приказуючи при цьому побажання щасливого шлюбу своїй доньці [215]. Іноді на Гуцульщині медом змащували не лише вінок молодих, а й чотири “затічки” (букети — У.М.), призначені для “князя”, “княгині”, дружби і дружки [15, с. 2-3, 13, 18, 25, 33, 42, 48; 307, с. 16; 111, с. 170]. Важливу ритуальну роль меду в обряді вінкоплетин доносять гуцульські весільні ладкання:

*Ой, ти, дитино мила, шию ти вінок щиро.
З добрими гадоньками, з солодкими медками.
Абис така старанна, як бджола в лузі зрання.
Абис така цікава, як бджілка нелукава.
Абис така пахуча, як медик цей липучий.
Абис така миленька цілому світочкови,
Цілому світочкови, та й своєму Йваночкови
На ціле жите ваше, мила дитино наша [37, с. 39-40].*

Доволі прозора семантика меду, спроможного підсилити жіночу принадність нареченої та забезпечити її матеріальними статками, адекватно усвідомлювалась й самими носіями обряду: “Щоб молода була мужови як мід солодка”, “аби її тримався достаток й солодким було подружнє життя”, “абис така миленька своєму Йваночкови”. Аналогічна функціональна значущість меду проглядається у практикованому гуцулами намазуванні ним щоки “княгині”: “Аби їй був тривок (життя — У. М.) солоденький”. Згадану обрядодію повторювали кілька разів з певним інтервалом, мотивуючи тим, щоб любовна насолода тривала впродовж усього шлюбного співжиття [194, с. 94].

Повсюдно зафіксована на досліджуваних теренах традиція “медити” барвінковий вінок є, на нашу думку, ремінісценцією давнього обрядового змочування медом волосся наречених. Ще наприкінці ХІХ — на початку ХХ ст. цей звичай подекуди (Гуцульщина, Бережанщина, Хмельниччина) продовжував спорадично існувати у вигляді намазування медом розчесаної коси нареченої. Його широке побутування в минулому із знаково-семіотичним навантаженням засвідчує один із зразків покутського весільного фольклору:

*Ой, в неділю на подвір'ю
Музики заграли,
Тогди мою русу косу
Брати розплітали.
Та розплели-розчесали
Чесаною щітков,
Намастили чівки медом,
А вінок позлітков.
Намастили чівки медом,
Щоби солоденькі,
А віночок позліточков,
Щоби золотенький [200, с. 33].*

Розгорнуте лінійно-синтагматичне дійство зазначеного обряду в період його активного функціонування (ХVІ–ХVІІ ст.) у різних українських регіонах (Наддністрянщина, Підляшшя, Червона Русь),

а також у сусідніх етносів — литовців, поляків, росіян та інших полягало у розчісуванні голови молодої і молодого гребенем, вмоченим у мед, як підготовчій процедурі виряджання до шлюбу [321, s. 179; 139, с. 270; 330, s. 70].

Розглядаючи мед, згідно з арійською концепцією, як символ запліднюючого дощу, вчені XIX ст. вважали, що весільним звичаєм змочування медом волосся висловлювалося побажання багатства, здоров'я та плодючості молодій парі [21, с. 374, 378; 255, с. 7]. Таке твердження, здобуте радше логіко-інтуїтивним шляхом, аніж внаслідок глибинного наукового пошуку, хоча й частково проливає світло на роль меду в обряді розплетин, але вповні не розкриває його універсальної вітальної, еротико-фертильної та магічно-примножувальної семантики. Воно також залишає поза увагою інший важливий компонент ритуалу (волосся), а тому вимагає суттєвого доповнення. Волосся, а саме коса здавна символічно асоціювалася з інтимними взаємовідносинами і людською взаємозалежністю [140, с. 264]. Отже, змашування коси медом у знаково-семіотичному аспекті символізувало генерування та наростання еротичної напруги, спрямованої на сексуальне поєднання молодят і ствердження їх репродуктивної потуги. Окрім того, зміну зачіски сучасні дослідники на парадигматичному рівні схильні розглядати в контексті ритуальних перетворень — як спосіб демонстрації кардинальної “переробки” героїв весільного ритуалу, зокрема їх зовнішності в зв'язку зі зміною соціального статусу [28, с. 275].

Еротична конотація меду помітно виявлялася в процесі підготовки до шлюбного благословення молодих. Мед як ритуальний символ з виразним підтекстом звабливості супроводжував наречених-верховинців й під час церемонії вінчання. Так, на Бойківщині мати, виряджаючи сина до церкви, намазувала йому чоло медом [19, с. 35]. “Княгиня”-горянка, вирушаючи до шлюбу, клала за пазуху пляшечку меду, що, на її думку, мало гарантувати солодке подружнє життя [334, s. 75; 333, s. 130; 364, s. 68; 15, с. 33]. Активне застосування меду впродовж та після закінчення шлюбної церемонії, що увійшло в церковний канон, ще до сьогодні побутує на Буковині:

тут священник тричі підносить по шматочку колача, вмоченого у мед, основним дійовим особам — молодому, молодій, весільним “матці” та “батькові” кожного з наречених. При виході з церкви “матки” і “батьки” роздають присутнім рештки колача з медом [215]. Вийшовши з церкви після вінчання, лемкиня ділилася з молодим цілушкою хліба та медом, а гуцулка колачем, вмоченим у мед, частувала весільних гостей [352, s. 401; 333, s. 130].

Спільне споживання хліба (символ життя) та меду (символ солодкості та плідності) творило семіотичне ядро синдіясмічних (з’єднувальних) обрядів шлюбної магії, покликаних закріпити офіційно визнану спілку двох осіб, господарське та емоційне єднання щойно створеного подружжя. Практика підносити повінчаній парі наповнену медом чашу фіксується російськими джерелами з XVI–XVII ст. [277, с. 42; 238, с. 21]. Традиція пригощання гостей — представників молодого і молоді губиться у мороці століть і символізує злучення обох родів, шлюбне поєднання молодят, скріплене обов’язковою жертвою — споживанням меду, первісного культурного здобутку, пов’язаного зі становленням і розквітом бортництва.

На лінійно-синтагматичному рівні розгортання звичай зустрічі молодих після отримання церковного благословення (варіанти — зятя з весільним кортежем матір’ю дружини, невістки свекрухою) хлібом-медом (або й самим медом) на досліджуваній території уже



*Мати зустрічає молодят медом.
Перша пол. XX ст. Акварель
О. Кульчицької
“Бойківське весілля”.
Фонд графіки МЕХП ІН НАНУ*



*Мати частує колачем з медом молоду (фото зверху)
та дружку (фото знизу). Село Космач Косівського р-ну
Івано-Франківської обл. Фото О.Никорак. 2006 р. Публ. вперше.*

фігурував як предмет нашого розгляду [192, с. 265-266]. Постає завдання виявити його глибинно-сміслове (парадигматичне) навантаження. Отож, переважно мати (іноді разом з батьком), рідше їх ритуальні заступники — весільні “матка” й “батько” чи староста підносили хліб і мед молодят, а вже тоді розподіляли його поміж усіма учасниками весільної дружини. Основну партію “вела” мати, що відобразилося у пісенному репертуарі весілля:

*Вийдь ку нам, мамичко, з мащеним колачом,
Бо ми ті ведеми дівку і зо зятьом [291, с. 138].*

Прилюдне обрядове годування пошлюблених хлібом і медом (а відбувалося воно здебільшого на порозі перед хатою у присутності численних гостей), символічно закріплюючи набуття ними нових соціальних ролей та зв'язків, у плані парадигматики сприймалося як наділення долею (недаремно весільний колач з медом звався “доля”). Частикування супроводжувалося відповідними вербальними кліше. У сконденсованому вигляді побажання-заворожування щасливої долі молодим зводилося до трьох основних компонентів: “Щоб так ся любили, як мід”, “щоб були працьовиті, як бджоли”, “щоб таке солодке життя, як мід”. Текст віншування, заснований на принципі симільної магії, висловлює народний ідеал сімейного щастя — любов як тілесна втіха та емоційна злагода вкупі з невтомною працею у власному господарстві є тим фундаментом, на якому вибудовується забезпечене й гармонійне подружнє життя. Наділення медом решти учасників обряду символізувало отримання кожним з них своєї долі — частки цінностей у вигляді життєвої, зокрема статевої снаги, набуття нового соціального статусу, нових ланок родинної спорідненості.

Мед у церемонії зустрічі молодих виступав й емблемою лагідності, що вдало ілюструє карпатська співанка:

*Отворяй, мамко, ліску, бо веде син невістку,
До поля робітничку, до комори ключарничку.
А ми йшли долі ледом,
Вийди, мамичко, з медом.*

*Хоч з медом, хоч з медцем,
Аби з ласкавим серцем* [224, с. 87-88].

Іноді замість пригощання практикувалося намазування медом губ і обличчя молодят з уже відомою народною інтерпретацією: “Щоб солодко любились”. Меду цього не змивали цілий тиждень, аби з водою не сплили солодоші любові. У деяких гуцульських і бойківських селах під час зустрічі молодої пари мати робила їм знак хреста на чолі та щоках або ж медила хрестиками чоло, бороду та плечі не лише молодим, а й дружбі та дружці [89, с. 61; 192, с. 266]. Мед у цій ритуальній процедурі крім іншого виконував ще й роль магічного оберега, захисника від усього лихого та зловорожого.

Звичай зустрічі та обрядового годування пошлюбленої пари хлібом і медом (чи лише медом) є характерною особливістю весілля низки етнографічних районів України [121, с. 328-329; 45, с. 170; 241, с. 232; 353, с. 13; 35, с. 477], наших сусідів — білорусів та росіян [121, с. 451; 303, с. 288; 156, с. 80; 139, с. 265; 273, с. 150; 53, с. 210], побутує у багатьох народів континенту — чехів, литовців, поляків, південних слов'ян (словенців, болгар), греків, угорців, італійців, англійців [321, с. 124, 225-226; 65, с. 268]. Широке етнотериторіальне поширення та тотожне семантичне наповнення цього обряду в різних етносів вказує на архаїчність його генези* і універсальність меду як ритуального символу весілля.

Важливе місце займав мед і на карпатській та прикарпатській весільній гостині. На столі перед молодими стояла склянка (“порція”) меду, яким вони згодом частували батьків [194, с. 96]. Подекуди (сс. Млиниська, Любша, Бортники Жидачівського р-ну Львівської обл., с. Вільхівці Городенківського р-ну, с. Живачів Тлумачького р-ну, с. Суходіл Рожнятівського р-ну, с. Білі Ослави Надвірнянського р-ну Івано-Франківської обл.) учасникам гостювання розносили маленькі тарільця з медом [17, с. 13, 15, 17; 16, с. 27, 122; 19, с. 35; 15, с. 42]. У цій ситуації актуалізувалася семантика меду як

* Традиція зустрічати і частувати нареченого медом відома ще у Стародавній Індії.

ритуального еквівалента солодкого і щасливого подружнього життя, плодючості молодят та набуття ними і їх родичами нових рольових функцій та ступенів спорідненості.

Мед фігурував й під час обрядових дій, здійснюваних на окресленій території на другий день весілля. Центральна подія цього дня — розплетини молодої, на яких вона частувала гостей “діравими” колачами з медом [68, с. 34; 17, с. 7]. Гуцули підносили весільникам колач з медом на “пропої”, а мати молодої тричі намазувала зятю уста медом [148, с. 480; 307, с. 48]. На Покутті та Гуцульщині батьки (або їх заступники) на т. зв. “сніданку” (“перепої”) кроїли “батьківський” колач, вмочували в мед і тричі пригощали молоду пару, яка, перейнявши естафету від батьків, роздавала його гостям зі словами: “Прошу вас на солодкий медочок” (сс. Іллінці, Микулинці, Трійця Снятинського р-ну, сс. Торговиця, Прикмище, Вікно, Серафинці Городенківського р-ну, сс. Бортники, Братишів Тлумацького р-ну, сс. Пістинь, Старі Кути Косівського р-ну Івано-Франківської обл.) [14, с. 14, 17, 19, 64; 16, с. 34, 38, 46, 52, 58, 86, 101; 15, с. 25, 33]. Споживанням меду досягалася основна мета церемонії — “солодити життя молодим”, після чого виголошувалися віншування й обдаровували їх. У с. Русів Снятинського р-ну цей обряд звався “мед пити” й відбувався у весільного “батька”:

*Ми до батька прийшли,
Мед-горілку пили,
Батька з собою забрали.*

Схожий звичай частування медом родичів та гостей-дарувальників, наповнений ідентичним символічним змістом, побутував на Опіллі [184, с. 80].

Мед був невід’ємним атрибутом “проводин” на Гуцульщині. “Княгиня”, мовивши: “Прошу тата на дар!” передавала свекрусі принесений з дому колач. Свекор переломлював його, обмокував у мед і частував гостей, віншуючи: “Щобисте були такі чесні і величні у Бога йик цес колач, а жите шоби вам було таке солодке йик цес мід” [307, с. 61]. Висловлене побажання мало на меті перенести

символічні властивості хліба як мірила духовної досконалості та меду як знаку солодкості на присутніх, наділивши їх високими моральними чеснотами, родинним щастям і достатком.

За участю меду відбувалося обрядове завивання покутянки на четвертий день весілля (до або після виводу). Молодят садили за стіл, поставивши перед ними два полумиски — з колачем і медом. “Князь” першим умочував колач в мед, годував “княгиню” і цілував її. Аналогічно чинила й “княгиня”. Після цього молоді по черзі частували гостей та цілувалися з ними [60, с. 214]. У с. Назурна Коломийського р-ну Івано-Франківської обл. жінок, які після виводу завивали “княгиню”, пригощали лише медом [379, с. 94]. Традиція розносити гостям колач з медом після покривання молодої у церкві зафіксована першим етнографічним описом українського весілля Г.Калиновського (1777 р.) [214, с. 85]. Церемонією завивання завершувався тривалий весільний марафон, а обрядовий почастинок медом в його контексті органічно сприймається як фінальна частина ритуальної “переробки” основних весільних персонажів, зокрема регламентації переходу молодої у новий соціальний статус заміжньої жінки.

У контексті дослідження символічної ролі меду у весільній обрядовості українців Карпат і Прикарпаття вповні розкрилася його вітальна, еротико-фертильна та магічно-примножувальна семантика як універсального символу солодкості. На різних етапах весільного дійства спільне споживання меду молодятами виступало способом символізації тих ритуальних перетворень, яких вони зазнавали в ході весілля. Так, під час заручин наречені вперше ставали нероздільною парою. Пошлюбні з’єднувальні обряди з медом закріплювали спілку двох осіб, господарську та емоційну злуку повінчаних. Обрядове куштування хліба-меду під час зустрічі молодих батьками, символізуючи набуття ними нових соціальних ролей та зв’язків, на парадигматичному рівні сприймалося як наділення долею. Фінальна частина весільних обрядів, зокрема завивання із частуванням медом, маніфестувала завершення ритуальної “переробки” основних героїв ритуалу (перехід молодої у статево-вікову групу заміжніх жінок). Спільне споживання меду родичами моло-

дят у певній послідовності виконувало функції їх соціального спілкування, поступового зближення, аж до символічної злуки обох родів, скріпленої жертвеним куштуванням меду як первісного культурного здобутку. Кожен учасник ритуалу в процесі розподілу кулінарного символу (меду) отримував свою частку життєвої (тілесної) снаги, наділявся новим соціальним статусом, новими ланками родинної спорідненості. Традицію “медити” барвінкової вінки наречених під час вінкоплетин, що символізувала майбутні сімейні гаразди та сексуальне поєднання закоханих, розглядаємо як ремінісценцію давнього обрядового змочування волосся медом. Під час проведення весільного ритуалу актуалізувалася і символічна функція меду як магічного оберіга від злих та ворожих сил, він виступав і еквівалентом лагідності.

в) похоронно-поминальних

Широке символічне використання меду на різних етапах похоронного обряду спостерігалось в українців Карпат і Прикарпаття. Один із його аспектів полягає в тому, що під час перебування мерця у хаті та протягом післяпоховальних нічних чувань практикували ритуальне “годування” душі медом. Так, у с. Завалля Снятинського р-ну Івано-Франківської обл. (Покуття) горнятко меду як напій для душі ставили відразу після смерті людини [14, с. 16-17; 358, с. 593]. Схожі дії виконувалися й мешканцями інших українських регіонів, зокрема Слобожанщини [57, с. 635-636; 132, с. 6]. А на Холмщині перед похороном готували кутю з маком і медом, миску з якою ставили поблизу померлого. Кожен, хто приходив його відпровадити в далеку дорогу, куштував кутю [347, с. 184]. Традиція “частування” медом покійного корениться у далекому минулому, проте її пряму діахронію вдалося простежити у слов’ян лише з XVI–XVII ст. [152, с. 267].

Уже після виносу тіла з хати покутяни на підвіконні ставили склянку з медовою водою, бо “душа ввечері приходит пити водицю” [195]. Подібно гуцули після похорону ставили на вікно горня з медом чи медовою водою на поживу душі, котру підстерігали цілу ніч, не вкладаючись спати, а вранці дошукувались слідів її нічного

перебування в помешканні [15, с. 13, 25, 42; 161, с. 141]. Аналогічно на Буковині на стіл, звільнений від померлого, клали “коливце” — решето, наповнене хлібом, сушеними сливами і яблуками, медівниками, солодженою медом пшеницею та горнятком з медовою водою. Мед залишали як наїдок для душі, яка протягом трьох ночей після погребу прилітає до своєї оселі і харчує того меду [161, с. 150, 159]. Жінки-полтавчанки усю ніч чатували на душу над “кануном” (розведеним водою медом з накришеним хлібом), який у мисці ставили на стіл, а решту в склянці — на вікно. Опівнічне мерехтливе тремтіння полум’я запаленої свічки було знаком з’яви душі в іпостасі бджоли, що прилетіла пити “канун”. Згодом відкривали кватирку і випускали бджолу [186, с. 170]. Волиняни у першу ніч після поховання небіжчика, на столі, де лежало тіло, ставили для душі чарку меду, свято вірячи, що вона після виходу з тілесної оболонки три дні перебуватиме в рідній домівці й живитиметься приготованим для неї напоєм [34, с. 257]. Натомість на теренах Слобожанщини вважалося, що душа провідує свою земну оселю протягом 40 днів, харчуючись залишеним для неї на вікні медом, споживання якого полегшує гіркоту ходіння митарствами [132, с. 9]. Поховавши померлого, в його хаті залишали мед, аби душа мала чим насититися, як прилетить додому, на Білгородщині [319, с. 285; 58, с. 318]. Мед (разом з колачем) на Покутті фігурував як наїдок для родичів та присутніх на нічних чуваннях, яких частували на другий день після похорону [218, с. 50], що виступало опосередкованим “годуванням” душі померлого.

Наведені обряди, на нашу думку, значним чином ґрунтуються на народних світоглядних переконаннях, що мед є найпридатнішою поживою для бджолоподібних душ, а отже погляд на бджолу як уособлення людської душі вчинив певний вплив на усталення практики ритуального “годування” померлих саме медом.

Водночас, мед розглядався українцями як загальна жертва померлим, мета якої виразно амбівалентна: заручитися підтримкою для забезпечення благополуччя і здоров’я живих та умилостивити, нейтралізувавши можливий згубний вплив з їх боку. Свідчення цього —

приготування спеціальної обрядової страви з медом — колива, яка виконувала важливу знакову функцію у похоронно-поминальній обрядовості мешканців Карпат і Прикарпаття у ХІХ — на початку ХХ століття. Померлого “годували” коливом протягом трьохденного перебування вдома, під час проведення похорону — в церкві й на кладовищі, де ним частували жебраків та випадкових перехожих як ритуальних заступників покійника, на післяпохоронному “обіді”. Так, у гуцулів коливо перебувало посередині столу протягом похоронної відправи (парастасу) в хаті небіжчика [212, с. 236]. На Покутті під час жалобної церемонії коливо у мисці несли позаду домовини. Після внесення труни з тілом померлого до церкви на парастас засолоджену медом пшеницю ставили на престол. По відчитанні заупокійної молитви миску з коливом тричі підносили вгору зі словами: “Вічная пам’ять”. Відбувши погріб, коливо у повному мовчанні приносили додому і частували ним присутніх на поминальному “обіді” [14, с. 16-17; 16, с. 46; 17, с. 6, 8, 17, 23, 46, 60; 348, с. 217]. У м. Снятині Івано-Франківської обл. по ложці “пшенички” з медом роздавали у церкві перед останнім цілуванням [195]. Після завершення панахиди коливом частували всіх учасників траурної церемонії на Холмщині [43, с. 304].

Обов’язковим атрибутом похоронної процесії виступала на Гуцульщині “пшениця” зі сливами та медом, що перебувала у “хитавній мисці”, яку під час опроводів піднімали вгору й хитали нею, а тоді клали на труну (“деревище”). Покуштувавши трохи колива, решту у “хитавній мисці” залишали під хрестом на гробі на поживу душі й поверталися додому на “комашню” [192, с. 268]. Ритуальний почастинок на могилі покійника, якому серед інших страв залишали і пшеницю з медом, зберігся у гуцульському побуті до початку ХХ ст. [161, с. 139], у чому вбачаємо віддалені відголоски давньо-слов’янської тризни. Лемки приносили коливо або в церкву, або на гробки для споживання священиком і жебраками [175, с. 33].

Поминальний “обід” українці досліджуваної території переважно розпочинали зі споживання колива, хоча подекуди на Бойківщині (с. Тухля Сколівського р-ну Львівської обл.) — з куштування

меду. За віруваннями гуцулів і покутян, кожен з присутніх на початку “обіду” повинен тричі скуштувати колива, бо “хто кілька зерен з’їст, тільки гріхів з небіжчика здойме” [367, s. 107; 14, с. 32; 15, с. 58; 161, с. 140]. При цьому учасники покутської поминальної трапези висловлювались так: “Беру трохи, щоб не говорити багато “Отченаш” за померлого”. У деяких покутських селах (с. Микулинці Снятинського р-ну, сс. Городниця, Росохач, Серафинці Городенківського р-ну, сс. Жабокруки, Бортники Тлумацького р-ну Івано-Франківської обл.) коливо куштували лише один раз. Господиня припрошувала гостей словами: “Беріть пшеничку, аби рай розводився”, тобто висловлювала спонуку-сподівання, що вмерлий піде до раю, оскільки з’їдання колива дорівнювало “з’їданню” гріхів покійного, який очищався від них і його душа, необтяжена гріхами, линула до небес. Призволяючись коливом, учасники поминального “обіду” аналогічно висловлювали побажання “царства небесного покійному”. Подекуди (с. Петрів Тлумацького р-ну, с. Яворів Косівського р-ну Івано-Франківської обл.) поминальний “обід” завершувався куштуванням меду.

Ареал розповсюдження колива як основної ритуальної страви післяпохоронного “обіду” виходив далеко за межі досліджуваного регіону і охоплював значну частину українського етнографічного масиву — Волинь, Полісся, Поділля, Холмщину, Підляшшя, Центральнo-Східний район [257, с. 306-307; 45, с. 180; 11, с. 313; 302, с. 34; 346, s. 184; 43, с. 304; 361, s. 333; 10, с. 65]. На Київщині та Слобожанщині коливо набуло предметного втілення хліба з медовою ситою [121, с. 615; 177, с. 96]. Ритуальна “заангажованість” меду на поминках (як окремого наїдку або компонента поминальної страви) характерна і для народної традиції низки слов’янських і не-слов’янських етносів — білорусів, росіян, болгар, литовців [303, с. 373; 50, с. 186-187; 168, с. 389; 157, с. 525; 262, с. 81-82; 339, с. 389; 345, s. 15].

Коливо (розварена пшениця, змішана з медовою ситою) виступало неодмінним атрибутом похоронних обрядів, початки приготування якого сягають ще дохристиянських часів, згодом засвоєне

церковною традицією. Елементом культу померлих вважався не лише мед, а й пшенична каша, що входила до складу колива. Її готували тоді, коли, за грецьким народним повір'ям, відкривався підземний світ й душі покійних сходили в світ живих [133, с. 312].

Мед у похоронному обряді семантично і функціонально спрямований на досягнення катарсису його головним “персонажем”, оскільки очищає і звільняє душу померлого від вчинених за життя гріхів. Осмислення символіки меду як катартичної та освячувальної має глибоке і давнє історичне підґрунтя — ще у пізньоантичному культурі Мітри мед виступав як причастя, що очищає від гріхів, бо його збирають безгрішні створіння “лише самим доторком до квітів” [36, с. 163].

Важливим моментом є обов'язкова присутність прошаків та чужинців на післяпохоронному “обіді”, оскільки частування цієї категорії гостей — надійний спосіб забезпечити душі померлого місце у царстві небесному [1, с. 19]. Випадковий перехожий (“перший зустрічний”) сприймався як подорожній з іншого світу. Поряд з прошаками, які належать до сфери смерті й виступають посередниками між живими і мертвими, зустрічні були адресатами пожертв [27, с. 114].

Мед у складі колива на ритуальній трапезі відігравав роль медіатора між світом та антисвітом — спожите живими як дар померлому неодмінно поверталось йому на “тому” світі. Практику роздачі дарів “за поминання душі” ще А.Фішер назвав аналогічною т. зв. “з'їданню гріхів”, яке виявлялося у роздаванні родичам чи прохачам їжі на користь покійника [339, s. 376]. “Годування” душі медом як спеціальним поминальним наїдком відбувалося в контексті “покутної” частини ритуалу, яка полягала в ліквідації для живих наслідків “прориву” смерті в світ людей. Тому душу небіжчика всіяко намагалися задобрити, полегшуючи їй шлях досягнення раю і якнайшвидше випроваджували з земної оселі. З її відходом відновлювалося стабільне функціонування універсуму, status quo, порушений внаслідок тимчасової прозорості рубежів і взаємопроникнення (осмосу) представників двох полярних світів — живих та мертвих.

Післяпохоронний “обід”, влаштовуваний у кінці ХІХ — на початку ХХ ст., на якому мед відігравав важливу знакову роль, ми схильні розглядати як пізню трансформовану і редуковану версію безпосереднього поминання вмерлих на місцях поховань у вигляді учт, що входили в комплекс ритуальних дій, відомий у давніх слов’ян як “тризна” і переслідували аналогічну мету — “годування” душ мерців, аби уласкавити і уникнути їх гніву, згубного для живих.

Давньослов’янська тризна як поховальний обряд мала вигляд особливого різновиду змагань (бойових ігрищ та кінних перегонів), які завершувалися гучним поминальним бенкетом, узливаннями та жертвоприношеннями на честь померлого над його могилою. На етимологічному рівні кореляцію між бенкетуваннями та змаганнями, які творять сутнісне ядро обряду тризни, їх внутрішню єдність та співвіднесення самої лексеми з ритуальним медовим напоєм доволі переконливо довів В.Топоров [288, с. 17; 287, с. 9-10]. Поминальні учти з надміром наїдків та меду засвідчені з найдавніших часів у всіх слов’ян [202, с. 213]. Літописець залишив нам згадку про давньоукраїнську тризну, вчинену княгинею Ольгою на могилі Ігоря: “Нагоуйте меду багато біля того місця, де вбили мужа, влаштую поминки-тризну. Вони ж навезли медів багато і заварили їх” [174, с. 33]. За повідомленням ібн-Фадлана, після похорону живі пили замість мертвого прощальну чашу меду і виливали її на могилу. Узливання медом — вияв останньої шани померлому [153, с. 117, 140].

Мед супроводжував мерців і в загробному житті як емблема майбутнього воскресіння. Археологічні матеріали засвідчують давньослов’янський звичай ставити в курганах, зокрема древлян, дерев’яні відерця з медом [180, с. 136]. Історичні джерела ХVІ ст. (Я.Менецій) сповіщають, що поставлені в узголів’ї могили пляшки з медом у давніх прусів призначалися для ритуального “годування” душ померлих.

Ритуальне “годування” душ померлих медом відбувалося й під час проведення поминальних обрядів, як індивідуальних, так і календарних, основна мета яких — чітка регламентація зв’язків між земним та потойбічним. Індивідуальні поминання померлих меш-

канцями Карпат і Прикарпаття проводилися на 3, 9, 40-й день та в річницю смерті; їх невід'ємною складовою був обід, під час якого відбувалося “годування” душі небіжчика, присутньої, за народними уявленнями, на ритуальному частуванні.

Третього дня після погребу (в “третини”) гуцули відносили до церкви “порцію” меду [212, с. 236]. Польові пошуки, здійснені на Покутті та Бойківщині, виявили, що коливо з медом тут готували на 9, 40 днів (“парастас” до церкви) та в річницю смерті (сс. Прикмище, Серафинці Городенківського р-ну, с. Джурів Снятинського р-ну Івано-Франківської обл., с. Корчин Сколівського р-ну Львівської обл.) [14, с. 22; 16, с. 46, 58; 18, с. 5]. У гуцулів поминки на честь померлого відбувалися у “сороковини” і вважалися крайнім терміном перебування душі поблизу домівки і відвідування нею родини. “Обід” за участю родичів та сусідів, на якому “годували” душу, принесення колива до церкви — остання данина поваги померлому, душа якого остаточно полишала земний світ і піднімалась до небес. На Буковині поминальний обряд, відправлюваний в шосту суботу після захоронення тіла, звався “шестини” і полягав у влаштуванні спільного обіду, учасники якого споживали коливо з однієї миски, яка ходила по колу з рук в руки [319, с. 284-285].

Мед у складі колива (сити, “кануну”) супроводжував поминання покійних на 3-й (третини), 9-й (дев'ятини), 40-й (сороковини) день і в рік (роковини) після смерті на всій території України, а також у багатьох представників слов'янського світу [278, с. 124; 186, с. 171; 254, с. 257; 11, с. 313; 157, с. 526; 262, с. 107; 264, с. 175; 256, с. 239]. Традиція поминальних обідів на гробі сягала звичаїв ще ранніх слов'ян, про що згадував арабський письменник X ст. ібн-Даст у “Книзі дорогоцінних скарбів”. У річницю спалення померлого на його могилі родичі могли ставити і випивати до 20 дзбанів меду [338, с. 71].

У контексті календарної поминальної обрядовості в пам'ятні дні (задушні суботи напередодні Дмитра, “пущія”, Великодніх і Зелених свят та ін.) гуцули справляли “перестаси” — готували коливо і споживали його влома після відправлення заупокійної служби [89,

с. 23, 29]. На помин душі давали мед для проведення служби за померлих в “обливаний” понеділок на Покутті (с. Русів Снятинського р-ну Івано-Франківської обл.) [192, с. 269]. Миски з пшеницею та горнята меду зі свічкою (“сорокоусти”) приносили в церкви на Буковинській Гуцульщині в усі седмиці — тижні Великого посту, в середи та п’ятниці, де над ними відслужувався парастас з поминанням померлих [148, с. 327]. Подібно на Волині в суботу першого тижня Великого посту жінки приходили до храмів з коливом і медом у великих посудинах й просили відспівати над ним дві великі панахиди [299, с. 12]. Пшеницею й медом заповнювали келішки на “сорокоусти” (тут — відправи за померлих — У.М.) і в інших етнографічних районах України [149, с. 73-74; 150, с. 11; 110, с. 67].

Мед був основною ритуальною стравою білоруських “дідів” — поминальних днів народного календаря від 3 до 6 разів в рік (весняні — радуниця, субота перед Трійцею, осінні пилипівчані та ін.). Вважаючи, що в ці дні мерці встають з могил і прямують до рідних осель на поминальну вечерю, для них готували коливо, відправляли над ним жалобну службу, запрошували до столу жебраків, влаштовували трапези на могилах, закликаючи на них предків, поливали гробки медовою ситою [357, с. 8; 345, с. 14-15; 8, с. 213; 375, с. 213; 53, с. 208]. Традиція залишати на гробі горня меду у росіян ще жила у середині XIX ст. [278, с. 84]. Звичай поливати могили медом пригаманний не лише слов’янам, а й іншим європейським народам [137, с. 166]. Прадавність календарних поминань засвідчує практика заупокійних бенкетів, що існувала в античній Греції та Римі. Щороку у дні поминань знеособленим померлим (“тіням”) приносили до гробниць і мед [117, с. 107].

Мед фігурував серед найсуттєвіших і найчастіше відтворюваних ритуальних предметів, які творили “предметний” світ похоронного ритуалу в різних індоєвропейських традиціях (хетській, балтійській та ін.). Ці предмети, за влучним висловом В.Топорова, специфікувалися залежно від точки ритуалу, в якій вони з’являлися, від “персонажу”, з яким були пов’язані, і від ідеї, на яку натякали [285, с. 16]. Мед як ритуальний символ віддавна відомий в похоронній традиції

представників багатьох архаїчних і сучасних цивілізацій. Так, у стародавніх греків мед зустрічаємо у фінальній частині похоронного обряду — при спалюванні тіла та поминанні мертвих у вигляді узливань та медових коржів. Мед серед інших ритуальних страв і напоїв клали в античному Римі в річниці народження та смерті близьких людей на їх могили [312, с. 107; 62, с. 312, 317]. Особливо важливим атрибутом мед виступав у похоронній звичаєвості слов'янських народів, як самотійно, так і у складі інших обрядових наїдків.

Результатом проведеного дослідження стало виявлення інтенсивної ритуальної насиченості меду в похоронно-поминальній обрядовості українців Карпат і Прикарпаття, яка відзначалася семантичною поліфункціональністю. По-перше, практика пожертвувань меду померлим у вигляді обрядового “годування” душі, яке відбувалося протягом трьохденного перебування мерця вдома, під час прощальної церемонії в храмі й на кладовищі, на поминальному “обіді” за участю прошаків і випадкових перехожих як ритуальних заступників покійника, розвинулася під певним впливом народних поглядів на бджолу як уособлення людської душі, а отже доцільності вживання меду для її поживи. По-друге, мед виконував важливу знакову функцію у похоронному ритуалі, будучи семантично спрямованим на досягнення катарсису його головним “персонажем”, очищаючи і звільняючи душу від вчинених протягом життя гріхів. По-третє, мед відігравав роль медіатора між світом та антисвітом — спожите живими “за поминання душі” неодмінно поверталось померлому на “тому” світі. Післяпохоронний “обід” кінця ХІХ — початку ХХ ст., де мед був важливою знаковою стравою, вважаємо трансформованою й редукованою формою давньослов'янського поминання мертвих у місцях поховань — учт, що входили в комплекс ритуальних дій, відомий як “тризна”. “Годування” душ померлих медом, присутніх, за народними уявленнями, на обрядовому “обіді”, відбувалося з метою забезпечити здоров'я і добробут живих та нейтралізувати можливі прояви недобррозичливості з їх боку й під час проведення індивідуальних та календарних поминань, які своїми витокami сягають дохристиянської доби.

3.2. ВІСК

Як споконвічний продуцент воску, бджола несла світло у світ, а вогонь воскової свічки був первісним знаком життєдайної та цілющої енергії сонця. Віддавна вважаючись святим і жертвенним вивором, віск зберігав частку вкладених у нього Деміургом чарівних властивостей. У процесі утвердження християнських світовидчих цінностей віск набув нової конотації — офіри християнському Творцеві. Він почав використовуватись українцями у вигляді жертви, особливо приємної Богові; без воскових свічок не могло відбутися жодне Богослужіння. У цьому контексті особливо рельєфно виявлялася ритуальна роль воску як символу світла, спроможного протистояти будь-яким силам зла, та благословенного Богом творіння.

3.2.1. Віск в народних світоглядних уявленнях

Ще К. Сосенко зауважив, що “колядковий переказ про “святий воскочок” належить до найстарших, бо говорить про його винесення з-під космічних вод, значить — про його появу, рівночасну з першими творами світу; при цьому — про його первовічне призначення на жертву для Бога” [268, с. 264]. Ця заувага спонукала нас до перегляду ряду фольклорних текстів — колядок і щедрівок з яскраво вираженими космогонічними мотивами. Ось лемківська коляда:

*Сидів голубок в тихім Дунаю, Дунаю
Гей, гей Дунаю, все в милім Бозі гадаю.
Крильцями стріпав, у Дунай упав
Вилетів відтам за три літа,
Виніс він відтам троє насіння:
Першеє насіння — яра пшенойка,
Друге насіння — пахнячий лотань,
Третє насіння — святий воскочок.
Яра пшенойка — на проскурройки,
Пахнячий лотань — на кадильниці,
Святий воскочок — та на свічейки [82, с. 113].*

Відразу кидається в вічі потрійна архітектоніка її внутрішнього ладу, що свідчить про архаїчність цього тексту. Наведемо подібної структури щедрівку:

*Ци є ти дома, пане господарю ?
Щедрий, добрий вечір.
Ой, нема в дому, в сосновім бору,
Соснойку втворює, Богу ся помолить:
“Дай же ми, Боже, три користойки:
Першу користойку — яру пчолойку,
Другу користойку — жовтий вощочок,
Третю користойку — солодок медок.
Яру пчолойку на роботойку,
Жовтий вощочок на Божу хвалу,
Солодок медок на поживленейко” [86, с. 12].*

У наступному фрагменті гуцульської коляди ритуально-функціональна спрямованість воску набирає доволі конкретного втілення:

*... Жоутий вощочок на тоусті свічі,
На тоусті свічі, д'свитому Різду,
На тоусті свічі, д'свитій Водорци.
Ой будут попи воду свитити
Трійці палити, у воду нурити,
А люди будут Бога просити [82, с. 143].*

Тричленна структура цих архаїчних обрядових пісень тісно корелює з триланковістю та трифункціональністю універсальної цілісної концепції Всесвіту, прийнятою в сучасній етнології. В образі світового дерева втілена вертикальна вісь універсуму, яку творять три світи — небесний, земний і хтонічний.

Наведені фольклорні тексти переконують, що в міфо-ритуальній тридільній моделі світу віск виступав в ролі одного із “першотворінь”; в них крізь пізніші християнські нашарування привідкривається пласт архаїчної символіки воску як вищої жертви небу та душам предків і вогню воскової свічки як проекції сонця. У колядках відбилася і християнська міфологема воску як “первосвітнього

творива, призначеного з первовіку для церкви на свічі” (К.Сосенко); тут також заторкнuto й міфо-ритуальні аспекти його застосування в контексті конкретних календарних свят — Різдва та Водохрестя.

Першотворцем значно пізнішої темпорально міфопоетичної візії воскобійництва літературного походження та християнської міфологеми воску виступив у своїх “віршах та приповідях посполитих” український поет XVII — початку XVIII ст. К. Зиновіїв:

*И воскобойникам еднак пишу похвалу:
Поневаж ся труждают на божю хвалу.
Свечи бо до церкве из воску бывають:
Которых християне в церкви поставляют [125, с. 148].*

3.2.2. Застосування воску в обрядовій практиці

Ритуальна роль воску знайшла свій вияв в обрядовій практиці мешканців Карпат і Прикарпаття — ритуалах “переходу”, календарній та оказіональній обрядовості, керомантії (любовних ворожіннях, лікувальній та шкідливій магії).

а) ритуалах життєвого циклу

Неабияке символічне значення воску простежується саме в “межових” (родильних і похоронних) обрядах життєвого циклу людини. У контексті родильної звичаєвості воно виявлялося вже під час народин. Так, на Гуцульщині баба-повитуха, передавши щойно народжене немовля поліжниці, засвічувала воскову свічку зі словами:

*Засьвічу свічку,
Піду до запічку,
Ладану шукати,
Обкурити хату.*

Вважалося, що внаслідок цієї дії новонароджений отримував власного ангела-охоронця, який стеріг його від бісиці, що прагнула підмінити людську дитину власним дитинчам (“одміною”). У ритуалі актуалізувалася функція свічки як магічного оберега, оскільки

нечиста сила боялася її роздмуханого полум'я. Запалена свічка фігурувала і в церемонії прощання повитухи з породіллею. Остання подавала повивальній бабці засвічену свічку, обидві жінки подавали собі руки над дитиною. Свічку господиня давала за "простибіг", за догляд за нею [307, с. 3-4]. Запалені свічки тримали в руках куми на хрестинах у лемків [364, с. 73]. За силою їх горіння прогнозували життєву перспективу новонародженого: яскраве полум'я означало життя, а тьмяне — смерть.

В основі цієї мантики лежить архаїчне ототожнення душі і життя з вогнем, а свічка як його носій виступає аналогом, мірилом людського буття. На цій же аналогії засноване поширене у східних слов'ян ворожіння з воском і волоссям немовляти в купелі (потоне — помре, не потоне — житиме). Родильні свічки старанно зберігали і в подальшому використовували при ворожінні в кульмінаційних моментах життя — перед Новим роком, напередодні весілля [27, с. 49].

Особливо важлива роль відведена воску в похоронній обрядовості українського населення карпатського і прикарпатського краю — свічка супроводжувала людину від моменту агонії до завершення поховальної церемонії, ставилась на могилі, приносилася до церкви для поминання померлого. Наявність у хаті важкохворого вимагала, аби домашні стерегли, щоб не помер без свічки. Практика давати до рук умираючому запалену свічку, поширена на Покутті, Гуцульщині, Буковині, Закарпатті [14, с. 22, 29; 15, с. 12, 25; 16, с. 53, 58, 80, 108, 116; 189, с. 305; 67, с. 196; 111, с. 203; 339, с. 190; 190, с. 147; 234, с. 35], ґрунтувалася на народному переконанні, що її світло не дасть душі по виході з тіла заблукати у непроглядній темряві й вона швидко віднайде шлях до царства мертвих, де її вже очікують раніше померлі родичі та знайомі. Подекуди на Покутті (Снятинщина) тому, хто навек відходив у засвіти, давали до рук засвічену трійцю [14, с. 17, 19, 64].

Запалену стрітенську або страстну свічку вкладали до рук агонізуючому по всій Україні, а також в Білорусі [120, с. 346]. Поляки також давали умираючим громовиці. У цій практиці, заснованій

на розповсюженому переконанні, що полум'я свічки як апотропей відганяє нечисту силу і страхітливі примари від умираючого, сконцентрувалася народна віра в очищувальну міць вогню. Свічка в руках вважалася прикметою спокійної і достойної добропорядного християнина смерті. Висловлене в запалі сварки побажання “щобись сконав без свічки” було в українців тяжким прокльonom.

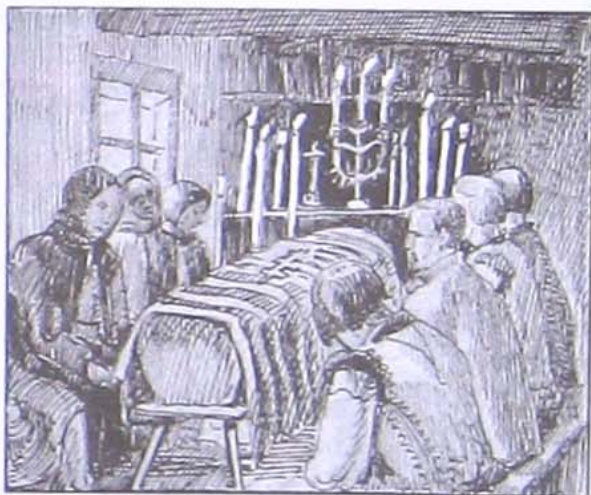
Свічки запалювали і зразу ж, як тільки-но людина померла, та згодом, по опорядженні тіла померлого. Покутяни, сигналізуючи про появу небіжчика в хаті, ставили на вікно “подавник” (колач та свічку) або миску з пшеницею, куди встромляли запалену свічку, яка горіла впродовж трьох днів, аж до виносу тіла з хати. Гуцули в узголів'ї покійного спочатку ставили “посвіт” (невелику свічку), який горів аж до прибуття з церкви ліхтарів з великими свічками (“світла”), а лемки намагалися відразу принести “світло” з храму [339, s. 190; 111, с. 205; 360, s. 117]. На Покутті в головах померлого, очікуючи принесення “світла” з церкви, тимчасово запалювали трійці [67, с. 196; 339, s. 190]. Свічки з церкви приносили у хату небіжчика і на Бойківщині (с. Лавочне Сколівського р-ну Львівської обл.); їх несли запаленими під час похорону. Засвічену свічку ставили в головах покійного українці інших етнографічних районів [132, с. 6]. Поляки запалювали в узголів'ї труни кілька свічок, серед яких було дві громниці [371, s. 170]. Ставити запалену свічку в узголів'ї померлого було прикметою і південнослов'янської традиції (сербської, болгарської) [31, с. 517].

Опорядивши тіло, на груди померлого мешканці Покуття, Гуцульщини і Буковини клали сточок — його зросту воскову свічку, спіралью скручену в колісце (“кочільце”) так, що один її кінець залишався вільним і міг горіти [16, с. 53, 58, 64, 68; 161, с. 150, 153, 158; 42, с. 348]. Покутяни, довідавшись про смерть односельця, ввечері “йшли до сточка”. Вони поперемінно змінювали один одного біля покійника протягом усіх трьох ночей, які горів сточок (с. Бабин Заставнівського р-ну Чернівецької обл., сс. Вікно, Серафинці Городенківського р-ну, с. Завій Калуського р-ну Івано-Франківської обл.).

Подекуди на Покутті (Городенківщина), Бойківщині і бойківському Підгір'ї неодруженим померлим юнакам та дівчатам одягали на палець правої руки перстень з воску [67, с. 197; 126, с. 15; 376, с. 421]. Вкраплення елементів весільного обряду в похоронну драму були виявом народного погляду на похорон як весілля неодружених.

Впродовж усього часу, коли мрець лежав у хаті — і вдень, і вночі біля нього горіли свічки. Навіть у різних місцевостях одного етнографічного району їх кількість помітно варіювалася. Так, на Долинщині (Бойківщина) запалювали дві великі свічки — “поставники”, а на Турківщині коло мерця ставили шість свічок. Біля померлої дитини встановлювали лише чотири свічки [161, с. 135; 146, с. 162]. Покутяни світили біля померлого шість свічок — вдень тільки дві, а вночі усі. Гуцули запалювали в головах небіжчика дві маленькі воскові свічки, тут же — миска з зерном, куди кожен відвідувач, принісши свічку, встромляв її і запалював. Стільки ж свічок світили в узголів'ї мерця і лемки. Ці свічки мали згоріти повністю “за душу покійного” [161, с. 138; 111, с. 206; 276, с. 314; 360, с. 120]. Біля померлого завжди ставили лише парну кількість свічок, непарне їх число зумовлювало появу нового небіжчика. У цьому випадку процес мислення отримував чітке розмежування в рамках бінарної опозиції “парний” / “непарний”. Усе, пов'язане з семантикою смерті, маркувалося парними числами.

Серед народу побутувало переконання в необхідності відвідати і вшанувати увагою якнайбільше померлих, адже хто скільки свічок відніс протягом життя мерцям,



Запалені воскові свічки в узголів'ї домовини з померлим. Перша пол. ХХ ст. Акварель О.Кульчицької "Похорон". Гуцульщина. Фонд графіки МЕХП ІН НАНУ

стільки світла запалиться після смерті на “тому” світі назустріч його душі. За іншими віруваннями, кожен, хто приносив свічку небіжчику, здимав з душі тягар одного гріха. Сучасні дослідники розглядають традицію відвідування померлого усім дорослим населенням села в контексті язичницьких громадських зібрань, в яких простежуються релікти трактування смерті одного з членів колективу як суспільнозначимого явища [59, с. 145].

На Гуцульщині у день похорону в усі чотири кутки хати навхрест клали по колачу, до якого притуляли по свічці [276, с. 315]. Перед виносом тіла священик знімав сточок і клав його зверху на домовину. Учасники похоронної процесії несли в руках запалені довгі свічки, принесені раніше з церкви. 12 свічок поряд з коливом, пшеницею, яблуками, горіхами і колачиками перебували у “хитавній” мисці, яку ніс один з газдів перед труною і хитав нею під час опроводів [193, с. 598]. Сточок горів усю дорогу до церкви, де відбувався парастас. Покутяни після внесення домовини до церкви, ставили на престол разом з коливом і воскову свічку. Після молебну миску з коливом брали в праву руку, а в ліву — свічку й підносили їх догори зі словами: “Вічная пам’ять” [348, с. 217]. Тут, як бачимо, воскова свічка нарівні з коливом виступала поминальним атрибутом.



“Подавники”
(колачі та свічки)



Воскові свічки — неодмінний
атрибут поминання на могилах

Перша пол. XX ст. Акварель О.Кульчицької “Похорон”.
Гуцульщина. Фонд графіки МЕХП ІН НАНУ

Залишивши церкву, похоронна процесія рушала на цвинтар, де відбувався погріб, а сточок знімали з домовини й забирали додому; тут влаштовувався поминальний обід. На ньому гуцули до кожної миски зі стравою приліплювали по свічці й запалювали її, а відспівавши “Вічная пам’ять”, гасили [276, с. 316]. На Покутті обід звався “задушне” або “поминальне”. Господиня роздавала усім присутнім за столом “подавники” — колачі і свічки, промовивши: “Прошу за небіжчикову душу і за більше померлої уперед рідні”. Опісля світили свічки, ставали й молилися кожен за упокій тієї душі, за котру отримав “подавник” [23, с. 227].

Увечері після похорону сточок разом з колачем і медом клали на те місце, де лежав померлий і періодично запалювали, щоб освітити дорогу душі, яка приходила додому підкріпитися приготовленими для неї наїдками. Сточок горів з перервами три дні, його потрохи розкручували до тих пір, доки не згорів увесь. Подекуди на Покутті (Городенківщина), Гуцульщині (Печеніжин), Лемківщині, Прикарпатті свічку після похорону світили лише одну ніч, а у лемківському селі Прелуках родина небіжчика освітлювала запаленою свічкою усі кути хати, щоб пересвідчитись “чи немає десь смерті” [67, с. 190; 39, с. 272; 319, с. 264; 360, с. 130]. У деяких покутських селах після похорону на підвіконник ставили свічку у мисці з пшеницею або на горняті з водою або колачику (с. Прикмище Городенківського р-ну, с. Джурів Снятинського р-ну Івано-Франківської обл.) [16, с. 46; 14, с. 22].

Воскові свічки фігурували як неодмінний атрибут поминальних обрядів. Так, гуцули на третій день після похорону — “третини” відносили до церкви разом з іншим і дві свічки [212, с. 236]. Дві свічки запалювали у церкві лемки в “задушні” п’ятниці [360, с. 132]. Мисочку пшениці і горща меду з однією свічкою-сточком (“сорокоуст”) приносили до церкви на Буковинській Гуцульщині в усі седмиці — тижні Великого посту, по середах і п’ятницях, де над ними відправлявся парастас з поминанням померлих. Сорокоусти стояли в храмі упродовж шести тижнів й під час кожного молебня в пам’ять померлих засвічували свічки [148, с. 327]. Подібно на

Волині в суботу першого тижня Великого посту жінки приносили в церкву хліб, коливо і мед у великих посудинах зі свічками й просили відспівати над ними дві великі панахиди [299, с. 12].

Отож, світло запалених воскових свічок відіграло поважну роль впродовж усього фінального акту життєвої драми — трьохденного перебування померлого вдома, напередодні й під час його виносу, траурної церемонії, церковного відспівування, погребу, післяпохоронного “обіду”, а також усіх поминальних обрядів. У процесі проведення зазначених дій виразно простежується оберегова, люстраційна функція вогню, покликаною захистити живих від смертоносного подиху мертвого, перешкодити злим силам заволодіти покійним, освітити шлях душі померлого до місця вічного спочинку. Усі ці акти ґрунтуються на очищувальній (катартичній) силі вогню, яка настільки велика, що перебиває злу усі канали доступу до людини.

б) календарних дійствах

Воскова свічка власного виробу, наділена в очах народу чималою магічною силою, виступала невід’ємним атрибутом багатьох календарних ритуальних дійств мешканців Карпат і Прикарпаття. Вона була одним із важливих “персонажів” святвечірньої святкової феєрії на досліджуваних теренах (як і повсюдно в Україні). На Гуцульщині вважали, що для такої святочної пори найбільше надається свіча, сукана з ярого воску, виготовленого молодою сім’єю бджіл (с. Старі Кути Косівського р-ну Івано-Франківської обл.) [15, с. 34]. На цих же теренах, в одному з елементів церемонії підготовки до передріздвяної трапези — обходу двору, поряд з хлібом, медом та “пшеницею” (кутею) фігурувала і свічка. Запаливши її, господар разом із кимось із членів сім’ї після заходу сонця тричі обходив хату, заглядав у хлів до худоби, де проказував молитву за її здоров’я: “Аби миром ховала сі цілий рік” [211, с. 16]. Святвечірнє обходження худоби зі свічкою, хлібом (“крачуном”) з часником на рушнику та віншуванням: “Подай, Біг, на щастя, на здоров’я, на тот Новий рік” відбувалося і у лемків [91, с. 35-36]. Функція свічки в даному контексті

виразно апотропейна, вона повинна вберегти людей і тварин від недуг та різних напастей протягом року.

В іншому, виконуваному гуцулами того ж вечора ритуалі, ця роль засадничо відмінна. Накидавши в горщик по ложці кожної страви і взявши до рук засвічену свічку, господар тричі обходив “за сонцем” (що символізувало чистоту його намірів і звернення до добрих, світлих надприродних сил — У.М.) хату, а повернувшись в господу, ставив горщик на стіл і запрошував до вечері душі померлих [167, с. 288]. Гадаємо, що полум’я свічки, розвиднюючи душам предків шлях, аби не заблукали в непроглядній темряві, служило дороговказом у їх тривалій та нелегкій мандрівці з потойбічного світу до тієї домівки, яка була їм рідною за життя.

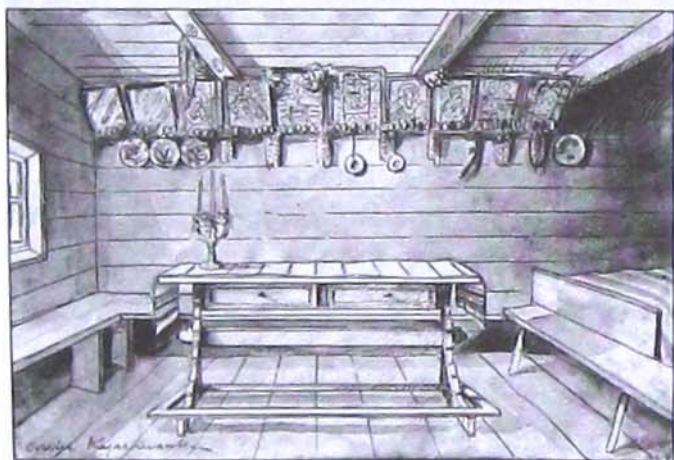
Встановлення на столі посеред 12 ритуальних страв воскової свічки — своєрідний завершальний акорд цілоденної невсипущої праці всієї родини, яка готувала прихід Святої вечері. Запалення господарем святвечірньої свічі розглядалося як пролог самої вечері, сигнал до початку молитви. Щодо тривалості горіння запаленої свічки, в українців переважав погляд, що вона повинна світити цілу ніч [141, с. 25]. Водночас, лемки категорично обмежували час горіння свічки лише вечерю. Задмухавши її полум’я, спостерігали за напрямом диму — якщо він стелився долівкою хати до дверей, то пророкував близьку смерть когось із домашніх, коли клубочився до гори — віщував весілля, а якщо йшов в сторону ліжка — народження дитини [39, с. 211; 364, s. 51; 48, с. 22; 360, s. 115]. Подібно дим із загашеної свічки, що стелився низом, слугував попередженням покутянам про появу невдовзі мерця в родині [218, с. 40]. Це наочний приклад протікання мисленнєвого процесу в поняттях бінарної опозиційної пари “верх” / “низ”.

Народне тлумачення феномену запаленої на Святу вечерю свічки початку ХХ ст. ґрунтувалося вже виключно на християнських світоглядних категоріях. У 20-х рр. на Закарпатській Бойківщині респонденти П.Богатирьова пояснювали необхідність запалювати свічку наступним чином: “Як в церкві мають горіти свічі в честь Різдва Христового, так і вдома треба запалювати свічку” [39, с. 211].

Семантичне ототожнення палаючої свічки із вечірньою зірницею, що сповіщає про народження Сина Божого і вияскравлює нову, незаторкнуту наведеним народним поясненням грань християнської інтерпретації, характерне і для інших дослідників міжвоєнного періоду [243, с. 13].

На нашу думку, первісна семантика горючої свічки в передріздвяну ніч є архаїчною за змістом й пов'язаною зі сприйняття Різдва як язичницького свята, часу зимового сонцевороту. Полум'я свічки виступало проекцією сонячного проміння. Підтвердження цьому — збереження до середини минулого століття в деяких гуцульських селах архаїчного звичаю запалювати свічку за допомогою живого (сакрального) вогню, взятого, на народне переконання, безпосередньо з неба, від Сонця. Тому, засвічуючи свічку, господар промовляв: “Світи, праведне сонце, святим душечкам і нам живим, грій землю-матінку, наші ниви, нашу худібку!” [141, с. 25].

Надзвичайно насиченою виявилася ритуальна семантика воскової свічки у відзначенні українцями карпатського і прикарпатського регіону Водохреща (Йордану). Поряд із свяченою водою — чинником благословення і здоров'я, в центрі йорданського дійства перебувала трійця. К.Мрочко у відомому описі Снятинщини кінця XIX ст. вперше в етнографічній літературі спинився на визначенні та знаковій ролі трійці в йорданському контексті: “Трійця — трираменна воскова свічка, яку вкладають у дерев'яний свічник, прикрашають її сушеним зіллям, хусткою, прядивом, герданами. З нею іде господар на по-

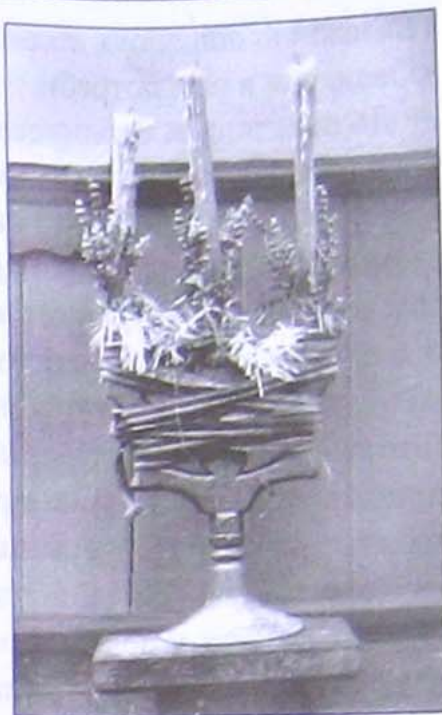


*Трійця в інтер'єрі гуцульської хати.
Перша пол. XX ст.
Акварель О.Кульчицької. Фонд графіки
МЕХП ІН НАНУ*

бувала трійця. К.Мрочко у відомому описі Снятинщини кінця XIX ст. вперше в етнографічній літературі спинився на визначенні та знаковій ролі трійці в йорданському контексті: “Трійця — трираменна воскова свічка, яку вкладають у дерев'яний свічник, прикрашають її сушеним зіллям, хусткою, прядивом, герданами. З нею іде господар на по-

свячення води і вмочує горючу трійцю тричі в посвячену воду. З нею господар повертається додому”. Схожий опис трійці з Гуцульщини подав О.Воропай: “Трійця — три свічки, зв’язані квітчастою хусткою, намистом, барвистими стрічками. До цього ще додають пучки калини та сухих квітів — безсмертників або васильків” [69, с. 173]. Подібну дефініцію навів М.Бажанський у своїй гасловій енциклопедії, побудованій на матеріалах з Покуття [24, с. 38].

Наведені формулювання підтверджуються й численними польовими записами, здійсненими в різних куточках нашого краю. Інформатори пригадують, що висушеним зіллям — васильком, барвінком, калиною, стрічками, герданами і силянками прибирали трійцю на Покутті (сс. Русів, Стецева Снятинського р-ну, сс. Торговиця, Вікно, Серафинці Городенківського р-ну, сс. Бортники, Живачів Тлумацького р-ну Івано-Франківської обл.), Гуцульщині (с. Пістинь Косівського р-ну Івано-Франківської обл.), Бойківщині (с. Росточки Долинського р-ну Івано-Франківської обл.) [14, с. 30, 53; 16, с. 33, 52, 59, 85, 121; 15, с. 23; 19, с. 10]. У с. Торговиця ще досі в оселі старого пасічника дбайливо зберігається трійця. Відомості про посвячення трійці на Йордан маємо з багатьох покутських (сс. Іллінці, Джурів, Задубрівці Снятинського р-ну, с. Довпотів Калуського р-ну Івано-Франківської обл.), гуцульських (с. Білі Ослави, смт. Делятин Надвірнянського р-ну Івано-Франківської обл.) та бойківських (смт. Славське, сс. Підгородці, Тухля Сколівського р-ну Львівської обл.) сіл. Трійця відзначалася доволі великими розмірами — висотою 25–30 см, а іноді й до 60–80 см і товщиною 20–30 см. До неї ставилися



*Свічка-трійця. Село Торговиця
Городенківського р-ну
Івано-Франківської обл.
Фото автора. 1997 р.*

з належною пошаною, зберігаючи на полиці під іконами цілий рік й запалюючи в разі потреби.

До локальних особливостей Покуття належало побутування тут поряд з трираменними трійцями одинарних грубих йорданських свічок, які фігурували під назвою “трійці”. Ось як відмінності між ними окреслив респондент Д.Маланчук зі с. Стецева Снятинського р-ну Івано-Франківської обл.: “Трійця — то три свічки, стоять в підсвічнику, тут довкола квіти сушені, а зверху зілля, стрічки. Трійця — одна свічка, вже грубша, її вбирали як дівчину в спідничку”. Повторення основного атрибуту “трійці” — однораменної свічки, причепуреної як дівчина, превалює в поясненнях й інших інформантів-покутян. Побутування однораменних йорданських свічок на Покутті засвідчує і О.Клодницький [145, с. 884]. Спостерігалася помітна різниця у подальшому місцеперебуванні обох свічок після освячення: в той час, як трійцю відразу забирали додому, “трійця” залишалася стояти в церкві аж до Стрітєння, коли її відносили до господи, де за сволоком зберігали весь рік.

Незважаючи на суттєві розходження щодо форми та локусу, рольові функції обох видів йорданських свічок наближені й доповнюють одна одну. До них належали — профілактика та лікування недуг людей і тварин (підкурювання при наривах і переляках), відвертання “тучі” і граду, під час яких запалювали свічки, участь у ворожіннях і чаруваннях, запобігання сварок у сім’ї, вкладання до рук умираючим, аби полегшити смертні муки. Бойки, підкурюючи недужого з усіх боків сушеними лікарськими травами, запаленими в мисці від полум’я йорданської свічки, примовляли: “Як люде з Ардану ся розходят, так най від тебе всьо зло розійдеся” [362, с. 522] (яскравий приклад контактної та імітативної магії).

Йорданське святкування із центральною церемонією водосвяття з трійцями на Гуцульщині відбувалося так: зі свічками йшли на “Ардан” переважно жінки — дружини пасічників, рідше самі чоловіки-бджолярі. Під час Богослужіння трійці запалювали від свічок, що горіли на престолі. Після завершення відправи багатолюдна процесія рушала до річки. Тут, освятивши воду, священник брав трійці й

після слів “Велий єси Господи” занурював їх в “Ардан” (ріку) [39, с. 225; 64, с. 118].

П.Богатирьов розглядав гасіння трійць у воді як звичайну пожертву, призначену Богу від зібраного у полі. Домінуючим мотивом цього твердження виступає християнська інтерпретація воску як офіри визначеному небесному адресатові. Архаїчніший пласт народних вірувань заторкнув Ф.Потушняк, зафіксувавши на Закарпатській Гуцульщині звичай на “Водоци” вирубувати хрест на льоду, а проруб обліплювати восковими свічками, аби бджоли залишалися у господарстві й приносили приплід та достаток меду [233, с. 354]. Свічки автор цілком справедливо кваліфікує як жертву, але не християнському Богу, а тій невідомій та невловимій духовній субстанції, “что горазд дає” й від якої залежить майбутній життєвий сценарій людини.

Подібна урочиста процесія із запаленими свічками і хоругвами, очолювана священиком, що виходила з церкви і простувала до ріки, відбувалася на Лемківщині. Священик святив воду в ополонці, занурюючи до неї хрест і трійці. З цього моменту вода ставала йорданською. Віск, який скрапував зі свічок, вважався оберегом, тому його згодовували коровам, аби захистити від відьомських підступів [364, s. 54]. Подібним чином занурювали у воду й гасили трійці і бойки, які, до того ж, в час йорданської церемонії освячення води прагнули зловити краплю воску, що скапував зі свічок, занурених у воду. Ця дія, на думку пасічників, сприяла доброму веденню та інтенсивному розмноженню бджіл (с. Крушельниця, Тухля, смт. Славське Сколівського р-ну, с. Розлуч Турківського р-ну, с. Виців Старосамбірського р-ну Львівської обл.) [193, с. 605]. Схоже повір'я, що великий пожиток з бджіл матимуть ті, що наловлять якнайбільше воску з йорданських свічок при освяченні, зустрічаємо на теренах Сокальщини, Полісся та Волині [128, с. 458; 103, с. 37]. Віск трійці служив запорукою багатого медозбору.

На Тлумаччині (Покуття) у йорданському водосвятті домінуючу роль відігравали не трійці, а однораменні “тріци”, які несли всі учасники походу. Трійцю мав лише священик [145, с. 884].

Після водохрестя усі присутні на ньому повертались до своїх домівок. З посвяченою трійцею, яка володіла значним апотропейним та катартичним потенціалом, господар-покутянин заходив у пасіку до бджіл, аби обкурити нею комах, а вже потому обходив усе обійстя, випалюючи свічкою хрестики у хаті (на сволоку, дверях), сінях та господарських будівлях — “щоб лихо минало” [14, с. 43, 53; 198, с. 48]. Подібно і гуцули виводили димом від посвяченої свічки хрести на сволоку і над столом, за яким відбувалася ритуальна трапеза. Нею також обкурювали хату, усіх домашніх та худобу, щоб “ніщо зле не чіплялося” [15, с. 33; 167, с. 292]. П. Богатирьов, коментуючи цей гуцульський звичай, висловив припущення про його спрямованість на захист від “нечистого” і тісний зв’язок з церковними обрядами. Аргументом на користь висловленої дослідником думки про існування такого зв’язку (хоча й з іншим семантичним наповненням) є християнського змісту народне трактування українцями Закарпаття димлених хрестів, як зроблених на честь охрещення Ісуса Христа в Йордані [248, с. 146]. Але все ж крізь пізніші християнські світоглядні нашарування проглядається первісне тло семантики обходів господарств із засвіченою трійцею і випалювання



*Воскові хрестики на вуликах.
Село Луги Рожнятівського р-ну
Івано-Франківської обл.
Фото автора. 2001 р.*

її полум’ям знаків-хрестів як виразно очищувальної, в якій сконденсовано несхитну віру в катартичну міць вогню.

Під час практикованих обходів господарств зі свяченою водою і свічкою, мешканці досліджуваних теренів ліпили на воротах, дверях комори, стайні, на вуликах, у хаті на стелі, сволоку, іконах воскові хрестики, посвячені на йорданській службі. У с. Стецева Снятинського р-ну Івано-Франківської обл. ще донині по-

буває традиція, що дружини пасічників виготовляють чимало воскових хрестиків і роздають їх у церкві односельцям [14, с. 53].

Опрацьований польовий та літературний матеріал дає змогу констатувати, що трійці в Карпатах і Прикарпатті сукали в основному напередодні Йордану. Не ставлячи під сумнів твердження С.Килимника про переважне виготовлення трираменних свічок перед Спасом та Чистим четвергом на більшій частині українського етнографічного масиву [141, с. 18; 142, с. 42, 57, 141], зауважимо, що воно не екстраполюється на обстежувану територію, де таке явище не фіксується.

Сьогодні важко реконструювати первісний зміст феномену трійці, відомий нашим далеким предкам. Побуває думка, що одна з цих свічок належала небесному божеству — сонцю, друга — душам померлих, а третя — живим й усьому живому. За іншою версією, одна свіча символізувала небо і сонце, друга — земну твердь і водну гладь, заселену рослинами і тваринами, а третя — повітряну стихію з птахами і вирієм [142, с. 57, 43]. Достеменно відомо лише одне — як сакральний і містичний об'єкт трійця вшановувалась українцями ще до прийняття християнства, з утвердженням якого її кодовий сенс перетранслявався й вона почала знаменувати собою св. Трійцю — Бога-Отця, Бога-Сина і Духа Святого.

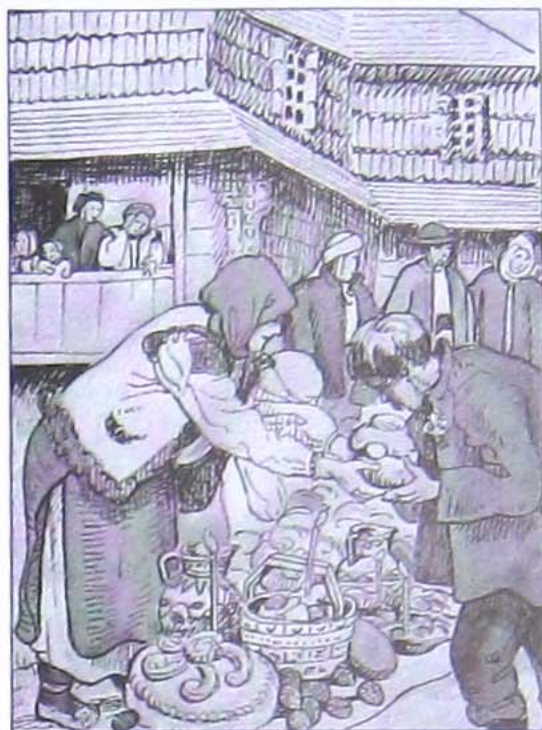
Напередодні Стрітєння (15 лютого н. ст.) мешканці Карпат і Прикарпаття бралися до виготовлення стрітенських (громничних) свічок. “Громовиці”, названі так від основної виконуваної ними функції — захисту людських осель від грому під час бурі, великі і довгі свічки завдовжки нерідко до 1 м й діаметром 3 см. Громницю сукала кожна господиня, на Стрітєння освячувала її в церкві і під час грози запалювала перед іконами. Лемкинці та гуцулки для посвячення приносили у храми воскові свічі, прикрашені стрічками. Проте спеціалізація громничних свічок не обмежувалася вузькими рамками захисту від бурі, їх оберегова функція була набагато ширшою. Стрітенницями підкурювали людей з хворим горлом, недужих на переляк, а також тварин. Магічна операція підкурювання виглядала так: трошки воску з запаленої свічки скрапувало на

розжарені вуглини, де він плавився [14, с. 43; 16, с. 46; 17, с. 39; 363, с. 356; 211, с. 29].

На Стрітєння посвячували свічки, які виконували виразно оберегову функцію, по всій Україні [69, с. 198]. Білоруси і поляки святили громниці 2 лютого — в день Громничої Матері Божої [204, с. 339; 75, с. 207; 371, с. 92]. Ставились до них з особливим пієтетом, бо крім захисту від природних катаклізмів свічки-громниці давали до рук умираючим, аби полегшити агонію і відігнати злих духів. У Білорусі воском з таких свічок змазували тварин під час церемонії першого вигону на пасовища, а також підкурювали в разі недуг [226, с. 442]. Посвячення свічок на Стрітєння практикувалося усіма слов'янами. Але традиція освячення стрітенських свічок не обмежувалась лише слов'янським світом, вона охоплювала й інші європейські народи, зокрема германські. Так, у Швейцарії посвячення свічок відіграло провідну роль у святкуванні “меси Марії зі світлом”, а німці святили свічки, які оберегали від грози і граду, хвороб і смерті, злих духів і відьом та всіляких нещасть на спеціальній месі світла (“ліхтмес”) [173, с. 176; 293, с. 139-140]. Такі дії обумовлені народними уявленнями про віск як символ світла, світлоносне начало, якому підвладно прогнати темні сили зла.

Крім громниць локально на Бойківщині до Стрітєння сукали трійці довжиною до 80 см, які використовувалися під час церковної служби (с. Старий Мізунь, Підліски Долинського р-ну Івано-Франківської обл.).

Не обходилося без присутності свічок й великоднє святкування. У різних етнографічних районах досліджуваного ареалу спостерігалася локальна специфіка у формі пасхальних свічок. Так, на Гуцульщині вили фігурну (вдвоє-втриє горизонтально закручену) свічку — “до церкви на дору” [15, с. 18, 34, 46]. Така свічка зберігалася в господі тривалий час, оскільки її засвічували лише на Великдень під час освячення пасок, потрохи розкручуючи. Вона наділена експліцитним обереговим призначенням відвертати негоду. Схожі до гуцульських свічки з круглими завитками, але не горизонтально по-



Палають свічки у великодніх кошиках. Перша пол. XX ст.
Акварель О.Кульчицької "Великдень".

Гуцульщина.

Фонд графіки МЕХП ІН НАНУ



Запалені свічки на великодньому столі. Перша пол. XX ст. Акварель
О.Кульчицької "Великдень".

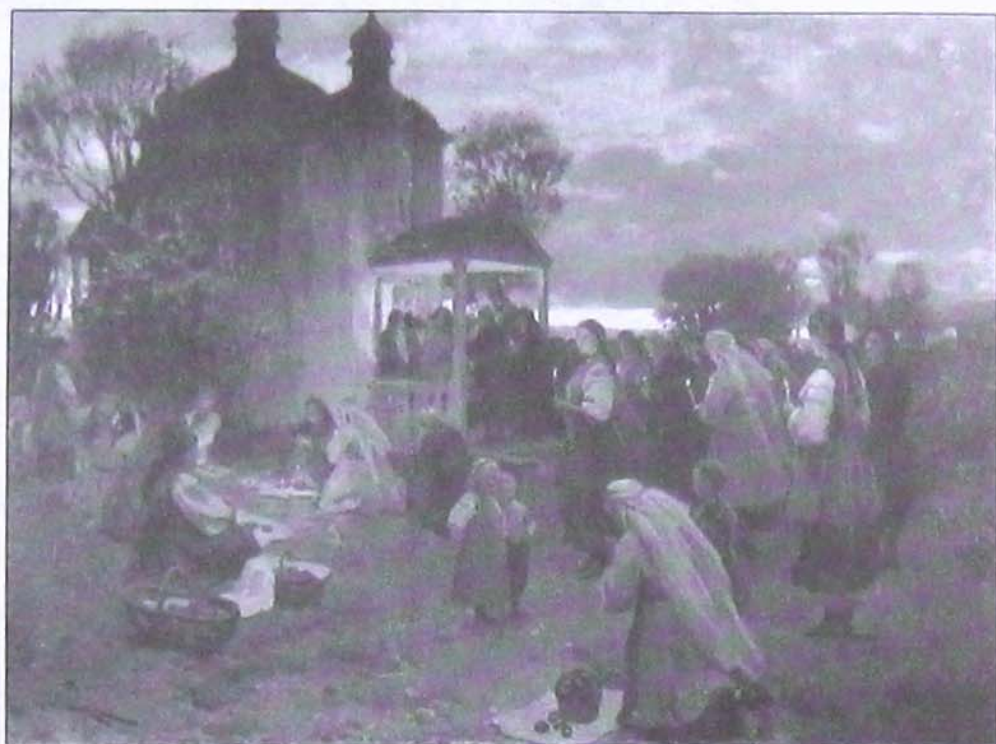
Гуцульщина.

Фонд графіки МЕХП ІН НАНУ

кладені, а стоячі, вертикальні, заввишки 25 см, незадовго перед посвяченням устромляли у великодній кошик з паскою і лемки [363, s. 360]. На Покутті з цією метою використовували свічки звичайної форми. Пасхальну свічку запалювали при наближенні священика зі свяченою водою, а після привітання "Христос Воскрес!" її гасили і клали лігма у кошик.

У бойків Долинщини, поряд із побутуванням звичайних великодніх свічок, певну ритуальну роль відігравали трійці. Без них не обходилася церемонія виносу з церкви плащаниці перед початком ранішньої Великодньої служби. Четверо поважного віку чоловіків, які несли покривало за кожен із чотирьох кінців, в другій руці тримали по трійці [193, с. 604]. У с. Кропивник була традиція освячувати поля на Пасху, а під час ходу процесії священик ніс в руці запалену

трійцю, яка мала благотворно впливати на ріст посівів. Основа цього звичаю виразно магічна, а в християнській інтерпретації він набуває значення прохання Бога про врожай [185, с. 121]. Освячену на Великдень свічку запалював гуцульський газда у стайні, принісши худобі “дорінник”, аби й вона покуштувала “свяченого”.



Малюнок М.Пимоненка “Великодня утрень”.
1904 р. ДРМ

Дієвим апотропеєм, який застосовувався для підкурювання хворих людей і тварин, зокрема бджіл для захисту від нападу комах із сусідніх пасік, була страстна (та, що горіла під час Всенощної) свічка в розумінні українців Полтавщини. З нею відвідували пасіку [258, с. 43, 73]. Така практика ґрунтувалася на народному погляді, поширеному серед слов’ян, що страстні свічки, встановлені в пасіці, гарантують достаток меду. Віск з посвяченої пасхальної свічки клали до вуликів, щоб забезпечити успіх у бджільництві, росіяни та

білоруси, а поляки підкурювали корів від “вроків” [120, с. 113; 226, с. 442]. Віск, що скрапував з пасхальної свічки, високо цінувався італійцями як прекрасний запобіжний засіб проти впливу злих сил та відьом [155, с. 24].

в) okazіональній обрядовості

Певне місце займав віск в okazіональній обрядовості мешканців Карпат і Прикарпаття. Так, на Бойківщині заборонялося продавати віск, щоб запобігти зникненню бджіл у пасічника [18, с. 47]. Аналогічна думка, що успішному бджолярству сприяє відмова від продажу воску, була поширена серед українців Волині [147, с. 10]. Дещо більш варіативне уявлення з цього приводу — пасічник не повинен власноруч виносити з дому віск, характерне для росіян [117, с. 262; 94, с. 474].

Одним із okazіональних народних звичаїв, поширених у середовищі карпатських і прикарпатських бджолярів, було добровільне пожертвування воску від власних бджіл або вже готових свічок домашнього виробу на користь церкви. Традиція жертвувати віск для церковних свічок фіксується в Галичині етнографічними джерелами з другої половини ХІХ ст. [385, s. 70; 359, с. 200].

Як слушно зауважив М.Сумцов у своїх “Культурних переживаннях”, український селянин з великим задоволенням ніс у церкву свічку з чистого жовтого воску домашніх бджіл. Саме виготовлення свічок здійснювалося з благоговінням. Коли сукали свічі Богу, турбувалися про чистоту роботи, матеріалу і власних помислів, працювали у визначені години і дні, з молитвословами, іноді з запаленими світильниками перед іконами. Віск сукали на спеціально призначених для цього столах — у с. Погар Сколівського р-ну Львівської обл. донині збереглася приказка, якою табуювалися певні вчинки: “На тім столі гріх, бо свічі сукали” [18, с. 17]. Отож, виготовлення свічок було певним чином сакралізованою в очах соціуму дією.

Різні види свічок до церкви — маленькі, довгі (до 60 см) та грубі трійці виготовляли як пасічники, так більшою мірою члени

церковних братств. Існування братств та сестрицтв при церквах зафіксовано в низці сіл Карпат і Прикарпаття (с. Росохач Городенківського р-ну, с. Петрів Тлумацького р-ну, с. Довгий Войнилів Калуського р-ну, сс. Росточки, Кропивник Долинського р-ну, смт. Битків Надвірнянського р-ну Івано-Франківської обл.) [16, с. 44, 108; 19, с. 10, 20; 280, с. 570]. Так, у смт. Битків, що на гуцульсько-бойківському пограниччі, при церкві Успіння Пресвятої Богородиці існували братство і сестрицтво, діяльність яких зводилася до виготовлення довгих свічок. Цей процес називався “зливанням світла”. Сукали свічі кожного року напередодні Стрітення. Під час церковної служби в кожне річне свято члени братства і сестрицтва тримали в руках свічки, роздані їм напередодні старшим братом чи старшою сестрицею.

Основною мотивацією дарування воску і свічок у церкву мешканці Бойківщини і Покуття визнавали бажання забезпечити сприятливі умови для ведення пасічницького господарства — “трійці давали за “простибіг”, аби водилися бджоли” (с. Трійця Снятинського р-ну Івано-Франківської обл.), “виливали свічі і давали до церкви, щоб бджоли велися” (с. Розлуч Турківського р-ну Львівської обл.). Дієвим заохоченням пасічників до пожертвувань служило привселюдне оголошення священником імен жертводавців і кількості подарованого воску.

Традиція дарувати віск до церков збереглася на досліджуваній території до нашого часу. Так, один із інформаторів-бойків наприкінці сезону медозбору 2001 р. пожертвував 5 кг воску для виготовлення трійць до місцевого храму (с. Спас Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.) [19, с. 42]. Пасічники, які сьогодні жертвують віск церквам, спостерігають пряму залежність кількості отриманого від бджіл меду від кількості подарованого воску: “Чим більше воску дам до церкви, тим більше маю меду”.

Принесення воску до церков не було виключно прерогативою лише горян та прикарпатців, цей звичай широко побутував по всій Україні. Ще наприкінці ХІХ ст. дослідник історії бджільництва О.Селіванов слушно підмітив, що в Україні “кожен гос-

подар, що має пасіку, вважає своїм обов'язком жертвувати свічки з власного воску, що має вигляд жертви Богу, за життєві блага, які він посилає" [255, с. 12]. Подібно і в білорусів та поляків старі пасічники охоче офірували до храмів віск і свічі [203, с. 424; 331, с. 207].

Сучасні дослідники, розмірковуючи над природою пожертвувань, дійшли висновку, що слово "бог" первісно означало подавця, розподільвача благ, а тому Бог може мислитися як опікун і співучасник поділу. У цьому контексті пожертвування і принесення до храму виступають одночасно актом обміну з Богом, і актом поділу з ним [270, с. 52-53].

г) мантиці (любовних ворожіннях, лікувальній та шкідливій магії)

Віск та воскові свічки виступали невід'ємним компонентом мантики, зокрема календарних дівочих ворожінь щодо визначення майбутньої долі — новорічних, купальських, андріївських. Так, лемкині, задмухавши свічку після завершення Святвечірньої трапези, за напрямом диму визначали, з якої сторони чекати свого обранця, а напередодні Нового року в цебрик з водою опускали дві скіпки із запаленими свічками. Воду злегка збовтували. Якщо свічки сходилися, то це віщувало, що дівчина вийде заміж за свого обранця. Подібно і в ніч на Купала лемківські дівчата пускали на річку по два віночки зі свічками [48, с. 21; 260, с. 157]. Аналогічно ворожили дівчата зі свічками і на Поліссі [103, с. 36].

У це свято по всій Україні дівчата за пущеними вінками зі свічками судили про власне майбутнє:

*Ой там дівочки
Пускали віночки.
Усі віночки поплили,
А мій потонув:
Мабуть мій миленький
Мене позабув [205, с. 259].*



*Малюнок І.Соколова "Дівчата ворожать уночі проти Івана Купала".
60-ті рр. ХІХ ст. НХМУ*

На Полтавщині вважалося, якщо вінок гарно пливе і свічка горить, то дівчина вийде заміж, а коли крутиться на місці — чекатиме наступного року [70, с. 201].

У контексті святоандріївських дівочих ворожінь популярною магичною дією виступало виливання воску, мета якого — встановити термін і місце заміжжя та розчаклувати таємничу особу майбутнього чоловіка. Ворожіння здебільшого виконувалися на вечорницях напередодні Андрія, куди вервечкою сходилися дівчата. На Лемківщині ці вечорниці звалися "вечурки" і проводилися у "кудельній хижі". Поширеним методом ворожіння було лиття розтопленого воску в холодну воду через дірку в ключі. При цьому промовляли:

*Андрію, Андрію,
Вуск на тебе ліву,
Дай ся ми дузнати,
Кого буду мати [54, с. 165].*

(с. Сміленьник Гуменської округи Словаччини).

Аналогічною технікою виливання воску послуговувалися і закарпатські лемкині, щоб дізнатися про місце майбутнього одруження і заможність гіпотетичного обранця [107, с. 74]. Зіставлення техніки виконання андріївських дивінацій на Лемківщині зі східнопольськими (Ряшівщина) [226, с. 444] наочно засвідчує їх ідентичність. Ф.Ржегорж, зафіксувавши дівоче ворожіння з Галицької Лемківщини за обрисами застиглого у воді гарячого воску прочитувати майбутнє [363, с. 368], нічого, на жаль, не повідомив власне про його технологію.

Гуцулки надавали перевагу ворожінням за участю горіхових шкаралупок, пущених зі свічками на воду в посудині. Зустріч обох свічок (дівчини і легіня) — запорука щасливого одруження [15, с. 13; 167, с. 301]. Аналогічного змісту магічну дію занотував П.Чубинський на Волині [299, с. 259]. У дівочих дивінаціях цього типу запалена свічка виступала уособленням людського життя, а їх зустріч покликана навіки поєднати дві долі у нерозривне ціле. Тотожна семантика притаманна поширеній на Холмщині обрядодії, під час якої виливали на холодну воду розплавлений віск з мисочки та палаючої свічки. Загадавши ім'я дівчини і хлопця, виконавиці спостерігали, чи зійдуться до купи два шматочки воску [242, с. 266].

На Прикарпатті розповсюдженим було ворожіння за тінню вилитого з воску зображення, піднесеного до світла, внаслідок чого на стіні з'являвся силует судженого [171, с. 46]. На відміну від лемкинь, прикарпатські дівчата не примовляли до вилитого воску, а мовчки чекали присуду долі і сповнення власного майбутнього. Дівочі новорічні,



Малюнок М.Пимоненка
"Святочне ворожіння". 1888 р.
ДРМ

купальські та андріївські ворожіння за участю воску були в умовах традиційного суспільства і неможливості самотійно реалізуватися в сімейно-шлюбній сфері певною підміною реальних дій щодо влаштування майбутнього, віртуальним чинником впливу на свою подальшу долю.

Поряд з календарною, на теренах Карпат і Прикарпаття широко практикувалася й оказіональна керомантія. Найуніверсальнішим видом подібних дивінацій, поширеним далеко за межами регіону, було “виливання воску”, яке застосовувалося у народній медицині — для встановлення діагнозу та лікування дітей і дорослих від переляку, туги, сновидності, “вроків”. Переляк, на думку загалу, не належав до важких недуг і добре піддавався лікуванню. Його симптоми — порушення сну, крики уві сні, неспокійна, іноді агресивна поведінка. Найкращий лік — зливання “переляку”, аби дошукатися джерела страху і визначити методи лікування. Зливанням займалися ворожки, знахарки і знахарі, переважно жінки старшого віку.

За повідомленням респондентів, жінка, яка “вилити віск”, насамперед тричі читала молитву “Отче наш” (а подекуди й “Богородицю” та “Вірую”), називала ім’я хворого, примовляла, тоді ставила над його головою миску зі свяченою або непочатою водою, набраною до схід сонця, ножем хрестила воду, лила у миску розтоплений віск (іноді посвячений, а дітям зливали віск з трійці) і колола ножем. Тильною стороною руки виконавиця ворожіння вмивала голову, обличчя, під грудьми у ямці, руки, живіт й ноги недужого, а тоді давала йому з трьох сторін миски напитися цієї води “за сонцем”, а деколи давала її додому. Інколи застосовувалося числове замовляння (рахували від 9 до 1). Процедуру “виливання воску” звичайно повторювали тричі, лише в дуже важких випадках дев’ять разів.

Ворожіння воском з лікувальною метою було розповсюдженим по всій Україні. Наведений спосіб народного цілительства побутував на Волині [119, с. 77]. Локальною особливістю Херсонщини була практика “зливати віск” три четверги підряд [316, с. 53]. На Холмщині переляк у дітей знімали за допомогою воску, одержаного від ярих бджіл.

Нам вдалося зафіксувати кілька зразків вербальної магії під час “виливання воску” з Бойківщини та Покуття. У с. Підгородці Сколівського р-ну Львівської обл. хворобі бажали йти: “На ліси, на гори, на звірів” [18, с. 10]. У с. Задубрівці Снятинського р-ну Івано-Франківської обл., щоб втекла недуга, примовляли: “Від голови до ніг, з кожної жилки, з кожної нірки, на гори, на води” [14, с. 46]. Найбільш розгорнуте замовляння пощастило записати у с. Стриганці Тисменецького р-ну Івано-Франківської обл.: “Нечиста бо-лесте, скажи, звідки ти походиш: чи зі сходу, чи з заходу, чи з півдня, чи з півночі? Ти не даєш їсти, ти не даєш спати, ломиш руки, ноги, голову, чоло. Чого причепилася, йди собі на гори, на скали, на ліси. Там твої тато, мама, вся твоя родина, там сій насіння, пускай коріння. А від цієї людини (ім’я) відчепися, від рук, ніг, голови і навіть пальця-мізинця. Ще раз тебе прошу: “Не муч її”, — якщо не хочеш, я тебе буду палити вогнем і колоти мечем” [193, с. 608]. Ці приклади ілюструють наявність давніх уявлень про хворобу як живу істоту, тілесну і матеріальну, якою вона виступала в замовляннях. Вона приходила, оволодівала людиною, мучила, “ламала” її, гризла. Якщо людина захворіла — це означало, що недуга увійшла у неї, обрала її своїм місцеперебуванням. Тому абсолютно природним, на думку мовця, було звернутися до неї з проханням піти, залишити хворого [223, с. 97-98]. Локуси, обрані для висилання хвороби — ліси, гори, скелі, води чітко корелювали з наступними бінарними опозиціями: свій / чужий, близький / далекий, центр / периферія. У віддалені місцини висилалася недуга і в замовлянні, записаному В.Кравченком на Волині: “Тут тобі, болячко, ни гулять, голови не ламать, чирвоної крові не сушить. Иди собі з хати з димом, із поля з вітром на густі лози, на трипези” [119, с. 77]. Під час промовляння заговору людина вступала в безпосередній вербальний контакт з хворобою, звертаючись до неї як до адресата. Мета контакту — примусити її покинути тіло людини, що досягається спочатку заклинаннями-умовляннями, а далі погрозами. Даючи хворому напитися чи вмиватися заговореною водою, неміч прагнули змити з людини. Уявленню, що хвороба — жива істота,

відповідає віра в те, що її можна умертвити [223, с. 103] — “палити вогнем і колоти мечем”.

У разі, коли хворий не зміг прийти до знахарки самостійно, його родичі приносили будь-який предмет одезі (бажано — натільний). У цій магичній операції простежуємо варіант “частина замість цілого” — одяг заміщує в ритуалі саму людину. Частинами (замість цілого) виганялася з тіла неміч. Хвороба ніби ділилася на частини — окремі симптоми, і виганяли її з окремих органів, обов’язково перелічивши їх найдокладніше [207, с. 19] — “від рук, ніг, голови, і навіть пальця-мізинця”. Перерахування окремих симптомів недуги виступає акумуляцією-накопиченням однорідних обрядових дій.

Після закінчення процедури віск виймали з води, уважно придивлялися до нього, щоб знайти те місце, де відлився “страх”, а воду виливали туди, де сходилися три плоти, в річку або на дорогу (можливі канали спілкування з “тим” світом). За формою вилитого воску знахарка визначала, кого налякався недужий, бо на воску “все зло відбивалося”, оскільки вважалося, що хвороба чи вроки “виливаються” разом з воском. Метод встановлення діагнозу та лікування шляхом “виливання воску” був поширений в багатьох слов’янських і неслов’янських народів, зокрема білорусів, болгар, сербів, литовців [41, с. 32; 226, с. 443; 320, с. 409].

Відомою оказіональною магичною дією у гуцулів було ворожіння за округами воску, які залишилися після виготовлення воскових кругів. Ця технологічна операція полягала у перетоплюванні воцини та переціджуванні розплавленого воску крізь льняне повісмо на воду. За розташуванням крихт, що випали, судили про майбутнє роїння бджіл [309, с. 235-236]. На жаль, В.Шухевич, констатувавши існування цього виду керомантії, детально не зупинився на техніці виконання й не навів критеріїв оцінки його успішності чи неуспішності.

Яскравий приклад використання воску у шкідливій магії — виготовлення і проколювання вотивів у вигляді антропоморфних фігурок спорадично зустрічалося на Гуцульщині. З воску, житнього хліба чи глини виліплювали фігурку особи, яку прагнули звести зі

світу. Терновою чи дубовою шпичкою пробивали її наскрізь, кидали у вогонь й приказували замовляння:

*Я верчу і бю стрілу не в глину,
Лише з під голови в голову,
З під тімйи в тімйи, з під очей в очи,
В ніс з під носа, в лице з під лицьи,
В ухо з під уха, в шию з під шиї,
В гортанку з під гортанки,
В груди з під грудий, в серце з під серцьи,
В калюхи з під калюхів,
В сімдесят сім шуставок і живок,
В руки і ноги і в мочівник.
Там зіставай, того чоловіка (ім'я) муч, скіпай,
Кости лупай, вік коротай ! [294, с. 47]*

(с. Гринява Косівського р-ну Івано-Франківської обл.)

Наслідком була важка хвороба, а ненадання допомоги невмолимо наближало смерть. Практикувався й інший спосіб наведення “причини” — воскову людську фігурку набивали в різних місцях, що проектувалися на відповідні органи, цвяшками і голками й потайки закопували під хатній поріг ворога, який внаслідок цих маніпуляцій від сильного болю опухав і помирав [83, с. 212-213].

У цьому контексті доречно зазначити, що своїми витокami керомантія сягає в глибину тисячоліть. Ще задовго до початку нашої ери в аккадських (халдейських) текстах магичних вербальних формул присутнє наступне замовляння: “Від того, хто робить зображення з метою зашкодити людині, від лихого ока, від хвороби рота і губ, від шкідливого пиття: “Заступи дух небес! Заступи дух землі!” Практика вчиняти шкоду ворогові шляхом проколювання голкою чи кидання у вогонь його воскової подоби була відома вже стародавнім грекам (Платон) й римлянам (Тацит). За часів середньовіччя вона розповсюдилася по всій Європі, а особливого поширення набула у Франції та Англії V–XI століттях. В Англії король Генріх I змушений був прийняти спеціальний закон для покарання відливачів воскових фігурок. Дивінації з воском часто фігурували як предмет

розгляду у старовинних польських судових анналах, зокрема процесх проти відьом, і ще наприкінці XIX ст. активно використовувалися у шкідливій магії. На Україну звичай вчиняти шкоду людині за допомогою її воскового двійника потрапив з Польщі [272, с. 589; 310, с. 217-218]. Під час правління Сигизмунда II у воскобійнях та фабриках воскових свічок виробляли вотивні фігурки з воску (амулету). Навіть у середині XX ст. вони застосовувалися в народних ворожіннях мешканців Перемишльщини [381, с. 108].



*Сучасні воскові фігури. Робота В.Тимчишина (Львів). Фото автора.
День Пасічника 19 серпня 2001 р.*

На теренах Західної України дівчата практикували наступну любовну дивінацію з воском — у вогонь кидали заліплену шматком воску нитку з одягу хлопця, якого прагнули причарувати. Ці дії супроводжувалися замовлянням, в якому серце юнака ототожнювалося з розтопленим воском: “Щоб тебе так за мною пекло, як пече вогонь той віск! Щоб твоє серце за мною так топилось, як топиться той віск, і щоб ти мене тогді покинув, коли найдеш той віск!” Такі

чари вважалися причиною смерті хлопця при розриві з коханою [226, с. 443-444; 116, с. 1] У наведеному замовлянні віск виступає аналогом серця, що тане від кохання. Оскільки тануча свіча рівноцінна людському життю, яке тане, а серце еквівалентне “емоційному”, “душевному” життю, то м’який і горючий віск осмислюється як емоційне, “сердечне” буття людини [206, с. 260].

Підсумовуючи, слід заакцентувати важливе міфо-ритуальне значення воску у народних світоглядних уявленнях українців Карпат і Прикарпаття. Архаїчна символіка воску полягала в уособленні ним вищої жертви небу та душам предків, а полум’я воскової свічки первісно було знаком сонця, вважаючись проекцією сонячного проміння. У результаті засвоєння християнських аксіологічних орієнтацій утвердилася християнська міфологема воску як офіри Богу — Творцеві усього сущого. Ритуальна роль воску знайшла свій вияв і в обрядовій практиці мешканців досліджуваного регіону — в “рамкових” ритуалах життєвого циклу людини (родильних і похоронних), численних календарних дійствах з нагоди відзначення Різдва, Водохреща, Стрітєння, Великодня, оказіональній звичаєвості, мантиці (любовних дивінаціях, лікувальній та шкідливій магії). У згаданих обрядодіях актуалізувалися різновекторні символічні функції воску — магічного оберега, свічки як аналога, еквівалента людського життя, світоча й провідника душ померлих до місць їх вічного спочинку, носія катартичної сили вогню, покликаною захистити живих від магічного подиху смерті, символу світла, світлоносного начала, якому підвладно прогнати темні сили зла і навіть Смерть. Наведений перелік значеннєвих одиниць дає підставу ідентифікувати віск як ритуальний символ з широким та стійким семантичним полем.



Учасники наукової конференції, присвяченої 110-й річниці з дня народження Михайла Боровського (1891–1989), відомого пасічника і громадського діяча. Львів. 2001 р.



Робочий момент конференції



Учасники Всеукраїнської історико-культурологічної конференції, присвяченої 150-річчю пам'яті М.Вітвицького (1780–1853), на місці майбутньої каплиці. Село Жураки Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл. 2003 р.





Фігурний вулик у вигляді постаті св. Франтішка зі с. Сторожі Горлицького повіту (Лемківщина) в експозиції Музею народного будівництва у Сяноку. 2004 р.

Пасіка в батьківській садибі Івана Франка. Село Нагуєвичі Дрогобицького р-ну Львівської обл. 2005 р.



*У.Мовна та
М.Осташевський біля
пам'ятника М.Вітвицькому.
Село Жураки
Богородчанського р-ну
Івано-Франківської обл.
2005 р.*



*Колона учасників Форуму-
фестивалю пасічників
України на вулицях Стрия.
2005 р.*





*Представники України та Польщі на III Європейській зустрічі пасічників.
Піцеля Воля, Польща. 2003 р.*



На пасічницькому ярмарку. Піцеля Воля, Польща. 2003 р.

ВИСНОВКИ

У проекції дослідження духовної парадигми бджільництва українців Карпат і Прикарпаття, завдяки якій витворилася багата пасічницька обрядовість як специфічна форма традиційно-побутової культури, вдалося встановити сакральний статус бджоли у народному світогляді і долучитися до пошуку його витоків, що кореняться, на наш погляд, в міфологічних системах багатьох архаїчних цивілізацій — представників індоєвропейського світу. Генезис уявлень про бджолу як священну істоту сягає епохи неоліту та корелює з культом богинь жіночої фертильності — Великих Матерів в уособленні комахи, що зародився у Малій Азії і поширився на території Кавказу, Середземномор'я, Північного Причорномор'я. Вшанування праслов'янським населенням, що замешкувало лісостепову північно-західну окраїну скіфського ареалу (територія сучасної України), Великої Богині в іпостасі бджоли певним чином зумовило і особливо шанобливе ставлення нащадків їх міфологічної традиції — українців до цієї істоти. Християнство, максимально абсорбувавши характерні для попередніх епох міфологічні погляди, радикально змінило спосіб оцінки ролі бджоли – її вартість відтепер визначалася спроможністю постачати віск для заспокоєння культових потреб, а християнський Абсолют замінив у цих віруваннях давні язичницькі божества.

Багатогранний комплекс традиційних уявлень та вірувань українців Карпат і Прикарпаття, пов'язаний зі сприйняттям бджіл, увібрав у себе чимало церковно-християнських та народних світоглядних інтерпретацій, що, тісно переплівшись між собою, витворили симбіоз синкретизованої релігійно-міфологічної системи.

Проведений аналіз образу бджоли у народній традиції дозволив виявити наступні риси. Комаха вважається священним створінням, “Божою мухою”, що заслуговує спеціальної честі і має тісний суноук зі Всевишнім, який відіграє щодо неї креативну роль. Водночас, у міфопоетичній візії світу бджола виявляється ключовим, серединним елементом тричленної структури рослинної моделі Всесвіту. Бджола корелює з хтонічним світом — смертю та душами померлих, міфологічним символом яких вона виступає в реліктах аніматичного мислення мешканців досліджуваного регіону. Із міфологічного значення бджоли як символу людської душі випливає віра у провидчий дар комахи, спроможної пророкувати природні феномени, певні події в житті людей, а також визначати їх моральні якості і впізнавати свого господаря, з яким її пов'язує тісний емоційний зв'язок. Бджіл сприймають як членів родини, що беруть участь в сімейних урочистостях, веселяться з господарством у свята, сумують з приводу смерті пасічника. У народній уяві існує пряма залежність домашнього щастя від пасіки, із втратою якої господарство покидає удача в широкому розумінні цього слова. Оскільки бджолу розглядають як святу комаху, її вбивство та крадіжка вважаються тяжким злочином. Возвеличення комахи як створіння наділеного душею сягає кульмінації у міцно закріпленому в свідомості загалу вербальному кліше: “Бджола не здихає, а помирає”. Християнські мотиви замовлянь і повір'їв, релігійно-магічне використання церковної атрибутики та освячених предметів у пасічницькій практиці виявляють домінування християнського начала у сприйнятті бджіл людиною традиційної суспільної формації.

Народна візія особи пасічника, поширена в рамках доіндустріального суспільства, була виявом статево-вікового поділу праці як однієї з прикмет гендерної диференціації, тобто передбачала, що

годівлею бджіл головно випадає займатися чоловікам старшої вікової категорії. У досліджуваній період ще досить чітко простежується вказана регламентація, що забороняла жінкам як ритуально “нечистим” доглядати бджіл, і тим самим “оберігала” комах від негативного впливу на їх робочі якості. Свідченням розмивання наведеної ритуальної заборони стала практика ведення пасічницького господарства вдовами бджолярів, яка частіше фіксується з початком ХХ століття. Вміння плекати бджіл чоловіками-пасічниками набувалося шляхом безпосереднього навчання, міжпоколінної передачі пасічницького фаху. Проведений аналіз польових та літературних етнографічних джерел засвідчив амбівалентність у підході селянського загалу до оцінки особи пасічника — з одного боку, його поважали як наділену високими моральними якостями людину, а з іншого, побоювалися як носія певних езотеричних знань, недоступних широкому загалу. Крізь призму ставлення односельців до пасічника проектується сама людина традиційного суспільства з її системою цінностей, поглядом на реальне і потойбічне життя, споконвічну боротьбу сил Добра і Зла.

Підсумком дослідження традиційної обрядовості пасічників, яка міцно вкоренилась у річний пасічницький календар, стало розкриття семантики різноманітних обрядів і звичаїв, вплетених у функціональне тло календарних свят — Різдва, Водохрестя, Стрітєння, Тепло-го Олексія, Благовіщення, Вербної неділі, Великодня, Трійці. Одне з центральних місць у них займала прокреативна магія, тобто обряди, магичні прийоми, приписи, повір'я, прикмети, пов'язані з приплодом бджіл та забезпеченням достатку меду. Константність уявлень про “нечисту силу” і шкідливий вплив “лихого ока” на життя комах витворили цілу систему обрядів апотропеїчного характеру, спрямованих на підтримання гараздів пасічницького господарства. Бджільництво, за народними поняттями, — один із видів господарської діяльності, надто залежних від впливу вищих сил і потойбічних істот, було дуже багатим на заборони певних дій, а тому у широкій гамі традиційних пасічницьких уявлень і стереотипізованих форм поведінки значну роль відіграло чітке дотримання численних охоронних приписів.

До системи оказіональних пасічницьких ритуалів та прикмет увійшов комплекс дій, спрямованих на обрання місця під майбутню пасіку, заснованих на принципі гіпотетичного моделювання життя бджіл на конкретному місці, набуття комах у власність шляхом купівлі, отримання у подарунок чи спадок, знахідки або самостійного прильоту до оселі, крадіжки, а також магичні засоби, орієнтовані на успішне розведення бджіл, запобігання втечі роїв та отримання достатку меду та воску.

Пасічницька обрядовість тісно корелювала з трудовим життям бджоляра, яке увібрало у себе різнобарвну палітру традиційних уявлень, прикмет, вірувань, створених одухотвореною природою світогляду українців Карпат і Прикарпаття, що були органічно вплетені у функціонування пасічництва як господарського заняття. Окремі ритуали вважаємо прямими чи трансформованими залишками давніх дохристиянських культів, більшість ж інших — зумовлені, на нашу думку, засвоєнням християнського віровчення, яке домінує над архаїзмами язичництва. Народний і християнський компонент утвореної в результаті такого синтезу релігійно-міфологічної системи не лише не виявляються антагоністами, а взаємодіють і доповнюють один одного.

Як універсальний ритуальний символ головний продукт життєдіяльності бджіл — мед протягом тривалого історичного періоду “вріс” у живу тканину календарних та родинних звичаїв українців Карпат і Прикарпаття. Розгляд символічної функціональності меду в обрядах річного циклу встановив високий ступінь його ритуальної “залученості”, виявивши міфо-ритуальні аспекти його застосування в низці обрядових дійств з приводу відзначення Різдва Христового, Щедрого вечора, Великодня, св. Іллі, Маковея, Спаса. У контексті цих календарних обрядів актуалізувалася різновекторна знаковість меду — символу солодкості та лагідності, страви-пожертви богам і предкам, яких прагнули умилостивити задля отримання необхідних життєвих благ, еротичної конотації приворотного засобу, носія цілющих та сакральних властивостей, апотропея, культурного здобутку, що номінував межі освоєного людиною, безпечного простору.

Мед виступав поширеним ритуальним символом в обрядах “переходу”, пов’язаних з народженням, найвищим розквітом вітальних сил та смертю людини, і володів цілим пучком значень залежно від кінцевого призначення здійснюваного за його участю ритуалу. Так, у родинно-хрестинній обрядовості мед виконував функцію соціалізації, сприяючи набуттю новонародженим соціально значимих рис характеру, володіння якими в подальшому мало на меті полегшити його повноцінне влиття у соціум, а також виступав чинником символічної “статевої” ідентифікації.

У контексті студій ритуальної значущості меду у весільній обрядовості вповні розкрилася його вітальна, еротико-фертильна та магічно-примножувальна семантика як універсального знаку солодкості. На різних етапах весільного дійства (заручини, вінкоплетини, підготовка до церковного благословення молодих, пошлюбні з’єднувальні обряди, зустріч батьками обвінчаної пари, весільна гостина, “пропій”, “проводини”, завивання молодої) спільне куштування меду молодятами виступало способом символізації тих ритуальних перетворень, яких вони зазнавали в ході весілля. Спільне споживання меду родичами молодих у певній послідовності прокламувало їх соціальне спілкування, поступове зближення, аж до символічної злуки обох родів, а також отримання кожним із них своєї долі — частки цінностей у вигляді життєвої снаги, набуття нового соціального статусу, нових ланок родинної спорідненості.

Проведене дослідження ритуальної знаковості меду в похоронно-поминальній обрядовості українців Карпат і Прикарпаття виявило його інтенсивне символічне наповнення, яке відзначалося семантичною поліфункціональністю. Насамперед, на розвиток практики пожертвувань меду померлим у вигляді ритуального “годування” душі певний вплив вчинили народні погляди на бджолу як уособлення людської душі, а отже доцільність вживання меду для її поживи. Водночас, мед виконував важливу знакову функцію у похоронному ритуалі, будучи семантично спрямованим на досягнення катарсису його головним “персонажем”, очищаючи і звільняючи душу померлого від вчинених протягом земного буття гріхів. Також

мед відігравав роль медіатора між світом живих та світом предків — спожите живими “за поминання душі” неодмінно поверталось померлому на “тому” світі. “Годування” медом душ померлих, присутніх, за народними уявленнями, на обрядовому “обіді”, з метою забезпечити здоров’я і благополуччя живих та нейтралізувати можливі прояви недоброзичливості з їх боку, своїми витокami сягає народного світогляду дохристиянської доби.

У традиційних віруваннях мешканців регіону знайшли відображення і важливі міфологічні конотації воску. Збережені до кінця XIX ст. реліктові фольклорні тексти переконують, що в міфоритуальній концепції Всесвіту віск був одним із “першотворинь”. Архаїчна символіка воску полягала в уособленні ним вищої жертви небу і душам предків, а полум’я воскової свічі первісно виступало знаком сонця, вважаючись проекцією сонячного проміння. Внаслідок засвоєння християнських аксіологічних орієнтацій утвердилася християнська міфологема воску як офіри Богу. Знакові функції воску як магічного оберіга, свічки як аналога, еквівалента людського життя, світоча і провідника душ померлих до місць їх вічного спочинку, носія катартичної сили вогню, символу світлоносного начала знайшли свій вияв і в обрядовій практиці — передусім “рамкових” ритуалах життєвого циклу людини, відзначенні численних календарних свят — Різдва, Водохреща, Стрітєння, Великодня, оказіональній звичаєвості, керомантії (лікувальній, шкідливій магії, любовних ворожіннях).

Порівняльно-етнографічний аналіз звичаїв та обрядів бджолярів Карпат і Прикарпаття виявив як локальні особливості окремих уявлень та вірувань мешканців Гуцульщини, Бойківщини, Лемківщини, Покуття, Підгір’я, так і чимало спільних ознак в населення досліджуваного регіону, пов’язаних з духовним феноменом бджільництва, що зумовлені особливостями його історико-культурного розвитку.

Регіональну та локальну специфіку творять деякі пасічницькі вірування та звичаї календарного циклу (табу на вихід з дому на Різдво, заборона ходити по горищі на Святвечір, “пльис” на місці пасіки

під час гуцульської колядної церемонії, заборона покидати домівку на Благовіщення, клечання вуликів на Вербну неділю та Зелені свята, комплекс ритуальних дій на св. Олексія — опікуна бджільництва, ритуальні обходи пасіки з хлібом на Святвечір та з паскою на Великдень), оказіональні обряди, спрямовані на успішне роїння та ведення бджіл, отримання від них великої кількості меду та воску, висока частотність використання меду у календарній та сімейній обрядовості (дівочих приворожуваннях хлопців у надвечір'я Різдва та на Великдень, інтенсивне ритуальне наповнення меду у весільному ритуалі), переважне виготовлення та обрядове використання трираменних свічок (“трійць”) напередодні й під час йорданського святкування.

Водночас предмет нашого розгляду виявляє стійкі риси значної схожості з відповідними звичаями населення інших етнографічних районів України та багатьох слов'янських, й ширше європейських етносів, що ми схильні пояснювати архаїчною загальноукраїнською, спільнослов'янською та індоєвропейською підвалиною базових світоглядних концептів, що лежать в основі функціонування людської свідомості.

Втілюючи засадничі ідеї народного світогляду, пасічницькі звичаї та обряди, дослідження яких вимагало вирішення кількох важливих проблем, а саме — встановлення місця бджоли в народній традиції, аналізу традиційної пасічницької календарної та оказіональної обрядовості, розгляду сприйняття особи пасічника селянським соціумом, з'ясування ритуальної знаковості меду і воску, постають органічною частиною складної системи релігійних вірувань та уявлень українців Карпат і Прикарпаття.

SUMMARY

Traditions and customs of bee-keepers constituted an organic part of the integral system of religious beliefs of Ukrainians. A fundamental research of this layer of world outlook embraced settling of several important problems — that of finding the place of a bee in folk tradition, in particular, the sacral status of the insect, and searching for its origin, elucidation of the symbolic meaning and importance of a bee-keeper's image, study of calendar and occasional bee-keeping rituals, consideration of ritual significance of honey and wax.

A multifaceted complex of traditional ideas and beliefs connected with the perception of bees as sacred insects, which originates as far back as from mythological systems of many archaic civilizations of the Indo-European world, has absorbed numerous church and Christian as well as folk world outlook interpretations which were vividly manifested in the mythological meaning of a bee as of the symbol of soul, belief in the prophetic gift of the insect, relations between bees, people and households, dependence of home happiness on the availability of a bee-garden.

The research of traditional bee-keeping rituals proved ambivalence in the approach of the peasant majority to the evaluation of a bee-keeper — he was respected as a person of high moral qualities and at the same time people were a little afraid of him as of the bearer of cer-

tain exoteric knowledge. The study of traditional bee-keeping rituals which were closely correlated with their working life resulted in the disclosure of the semantics of traditions and customs dedicated to calendar holidays — Christmas, Epiphany, warm St. Oleksiy's Day, the Annunciation, Palm Sunday, Easter, Trinity. The system of occasional bee-keeping rituals and tokens began to include a set of actions aimed at choosing the place for a future bee-garden, acquiring insects to be owned, magic means, aimed at successful bee-keeping, preventing the escape of clusters and receiving abundance of honey and wax.

The main products of bees' life activity — honey and wax — firmly “grew” into a live tissue of calendar and family customs as the universal polysemantic ritual symbols. Consideration of symbolic functionality of honey and wax revealed high extent of their ritual “involvement”, having found out mythological and ritual aspects of their application in a number of annual ritual activities (Christmas, Epiphany Eve, Candlemas, Easter, St. Illya's Day, the holidays of Makovey, Spas), rituals of “transition” (birth, wedding, death), occasional rituals, magical practical with wax (therapeutic, harmful magic, love divinations).

Ethnological analysis of the customs and rituals of bee-keepers traced both local peculiarities of some ideas, beliefs of the residents of Hutsul Region, Boiko Region, Lemko Region, Pokutia, Subcarpathian Highlands and many common general regional, general Ukrainian and, furthermore, common European signs which fact is explained by the archaic foundation of basic concepts of the world outlook.

The study of bee-keeping rituals constitutes a significant segment of the elucidation of the centuries-old world outlook tradition of the Ukrainian people. Traditions are the basis for Ukraine's search of its place in modern spiritual contour of Europe in which each people is distinguished for its own ethnical colouring.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. *Агапкина Т.А.* Дар // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / Под ред. Н.И.Толстого.— Москва, 1999.— Т. 2.— С. 16-21.
2. *Агапкина Т.А.* Колокол // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / Под ред. Н.И.Толстого.— Москва, 1999.— Т. 2.— С. 545-550.
3. *Агапкина Т.А.* Концепт движения в обрядовой мифологии славян (по материалам весеннего календарного цикла) // Концепт движения в языке и культуре.— Москва, 1996.— С. 213-254.
4. *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл.— Москва, 2002.— 816 с.
5. *Агапкина Т.А.* Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал.— Москва, 1994.— С. 84-111.
6. *Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н.* Будить // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / Под ред. Н.И.Толстого.— Москва, 1995.— Т. 1.— С. 266-267.
7. *Акаба Л.* Из мифологии абхазов.— Сухуми, 1976.— 103 с.
8. *Анимелле Н.* Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник ИРГО.— СПб., 1854.— Вып. 2.— С. 111-268.
9. *Артюх Л.Ф.* Їжа та харчування в Київській Русі // Етнографія Києва і Київщини. Традиції й сучасність.— К., 1986.— С. 65-83.
10. *Артюх Л.Ф.* Народне харчування українців та росіян північно-східних районів України.— К., 1982.— 112 с.
11. *Артюх Л.* Поминальні страви на Поліссі (народний етикет) // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 1. Київське Полісся. 1994.— Львів, 1997.— С. 313-318.
12. Архів ІН НАНУ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Спр. 413 (польові матеріали автора).
13. Архів ІН НАНУ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Спр. 424 (польові матеріали автора).
14. Архів ІН НАНУ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Спр. 434 (польові матеріали автора).

15. Архів ІН НАНУ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Спр. 435 (польові матеріали автора).
16. Архів ІН НАНУ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Спр. 436 (польові матеріали автора).
17. Архів ІН НАНУ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Спр. 448 (польові матеріали автора).
18. Архів ІН НАНУ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Спр. 455 (польові матеріали автора).
19. Архів ІН НАНУ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Спр. 468 (польові матеріали автора).
20. *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов.— Москва, 1865.— Т. 1.— 800 с.
21. *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу.— Москва, 1868.— Т. 2.— 784 с.
22. *Бабенко В.А.* Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края.— Екатеринослав, 1905.— 144 с.
23. *Бажанський М.* Краса Снятинщини. Гаслова енциклопедія.— Дітройт, 1982.— 272 с.
24. *Бажанський М.* Творчий динамізм патріотизму моїх земляків. Гаслова енциклопедія.— Дітройт, 1983.— 256 с.
25. *Базилевич Г.* Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого уезда // Этнографический сборник ИРГО.— СПб., 1853.— Вып. 1.— С. 313-336.
26. *Байбурин А.К.* Восточнославянские гадания, связанные с выбором места для нового жилища // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами.— Ленинград, 1977.— С. 123-130.
27. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов.— СПб., 1993.— 238 с.
28. *Байбурин А.К., Фрадкин В.З.* Послесловие // *Сумцов Н.Ф.* Символика славянских обрядов. Избранные труды.— Москва, 1996.— С. 269-277.
29. *Балог Ю.* При випущеню пчол // Наш родный край.— Тячево, 1929.— № 10.— С. 320.

30. *Беленький Т.* Народные заклинания над пчелами. Две рукописи XVIII в. о пчеловодстве.— Каменец-Подольский, 1880.— 67 с.
31. *Белова О.В., Узенева Е.С.* Огонь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / Под ред. Н.И.Толстого.— Москва, 2004.— Т. 3.— С. 513-519.
32. *Беньковский И.* Народные обычаи и обряды, приуроченные к “Спасу” // КС.— Киев, 1895.— Т. 50.— С. 9-14.
33. *Беньковский И.* Народные поверия, суеверия и приметы, приуроченные к “Благовещению” // КС.— Киев, 1903.— Т. 81.— С. 98-100.
34. *Беньковский И.* Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованию народа // КС.— Киев, 1896.— Т. 54.— С. 229-261.
35. *Бессараба И.* Материалы для этнографии Херсонской губернии.— Петроград, 1916.— 568с.
36. *Бидерманн Г.* Энциклопедия символов.— Москва, 1996.— 334 с.
37. *Боберський Ю.* Бджолине оздоровлення.— Яремче, 2002.— 51 с.
38. *де Бовуар С.* Друга стаття: В 2 т.— Т. 1.— К., 1994.— 390 с.
39. *Богатырев П.Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпаття // *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства.— Москва, 1971.— С. 169-296.
40. *Богданович А.В.* Сборник сведений о Полтавской губернии.— Полтава, 1877.— 283 с.
41. *Болтарович З.* Українська народна медицина. Історія і практика.— К., 1994.— 320 с.
42. *Бордейний І.* Похоронні звичаї й обряди в с. Молодієві Чернівецького повіту // ЕЗ.— Львів, 1912.— Т. 31-32.— С. 347-362.
43. *Борисенко В.* Обряди життєвого циклу людини // Холмщина і Підляштя: Історико-етнографічне дослідження.— К., 1997.— С. 280-309.
44. *Борисенко В.* Повсякденна їжа та ритуальні страви // Холмщина і Підляштя: Історико-етнографічне дослідження.— К., 1997.— С. 215-222.
45. *Борисенко В.К., Кухаронак Т.И., Росинская З.Ф.* Семейные обычаи и обряды // Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья.— Минск, 1987.— С. 153-182.
46. *Браник І.* Народные обряды у славян // Слово.— Львов, 1875.— Ч. 82.— С. 1.
47. *Брояковський П.* З “прахтик” сільського пасішника // УБ.— К., 1908.— № 7.— С. 83-84.

48. Бугера І. Звичаї та вірування Лемківщини.— Львів, 1939.— 38 с.
49. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях.— К., 1992.— 414 с.
50. Булгаковский Д.Г. Пинчуки. Песни, загадки, пословицы, обряды, приметы, предрассудки, поверья, суеверия и местный словарь // Этнографический сборник ИРГО.— СПб., 1890.— Т. 13.— С. 1-200.
51. Вакарелски Хр. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване.— София, 1990.— 224 с.
52. Вакарелски Хр. Етнография на България.— София, 1977.— 676 с.
53. Валенцова М.М. Мед // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / Под ред. Н.И.Толстого.— Москва, 2004.— Т. 3.— С. 208-210.
54. Вархол Й. Дівочі ворожіння в часі зимового сонцестояння // НЗ МУК у Свиднику.— Пряшів, 1988.— № 15.— Ч. 1.— С. 163-171.
55. Вархол Й. Мед — символ людської доброти // Нове життя.— Пряшів, 1981.— № 48.— С. 4.
56. Васева В. Задушницата в системата на българските народни обичаи // Българска етнология.— София, 2002.— Кн. 1.— С. 5-40.
57. Васильев М. К малорусским похоронным обрядам // КС.— К., 1889.— Т. 25.— С. 635-637.
58. Васильев М. Малорусские похоронные обряды и поверья // КС.— К., 1890.— Т. 30.— С. 317-322.
59. Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов.— Москва, 1978.— 239 с.
60. Весілля в селі Орельці Снятинського повіту на Станіславщині. (Зап. В.Равлюк. 1890) // Весілля. У 2-х кн.— Кн. 2.— К., 1970.— С. 183-214.
61. Ви, зорі-зориці. Українська магічна поезія. (Замовляння) / Упор. М.Г.Василенка, Т.М.Шевчук.— К., 1991.— 334 с.
62. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима.— Москва, 1988.— 496 с.
63. Виноградова Л.Н. Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые песни // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции.— Москва, 1978.— С. 7-26.
64. Влад М. Стрітенне: Книжка гуцульських звичаїв і вірувань.— К., 1992.— 222 с.

65. *Вовк Х.К.* Шлюбний ритуал та обряди на Україні // *Вовк Х.К.* Студії з української етнографії та антропології.— К., 1995.— С. 219-323.
66. *де-Воллан Г.* Угро-русские народные песни.— СПб., 1885.— 261 с.
67. *Волошинський І.* Похоронні звичаї і голосіння в Городенщині // МУЕ.— Львів, 1919.— Т. 19-20.— С. 194-213.
68. *Ворон А.* Гуцульські звичаї // ПР.— Ужгород, 1932.— Ч. 1-3.— С. 27-34.
69. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис.— К., 1991.— Т. 1.— 456 с.
70. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис.— К., 1991.— Т. 2.— 447 с.
71. *Гаврилюк Н.К.* Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев).— К., 1981.— 279 с.
72. *Гаврилюк Н.К.* Сліди давньоруських традицій в родильній обрядовості українців кінця ХІХ — початку ХХ ст. // Етнографія Києва і Київщини. Традиції й сучасність.— К., 1986.— С. 211-231.
73. *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси.— Москва, 1913.— Т. 2.— 307 с.
74. *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. В 2-х ч.— Тбилиси, 1984.— Ч. 2.— С. 439-1328.
75. *Ганцкая Е.* Поляки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники.— Москва, 1977.— С. 202-220.
76. *Ганцкая Е.* Поляки // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы.— Москва, 1999.— С. 7-22.
77. *Георгиева И.* Българска народна митология.— София, 1983.
78. *Геродот.* Історії в дев'яти книгах.— К., 1993.— 574 с.
79. *Гнатюк В.* Бойківське весілля в Мшанці Старосамбірського повіту // МУЕ.— Львів, 1908.— Т. 5.— С. 1-29.
80. *Гнатюк В.* Знадоби до галицько-руської демонології // ЕЗ.— Львів, 1904.— Т. 15.— 272 с.
81. *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології // ЕЗ.— Львів, 1912.— Т. 33-34.— 237 с.

82. Гнатюк В. Колядки і щедрівки. Т. 1 // ЕЗ.— Львів, 1914.— Т. 35.— 270 с.
83. Гнатюк В. Людські фігурки з воску // ЗНТШ.— Львів, 1919.— Т. 128.— С. 212-216.
84. Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // ЕЗ.— Львів, 1912.— Т. 33.— С. 5-42.
85. Голиченко Т.С. О значении культа рода в славянском мифологическом мировоззрении // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов.— К., 1987.— С. 12-20.
86. Головацкий Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси.— Москва, 1878.— Ч. 4.— 572 с.
87. Гонтар Т.О. Бойківська етнографічна експедиція. (Польові матеріали про народне харчування). 1975 р. // Архів ІН НАНУ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Спр. 222.
88. Гонтар Т.О. Народне харчування українців Карпат.— К., 1979.— 137 с.
89. Гонтар Т.О. Польові матеріали про народне харчування. 1974 р. // Архів ІН НАНУ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Спр. 213.
90. Гонтар Т.О. Польові матеріали про народне харчування у с. Гнила Турківського р-ну Львівської обл. 1974 р. // Архів ІН НАНУ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Спр. 214.
91. Горбаль М. Різдво на Лемківщині. Фольклорно-етнографічний збірник.— Львів, 2004.— 215 с.
92. Гривна В. Народні звичаї Маковиці.— Пряшів, 1973.— 163 с.
93. Грушевський М. Історія української літератури. В 6-ти т., 9-ти кн.— К., 1993.— Т. 1.— 392 с.
94. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции.— Москва, 1997.— 910 с.
95. Гуревич А. Проблемы средневековой народной культуры.— Москва, 1981.— 359 с.
96. Давидюк В.Ф. Українська міфологічна легенда.— Львів, 1992.— 176 с.
97. Даль В. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа.— СПб.; Москва, 1880.— 148 с.
98. Дандес А. Сухе та мокре. Есей про індоєвропейське та семітське світобачення // Thanatos. Студії з інтегральної культурології. Спец. випуск ж-лу "НЗ".— Львів, 1996.— № 1.— С. 132-142.

99. *Данильченко Н.* Этнографические сведения о Подольской губернии.— Каменец-Подольский, 1869.— Вып. 1.— 54 с.
100. *Дем'ян Л.* Похоронні обряди і вірованя // ПР.— Ужгород, 1926.— Ч. 5.— С. 108-112.
101. *Дем'ян Л.* Традиційне бойківське весілля // НТЕ.— К., 1960.— № 1.— С. 100-110.
102. *Джус М.* Довга войнилівська // Альманах Станиславівської землі. Збірник матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини.— Нью-Йорк; Торонто; Мюнхен, 1975.— Т. 2.— С. 568-576.
103. *Дмитренко А.* Продукти бджільництва в обрядовому житті Волині і Полісся: воскова свічка // Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян.— К., 1999.— С. 35-39.
104. *Дмитренко М.* Символіка сновидінь. Народний сонник.— К., 1995.— 128 с.
105. *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник.— СПб., 1891.— Ч. 1.— 716 с.
106. *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник.— СПб., 1894.— Ч. 2.— 137 с.
107. *Довгун А.* Андрія // Наш родный край.— Тячево, 1926.— № 4.— С. 73-75.
108. *Довнар-Запольский М.В.* Белорусская свадьба в культурно-исторических пережитках // *Довнар-Запольский М.В.* Исследования и статьи.— К., 1909.— Т. 1.— С. 61-146.
109. Доклад, читанный в экономической секции Общества исследователей Волины пчеловодом-любителем К.А.Бордычевским // Труды ОИВ.— Житомир, 1902.— Т. 1.— С. 151-173.
110. *Доманицький В.* Народний календар у Ровенським повіті Волинської губернії // МУЕ.— Львів, 1912.— Т. 15.— С. 62-89.
111. *Домашевський М.* Історія Гуцульщини.— Чикаго; Львів, 1995.— Т. 1.— 500 с.
112. *Донченко П.* Повір'я, перекази та звичаї бойків с. Широкого Лугу на Мармарощині // Наша культура.— Варшава, 1936.— Кн. 4.— С. 301-308.
113. *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы.— К., 1876.— 434 с.
114. *Евзлин М.* Космогония и ритуал.— Москва, 1993.— 344 с.
115. *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор.— Ленинград, 1991.— 207 с.

116. *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний.— Москва, 1874.— 70 с.
117. *Забьлин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия.— Москва, 1992.— 607 с.
118. Запис У.Мовної 5 липня 2001 р. у м. Києві від Джунь Л.П., 1954 р.н., уродженки с. Долинівка Коростишівського р-ну Житомирської обл. // Особистий архів автора.
119. Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. Етнографічні матеріали, зібрані В.Кравченком.— Житомир, 1920.— 160 с.
120. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография.— Москва, 1991.— 511 с.
121. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей ученого Архива Импер. Русского Географического общества.— Петроград, 1914.— Вып. 1.— 483 с.
122. *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии // Сборник МАЭ.— Ленинград, 1929.— Т. 8.— С. 1-144.
123. *Зеленина Э.И.* Из болгарской пчеловодческой терминологии. I. // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте.— Москва, 1984.— С. 98-109.
124. *Зеленчук В.С.* Румыны // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы.— Москва, 1999.— С. 126-140.
125. *Зиновійв К.* Вірші. Приповіді посполиті.— К., 1971.— 391 с.
126. *Зінич М.* Похоронні звичаї в селі Жукотин в Турчанському повіті // ЛБ.— Самбір, 1935.— Ч. 6.— С. 14-19.
127. *Зубрицький М.* Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тижні і до рокових свят // МУРЕ.— Львів, 1900.— Т. 3.— С. 33-60.
128. *І.С.Я.* Йордан в Яструбичах // Надбужанщина. Сокальщина, Белзчина, Радехівщина, Каміначчина, Холмщина і Підляшшя. Історико-мемуарний збірник.— Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто, 1986.— Т. 1.— С. 456-459.
129. *Іваниця А.* Домашний быт малоросса // Этнографический сборник ИРГО.— СПб., 1853.— Вып. 1.— С. 337-371.
130. *Иванов В.В.* Чатал-Гююк и Балканы. Проблемы этнических связей и культурных контактов // *Balkanica*. Лингвистические исследования.— Москва, 1979.— С. 5-38.
131. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Пчела // Мифы народов мира. Энциклопедия.— Москва, 1992.— Т. 2.— С. 354-356.

132. *Иванов И.* Очерк воззрений крестьянского населения Купянского уезда на душу и загробную жизнь.— Харьков, 1909.— 12 с.
133. *Иванова Ю.* Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники.— Москва, 1973.— С. 308-329.
134. *Кагаров Е.* Религия древних славян.— Москва, 1918.— 72 с.
135. *Кайндль Р.Ф.* Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази.— Чернівці, 2000.— 208 с.
136. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники.— Москва, 1973.— 351 с.
137. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев.— Москва, 1983.— 223 с.
138. *Карабович К.* Народні вірування // Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження.— К., 1997.— С. 316-321.
139. *Карский Е.Ф.* Белорусы.— Москва, 1916.— Т. 3.— 557 с.
140. *Керлот Х.Э.* Словарь символов.— Москва, 1994.— 608 с.
141. *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні.— К., 1994.— Кн. I.— Т. 1, 2.— 400 с.
142. *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні.— К., 1994.— Кн. II.— Т. 3, 4.— 528 с.
143. *Кирців Р.Ф.* Світоглядні уявлення і вірування // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження.— К., 1987.— С. 243-260.
144. *Клингер В.* Животное в античном и современном суеверии.— К., 1911.— 352 с.
145. *Клодницький О.* Народний побут, звичаї і фольклор Товмаччини // Альманах Станиславівської землі.— Нью-Йорк; Торонто; Мюнхен, 1975.— С. 876-888.
146. *Кміт Ю.* Похоронні звичаї і вірування у бойків // ЗНТШ.— Львів, 1915.— Т. 122.— С. 161-166.
147. *Ковалев И.И.* Живая летопись волынского пасечничества.— Житомир, 1916.— 40 с.
148. *Козарищук В.* Из буковинських карпатських гір // Наука.— Відень, 1889.— № 6.— С. 356-363; № 7.— С. 407-412.
149. *Колтатів С.А.* Культура вільховчан (с. Вільховець над Дністром) // Архів ІН НАНУ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Спр. 239.
150. *Колтатів С.А.* Культура вільховчан (с. Вільховець над Дністром) // Архів ІН НАНУ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Спр. 239 ж.

151. *Коринфский А.* Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа.— Москва, 1901.— 723 с.
152. *Костомаров Н.И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII ст.— Москва, 1992.— 303 с.
153. *Котляревский А.* О погребальных обычаях языческих славян.— Москва, 1868.— 280 с.
154. *Кравченко В.* Етнографічний нарис (про Волинь) // Древліани. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю.— Львів, 1996.— Вип. 1.— С. 257-278.
155. *Красновская Н.А.* Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники.— Москва, 1977.— С. 12-29.
156. *Крачковский Ю.* Быт западно-русского селянина.— Москва, 1874.— 212 с.
157. *Кремлева И.А.* Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские. Отв. ред. В.А.Александров, И.В.Власова, Н.С.Полищук.— Москва, 1997.— С. 517-532.
158. Круглый год. Русский земледельческий календарь. Сост., вступит. статья и примеч. А.Ф.Некрыловой.— Москва, 1989.— 493 с.
159. *Кузеля З.* Бойківське весілля в Лавочнім Стрийського повіту // МУЕ.— Львів, 1908.— Т. 5.— С. 121-150.
160. *Кузеля З.* Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // МУЕ.— Львів, 1906.— Т. 8.— Ч. 1.— С. 1-220.
161. *Кузеля З.* Посижені і забави при мерци в українським похороннім обряді // ЗНТШ.— Львів, 1915.— Т. 122.— С. 103-160.
162. *Кузів І.* Жите-буте, звичаї і обичаї гірського народу // Зоря.— Львів, 1889.— № 17.— С. 282-287; № 21.— С. 351-352.
163. *Кулиш П.* Записки о Южной Руси. В 2 т.— СПб., 1857.— Т. 2.— 354 с.
164. *Купчанко Г.* Некоторые историко-географические сведения о Буковине // Записки Юго-Западного отдела ИРГО.— К., 1875.— Т. 2.— С. 289-372.
165. *Купчанко Г.* Угорска Русь и еи русски жители.— Відень, 1897.— 62 с.
166. *Кутельмах К.* Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України. Матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 2.— Овруччина. 1995.— Львів, 1999.— С. 191-210.

167. *Кутельмах К.М.* Календарна обрядовість // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження.— К., 1987.— С. 286-302.
168. *Кухаронак Т.И.* Семейные обряды // Белорусы. Отв. ред. В.К.Бондарчик, Р.А.Григорьева, М.Ф.Пилипенко.— Москва, 1998.— С. 382-394.
169. *Лавонен Н.А.* О древних магических оберегах // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами.— Ленинград, 1977.— С. 73-81.
170. *Левкиевская Е.* Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом // Концепт движения в языке и культуре.— Москва, 1996.— С. 185-212.
171. *Лепкий Д.* На св. Андрія // Зоря.— Львів, 1882.— № 3.— С. 46-47.
172. *Лепкий Д.* Святий вечір в околиці Дрогобича // Зоря.— Львів, 1882.— № 2.— С. 30-31.
173. *Листова Н.М.* Народы Швейцарии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники.— Москва, 1977.— С. 176-188.
174. Літопис Руський за Іпатським списком / Переклав Л.Махновець.— К., 1989.— 590 с.
175. Литургический катихиз или изъяснение св. Литургии и некоторых церковных обрядов. По новой скрижали.— Прешов, 1851.— 208 с.
176. *Маковей О.* Звичаї, обряди і повір'я святочні в місті Яворові // Правда.— Львів, 1985.— Т. 24.— С. 50-55.
177. *Малинка А.* Малорусские обряды, поверья и заплачки при похоронах // ЭО.— Москва, 1898.— Т. 38.— № 3.— С. 96-107.
178. *Малинка А.* Родыны и хрестыны // КС.— К., 1898.— Т. 61.— С. 254-286.
179. Малороссийские пчеловодные обряды и заговоры // Труды Харьковского предварительного комитета по устройству XII Археологического съезда.— Харьков, 1902.— Т. 1.— С. 405-409.
180. *Мальм В.* Промыслы древнерусской деревни. III. Бортничество // Очерки по истории русской деревни X—XIII в.— Москва, 1956.— С. 129-138.
181. *Мандибуря М.Д., Федина Р.Й.* Допоміжні види занять. Бджільництво // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження.— К., 1987.— С. 152-153.

182. *Маразов И.* Мифологема пчелы в античном мире // ЖС.— Москва, 2001.— № 1.— С. 20-22.
183. *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. Сост. и ред. М.Василева.— София, 1994.— 815 с.
184. *Медведик П.* Село Жабиня на Зборівщині. Весілля. Народні звичаї та обряди.— Тернопіль, 1996.— 222 с.
185. *Микитюк Б.* Християнські і позахристиянські елементи в українських народних звичаях // Релігія в житті українського народу. Зб. матеріалів наукової конференції у Рокка ді Папа.— Мюнхен; Рим; Париж, 1966.— С. 93-129.
186. *Милорадович В.П.* Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888-1895 гг. // СХИФО.— Харьков, 1897.— Т. 16.— С. 1-223.
187. *Минько Л.И.* Суеверия и приметы (истоки и сущность).— Минск, 1975.— 192 с.
188. Митрополит Іларіон (Іван Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу. Історико-релігійна монографія.— К., 1992.— 424 с.
189. *Михайлицький О.* Похоронні звичаї й обряди в с. Тростянці Снятинського повіту // ЕЗ.— Львів, 1912.— Т. 31-32.— С. 302-315.
190. *Михальчуківна Є.* Похоронні звичаї і обряди в Глиниці Вашківського повіту // ЗНТШ.— Львів, 1915.— Т. 122.— С. 147-151.
191. *Мовна У.* Бджола у традиційних уявленнях українців та болгар: порівняльна характеристика // ПС.— Львів, 2003.— Вип. 53.— С. 87-94.
192. *Мовна У.* Знакова функція меду в родинній обрядовості українців Карпат і Прикарпаття // ЗНТШ.— Львів, 2001.— Т. 262.— С. 262-270.
193. *Мовна У.* Міфо-ритуальні аспекти застосування воску в українців Карпат і Прикарпаття // НЗ.— Львів, 2005.— № 5-6.— С. 595-610.
194. *Мовна У.* Семантика меду у весільному ритуалі українців Карпат і Прикарпаття // Матеріали до української етнології. Збірник наукових праць.— К., 2004.— Вип. 4 (7).— С. 93-98.
195. *Мовна У.* Символіка меду у похоронно-поминальній традиції українців Карпат і Прикарпаття // Наукові записки Інституту народознавства НАН України та Івано-Франківського краєзнавчого музею.— Львів; Івано-Франківськ [у друку].
196. *Мовна У.* Традиційне сприйняття бджіл в українців Карпат і Прикарпаття: християнські та народні мотиви // НЗ.— Львів, 2003.— № 1-2.— С. 152-157.

197. Мовна У. Традиційні погляди та уявлення про особу фахівця-пасічника в Українських Карпатах і Прикарпатті // НЗ.— Львів, 2001.— № 3.— С. 494-498.
198. Мрочко К. Снятинщина. Причинки до крайової етнографії.— Дітройт, 1977.— Ч. 1.— 129 с.
199. Назаров М. Основы старинного пчеловодства по заговорам, собранным во Владимирской губернии // ЭО.— Москва, 1911.— № 3-4.— С. 58-70.
200. Народні пісні в записах П. Козланюка.— К., 1978.— 110 с.
201. Невская Л.Г. Погребальный обряд в Пелясе (структура и терминология) // Балто-славянские этноязыковые контакты.— Москва, 1980.— С. 245-254.
202. Нидерле Л. Славянские древности.— Москва, 1956.— 450 с.
203. Никифоровский Н. Очерки простонародного життя-быття в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности. (Этнографические данные).— Витебск, 1895.— 552 с.
204. Никифоровский Н. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи.— Витебск, 1897.— 337 с.
205. Ніч під Івана Купайла // Зоря.— Львів, 1892.— № 13.— С. 259-260.
206. Новикова М. Коментар // Українські замовляння. Упор. М.Н.Москаленко.— К., 1993.— С. 199-306.
207. Новикова М. Прасвіт українських замовлянь // Українські замовляння.— К., 1993.— С. 7-29.
208. О пчелах // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования.— Москва, 1983.— С. 143-144.
209. Об угроруссах // Наука.— Відень, 1893.— № 3.— С. 148-162.
210. Обычаи и поверья на Вербное Воскресенье (Саранский уезд) // ЭО.— Москва, 1894.— № 1.— С. 128-129.
211. Онищук А. Народний календар. Звичаї й вірування, прив'язані до поодиноких днів у році // МУЕ.— Львів, 1912.— Т. 15.— С. 1-61.
212. Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в с. Зелениці Надвірнянського повіту // ЕЗ.— Львів, 1912.— Т. 31-32.— С. 231-252.
213. Онищук А. Розвідки над народнім побутом // Побут.— 1928.— Ч. 2-3.— С. 3-10.
214. Описание свадебных украинских простонародных обрядов в Малой России и в слободской украинской губернии, сочинен-

- ное Г.Калиновским // АИЮСР, издаваемый Н. Калачовым.— Москва, 1854.— Кн. 2.— С. 75-88.
215. Особистий архів Г.Виноградської.
216. Особистий архів У.Мовної.
217. Павлевский Т. Народные поверья и заговоры, относящиеся к пчеловодству // Кубанский сборник.— Екатеринодар, 1899.— Т. 5.— С. 1-17.
218. Паньків М. “Мамко моя, зозуленько моя...” (Похоронно-поминальні звичаї і обряди на Покутті) // Берегиня.— К., 2002.— № 3.— С. 37-54.
219. Пархоменко Т. Поетичні образи бджоли в колядній пісенності на Українському Поліссі // НТЕ.— К., 2001.— № 1-2.— С. 70-73.
220. Пасічнічі забобони і досвід в Короснянщині // Наше Слово.— Варшава, 1961.— № 49.— С. 5.
221. Перейма Т. Похоронні звичаї і обряди в с. Ропиця Руська Горлицького повіту // ЕЗ.— Львів, 1912.— Т. 31-32.— С. 203-209.
222. Песни Печоры.— Москва; Ленинград, 1963.— 459 с.
223. Петров В.П. Заговоры. Публ. А.И.Мартыновой // Из истории русской фольклористики.— Ленинград, 1981.— С. 77-142.
224. Пісні Карпат.— Ужгород, 1972.— 223 с.
225. Плотникова А.А. Вестись // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / Под ред. Н.И.Толстого.— Москва, 1995.— Т. 1.— С. 355-357.
226. Плотникова А.А. Воск // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / Под ред. Н.И.Толстого.— Москва, 1995.— Т. 1.— С. 442-444.
227. Плотникова А.А. Давать-брать // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / Под ред. Н.И.Толстого.— Москва, 1999.— Т. 2.— С. 13-14.
228. Плотникова А.А. Слав. * viti в этнокультурном контексте // Концепт движения в языке и культуре.— Москва, 1996.— С. 104-113.
229. Подольский В. Пчеловодные поверья. I. Малорусские // Труды ВЭО.— СПб., 1882.— Т. 1.— Вып. 2.— С. 195-197.
230. Поповић М. Из народног пчеларства у Старом Влаху и Златибору // СЕЗ.— Београд, 1925.— Т. 32.— Кн. 14.— С. 339-355.
231. Потеня А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // ЧИОИДР при Московском университете.— Москва, 1865.— Кн. 2.— С. 1-84.

232. *Потебня А.* Объяснения малорусских и сродных песен.— Варшава, 1887.— Т. 2.— 805 с.
233. *Потушняк Ф.* Вода, земля и воздух (в народном верованю) // Зоря-Најнал.— Унгвар, 1942.— Ч. 3-4.— С. 351-373.
234. *Потушняк Ф.* Душа в народнім повір'ю села Осій // Науковий збірник т-ва "Просвіта".— Ужгород, 1937-1938.— С. 33-44.
235. *Пошивайло О.* Феноменологія гончарства. Семіотико-етнологічні аспекти.— Опішне, 2000.— 412 с.
236. Поэзия крестьянских праздников. Вступит. статья, сост., подгот. текста и прим. И.И.Земцовского.— Ленинград, 1970.— 636 с.
237. *Пропп В.* Русские аграрные праздники.— Ленинград, 1963.— 143 с.
238. *Рабинович М.Г.* Свадьба в русском городе в XVI в. // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Под ред. К.В.Чистова и Т.А.Бернштам.— Ленинград, 1978.— С. 7-31.
239. *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери // ЭО.— Москва, 1899.— № 1-2.— С. 54-131.
240. *Рыбаков Б.А.* Исторические судьбы праславян // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VIII Международный съезд славистов. Загреб-Любляна, сентябрь 1978 г. Доклады советской делегации.— Москва, 1978.— С. 182-196.
241. *Рыбский Ф.* Свадебные обряды и песни в м. Макове Каменецкого уезда Подольской губернии // ЖС.— Москва, 1895.— Вып. 2.— С. 222-234.
242. *Рижик Є.* Календарні обряди українців Холмщини і Підляшшя // Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження.— К., 1997.— С. 251-269.
243. Різдвяні вірування і звичаї в с. Доманинцях. Зап. Ю.Штефанець // ПР.— Ужгород, 1930.— Ч. 1-2.— С. 12-14.
244. Різдвяні вірування і звичаї с. Волосянки // ПР.— Ужгород, 1930.— Ч. 1-2.— С. 20-21.
245. Різдвяні звичаї с. Нижні Чабини // ПР.— Ужгород, 1930.— Ч. 3.— С. 62-64.
246. *Ровинский П.* Черногория в ее прошлом и настоящем.— СПб., 1901.— Т. 2.— Ч. 2.— 646 с.
247. Романов Е. Белорусский сборник.— Витебск, 1891.— Вып. 4.— 220 с.

248. *Росоха С.* Водощ, Богоявленя // Наш родный край.— Тячево, 1929.— № 5.— С. 145-147.
249. *Салманович М.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники.— Москва, 1973.— С. 284-298.
250. *Свистун В.* Їда уличських селян // ПР.— Ужгород, 1932.— Ч. 7-8.— С. 132-136.
251. *Свистун В.* Руська сватъба в с. Колбасові на Словаччині // ПР.— Ужгород, 1930.— Ч. 9-10.— С. 194-199.
252. Свято Рождества І.Христа в Чернооголові // ПР.— Ужгород, 1930.— Ч. 1-2.— С. 19-20.
253. *Седакова О.А.* К описанию лексики и символики святочно-новогодней обрядности болгар (рождественские обрядовые хлебы) // Советское славяноведение.— Москва, 1984.— № 1.— С. 83-93.
254. *Седакова О.А.* Материалы к описанию полесского погребально-обряда // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования.— Москва, 1983.— С. 246-162.
255. *Селиванов А.Ф.* Исторический очерк развития пчеловодства в России.— СПб., 1896.— 97 с.
256. *Селищев А.М.* Полог и его болгарское население. Исторические, этнографические и диалектологические очерки северо-западной Македонии.— София, 1929.— 440 с.
257. Село Кобылье Волынской губернии Новградволынского уезда // Этнографический сборник ИРГО.— СПб., 1853.— Вып. 1.— С. 294-312.
258. *Сементовский К.* Замечания о праздниках у малороссиян.— Харьков, 1843.— 74 с.
259. *Сикачинский В.* О суевериях, встречаемых на праздник Рождества Христова в Киевском уезде // Киевские губернские ведомости.— К., 1860.— № 30.— С. 188-190.
260. *Скуратівський В.* Кухоль меду.— Львів, 2000.— 303 с.
261. Славянская мифология. Энциклопедический словарь.— Москва, 1995.— 416 с.
262. Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи / Отв. ред. О.А.Пашина, М.А.Енговатова.— Москва, 2003.— 546 с.
263. *Соболев А.Н.* Загробный мир по древнерусским представлениям. (Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания).— Сергиев Посад, 1913.— 206 с.

264. *Соболенко Э.* Белорусы // Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры.— Москва, 1987.— С. 147-186.
265. *Соколова З.П.* Культ животных в религиях.— Москва, 1972.— 213 с.
266. *Сополига М.* Етнографічна спадщина В.П.Латги. III. Бджільництво // НЗ МУК у Свиднику.— Пряшів, 1994.— Т. 19.— С. 116-119.
267. *Сосенко К.* Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера.— Львів, 1928.— 349 с.
268. *Сосенко К.* Різдво-коляда і щедрий вечір: Культурологічна оповідь.— К., 1994.— 286 с.
269. *Срезневский И.* Роженицы у славян и других языческих народов // АИЮСР, издаваемый Н. Калачовым.— Москва, 1855.— Кн.: 2.— С. 97-122.
270. *Страхов Н.* Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования.— Munchen, 1991.— 245 с.
271. *Сумцов Н.Ф.* Из сказаний о пчелах (по поводу сочинения Glöck'a: "Die Symbolic der Bienen") // ЭО.— Москва, 1893.— Т. 17.— С. 176-182.
272. *Сумцов Н.* Культурные переживания // КС.— К., 1889.— Т. 24.— С. 64-89, 403-423, 665-684.
273. *Сумцов Н.Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских.— Харьков, 1881.— 206 с.
274. *Сумцов Н.* Очерки народного быта.— Харьков, 1902.— 57 с.
275. *Сумцов Н.* Хлеб в обрядах и песнях.— Харьков, 1885.— 137 с.
276. *Сявавко Є.І.* Сімейна обрядовість // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження.— К., 1987.— С. 302-319.
277. *Терещенко А.* Быт русского народа.— СПб., 1848.— Ч. 2.— 618 с.
278. *Терещенко А.* Быт русского народа.— СПб., 1848.— Ч. 3.— 130 с.
279. *Терещенко А.* Быт русского народа.— СПб., 1848.— Ч. 5.— 181 с.
280. *Тим'юк В.* Битьків, повіт Надвірна // Альманах Станиславівської землі. Збірник матеріалів до історії Станиславова і Станиславщини.— Нью-Йорк; Торонто; Мюнхен, 1975.— Т. 2.— С. 498-502.
281. *Толстая С.М.* Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре.— Москва, 1996.— С. 89-103.

282. Толстая С.М. Душа // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / Под ред. Н.И.Толстого.— Москва, 1999.— Т. 2.— С. 162-167.
283. Толстая С.М. Кража // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / Под ред. Н.И.Толстого.— Москва, 1999.— Т. 2.— С. 640-643.
284. Толстая С.М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. К-П // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне.— Москва, 1986.— С. 178-214.
285. Топоров В.Н. Заметки по похоронной обрядности // Балто-славянские исследования. 1985.— Москва, 1987.— С. 10-52.
286. Топоров В.Н. К объяснению некоторых слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов.— Москва, 1975.— С. 3-49.
287. Топоров В.Н. К семантике троичности (слав. * trizna и др.) // Этимология. 1977.— Москва, 1979.— С. 3-20.
288. Топоров В.Н. Конные состязания на похоронах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд.— Москва, 1990.— С. 12-47.
289. Тресиддер Дж. Словарь символов.— Москва, 2001.— 448 с.
290. Тульцева А.А. Календарные праздники и обряды // Русские. Отв. ред. В.А.Александров, И.В.Власова, Н.С.Полищук.— Москва, 1997.— С. 616-646.
291. Українські народні пісні Східної Словаччини.— Братислава, 1977.— Т. 3.— 391 с.
292. Усачева В.В. Звукоподражание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-ти т. / Под ред. Н.И.Толстого.— Москва, 1999.— Т. 2.— С. 297-298.
293. Филимонова Т.Д. Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники.— Москва, 1977.— С. 139-162.
294. Франко І. Гуцульські примівки // ЕЗ.— Львів, 1898.— Т. 5.— С. 41-72.

295. *Франко І.* З уст народу. Легенди // Житє і Слово.— Львів, 1894.— Кн. 5.— Т. 2.— С. 181.
296. *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // ЕЗ.— Львів, 1898.— Т. 5.— С. 160-218.
297. *Цивьян Т.В.* Защита от дурного глаза: пример из балканской традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор.— Москва, 1993.— С. 164-169.
298. *Чичула А.* Народна пожива в Дрогобицькім повіті // МУЕ.— Львів, 1918.— Т. 18.— С. 12-31.
299. *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования.— СПб., 1872.— Т. 3.— 486 с.
300. *Чубинський П.* Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині П.Чубинського: У 2 кн.— К., 1995.— Кн. 1.— 224 с.
301. *Шевченко Л.* Звичаї, зв'язані з закладами будівлі // Первісне громадянство та його пережитки на Україні.— К., 1926.— Вип. 1.— С. 87-95.
302. *Шейковский К.* Быт подолян.— К., 1860.— Т. 1.— Вып. 2.— 74 с.
303. *Шейн П.В.* Белорусские народные песни, с относящими к ним обрядами, обычаями и суевериями.— СПб., 1874.— 566 с.
304. *Шептинг Д.* Мифы славянского язычества.— Москва, 1849.— 197 с.
305. *Шмайда М.* А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини.— Пряшів, 1992.— Т. 1.— 498 с.
306. *Шмайда М.* Повір'я та звичаї // Дукля.— Пряшів, 1964.— № 3.— С. 100-107.
307. *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 3 // МУЕ.— Львів, 1902.— Т. 5.
308. *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 4 // МУЕ.— Львів, 1904.— Т. 7.
309. *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 5 // МУЕ.— Львів, 1908.— Т. 7.
310. *Щурат В.* Людські фігурки з воску // ЗНТШ.— Львів, 1919.— Т. 128.— С. 217-219.
311. *Элиаде М.* Космос и история.— Москва, 1987.— 312 с.
312. *Элиаде М.* Словарь религий, обрядов и верований.— Москва; СПб., 1997.— 414 с.
313. *Яворский Ю.* К истории карпато-русского фольклора XVIII в. // СХИФО.— Харьков, 1909.— Т. 18.— С. 272-278.

314. Якушкин Е. Заметки о влиянии религиозных верований и пред-
рассудков на народные юридические обычаи и понятия // ЭО.— Мос-
ква, 1891.— Т. 9.— № 2.— С. 1-19.
315. Ястребов В. К поверьям относительно пчел // КС.— К.,
1897.— Т. 57.— С. 65-66.
316. Ястребов В. Материалы по этнографии Новороссийского края,
собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской
губернии.— Одесса, 1894.— 202 с.
317. Bednárík R. Slovenské úle.— Bratislava, 1957.— 146 s.
318. Biegeleisen H. Matka i dziecko w zwyczajach, obrzędach i prakty-
kach ludu polskiego.— Lwów, 1927.— 416 s.
319. Biegeleisen H. Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu
polskiego.— Warszawa, b.r.
320. Biegeleisen H. U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogiłą.— Lwów,
1929.— 572 s.
321. Biegeleisen H. Wesele.— Lwów, 1937.— 511 s.
322. Bielawski I. Pszczelnictwo w dekanacie Skolskim // Roz-
prawy Galicyjskiego Towarzystwa Gospodarskiego.— Lwów,
1847.— Т. 2.— S. 163-167.
323. Bilan M. Pčele. Narodno pričane u Gospicú // Zbornik za narodni život
i običaje južnih slavena.— Zagreb, 1906.— Kn. 9.— Sv. 1.— S. 145-148.
324. Bystron J. Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z naro-
dzeniem dziecka.— Kraków, 1916.— 148 s.
325. Bystron J. Studya nad zwyczajami ludowymi // RAU.— Kraków,
1917.— Т. 35.— S. 1-39.
326. Caraman P. Obrzęd kołędowania u słowian i rumunów. Studium
porównawcze.— Kraków, 1933.— 630 s.
327. Chętnik A. Pożywienie kurpiów.— Kraków, 1936.— 134 s.
328. Ciszewski St. Żeńska twarz.— Kraków, 1927.— 36 s.
329. Dalibor J. Wahylewič. Bojkowé, lid ruskosłowanský w Haličjch //
ČČM.— Praha, 1841.— Sv. 1.— S. 30-72.
330. Dmochowski F. Dawne obyczaje i zwyczaje szlachty i ludu
wiejskiego w Polsce.— Warszawa, 1860.— 314 s.
331. Dworakowski St. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu
nad Narwią.— Białystok, 1964.— Cz. 1.— 248 s.
332. Falkowski J. Północno-wschodnie pogranicze Huculszczyzny.—
Lwów, 1938.— 111 s.

333. *Falkowski J.* Zachodnie pogranicze Huculszczyzny.— Lwów, 1937.— 170 s.
334. *Falkowski J., Pasznycki B.* Na pograniczu lemkowski-bojkowskim.— Lwów, 1935.— 128 s.
335. *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej.— Kraków, 1897.— T. 1.— 509 s.
336. *Feglová V.* Kalendárne obyčaje // *Horna Cirocha*.— Košice, 1985.— S. 401-420.
337. *Fischer A.* Rusini. Zarys etnografji Rusi.— Lwów; Warszawa; Kraków, 1928.— 192 s.
338. *Fischer A.* Święto umarłych // *Rozprawy i wiadomości z Muzeum im. Dzieduszyckich*.— Lwów, 1921/1922.— T. 7-8.— S. 60-132.
339. *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego.— Lwów, 1921.— 439 s.
340. *Frankowski E.* Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego.— Lwów, 1925.— 64 s.
341. *Gloger Z.* Przesady pszczolarskie, myśliwskie i rolnicze // *Biblioteka Warszawska*.— Warszawa, 1876.— T. 4.— S. 552-555.
342. *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody // *ZWAK*.— Kraków, 1881.— T. 5.— S. 102-186.
343. *Janota E.* Bardyjów. Historyczno-topograficzny opis miasta i okolicy.— Kraków, 1862.— 221 s.
344. *Kaindl R.F.* Huzulen. Ihr Leben, ihre Sitten und Ihre Volksüberlieferung.— Wien, 1894.— 129 s.
345. *Kallenbach J.* Tło obrzędowe "Dziadów". Studium porównawcze.— Lwów, 1898.— 27 s.
346. *Kolberg O.* Chelmskie. Obraz etnograficzny.— Kraków, 1890.— T. 1.— 371 s.
347. *Kolberg O.* Chelmskie. Obraz etnograficzny.— Kraków, 1891.— T. 2.— 265 s.
348. *Kolberg O.* Pokucie. Obraz etnograficzny.— Kraków, 1882.— T. 1.— 358 s.
349. *Kolberg O.* Pokucie. Obraz etnograficzny.— Kraków, 1883.— T. 3.— 239 s.
350. *Kolberg O.* Pokucie. Obraz etnograficzny.— Kraków, 1889.— T. 4.— 328 s.

351. *Kolberg O.* Poznańskie.— Kraków, 1882.— T. 7.— 324 s.
352. *Kolberg O.* Sanockie-Krosnieńskie. Cz. 1 // *Kolberg O.* Dzieła wszystkie.— Wrocław; Poznań, 1974.— T. 49.— 552 s.
353. *Kolberg O.* Wolyń. Obrzędy, melodye, pieśni.— Kraków, 1907.— 450 s.
354. *Lubicz-Czerwiński I.* Okolica Za-Dniestrzka między Stryjem i Lomnicą.— Lwów, 1811.— 281 s.
355. *Majewski E.* Pszczola (*Apis mellifica* L.) w pojęciach i praktykach ludu naszego // *Wisła*.— Warszawa, 1901.— T. 15.— S. 424-435.
356. *Mellaart J.* Çatal Hüyük. A neolithic town in Anatolia.— London, 1967.
357. *Mroczo K.F.* Pogrzeby // *Przegląd Literacki i Artystyczne*.— Kraków, 1883.— № 1.— S. 7-8.
358. *Mroczo K.F.* Śniatyńszczyzna // *Przewodnik Naukowy i Literacki*.— Lwów, 1897.— T. 25.— S. 193-304, 385-402, 481-498, 577-595.
359. “Obrazky z Pokuči” // *Зоря*.— Львів, 1881.— № 16-17.— С. 200.
360. *Ossadnik H.* Zwyczaje pogrzebowe doliny Oslawy, Oslawicy i Kalniczki // *MMBLS*.— Sanok, 2001.— № 35.— S. 109-139.
361. *Petera J.* Tradycyjne obrzędy i zwyczaje pogrzebowe na Lubelszczyźnie // *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*.— Lublin, 1998.— № 9/10.— S. 329-333.
362. *Řehoř F.* Kalendářik z národního života Bojkův. Přispevek k rusińskému národopisu halických Karpat // *Zlata Praha*.— Praha, 1895.— № 45.— S. 534-535; № 46.— S. 543-546; № 50.— S. 595.
363. *Řehoř F.* Kalendářik z národního života Lemkův // *ČČM*.— Praha, 1897.— Sv. 4.— S. 353-375.
364. *Reinfuss R.* Śladami Lemków.— Warszawa, 1990.— 150 s.
365. *Roszkiewicz O., Franko I.* Obrzędy i pieśni weselne ludu ruskiego we wsi Lolinie powiatu Stryjskiego.— Kraków, 1886.— 54 s.
366. *Sarna W.* Opis powiatu Jasielskiego.— Jasło, 1908.— 743 s.
367. *Schnaider J.* Lud peczeniżyński. Szkic etnograficzny // *Lud*.— Lwów, 1907.— T. 13.— Zesz. 1.— S. 21-33; Zesz. 2.— S. 98-117.
368. *Schnaider J.* Z kraju Huculów // *Lud*.— Lwów, 1900.— T. 6.— Zesz. 3.— S. 351-361.
369. *Schnaider J.* Z kraju Huculów. Materiały etnograficzne.— Lwów, 1899.— 92 s.

370. *Schnaider J.* Z życia górali nadlomnickich // Lud.— Lwów, 1911.— T. 17.— Zesz. 2-3.— S. 138-161; 1912.— T. 18.— Zesz. 1.— S. 141-217.
371. *Sielicki F.* Wierzenia i obyczaje na Wilejszczyźnie w okresie międzywojennym.— Wrocław, 1991.— 197 s.
372. *Šipka M.* Príspevok k ľudovému včelárstvu Hornej Cirochy // НЗ МУК у Свиднику.— Пряшів, 1994.— Т. 19.— S. 222-231.
373. *Sobisiak W.* Pszczelnictwo // Kultura Ludowa Wielkopolski. Pod red. J.Burszty.— Poznań, 1964.— T. 2.— S. 215-266.
374. *Sulisz J.* Zwyczaje wielkanocne w Sanockiem // Lud.— Lwów, 1906.— T. 12.— Zesz. 4.— S. 309-318.
375. *Szymańska J.* Pieśni pustych nocy // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury.— Lublin, 1998.— № 9/10.— S. 211-252.
376. *Talko-Gryniewicz I.* Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi Południowej.— Kraków, 1893.— 461 s.
377. *Wagilewicz J.* O mieszkańcach wschodniej części gór Karpackich // Przegląd Naukowy.— Warszawa, 1844.— T. 4.— S. 16-27, 48-60, 73-85.
378. *Waigiel L.* O Huculach. Zarys etnograficzny.— Kraków, 1887.— 38 s.
379. *Waigiel L.* Rys miasta Kolomyi.— Kolomyja, 1877.— 114 s.
380. *Witwicki S.* Rys historyczny o Huculach.— Lwów, 1863.— 134 s.
381. *Wolski K.* Bartnictwo i pasiecznictwo dorzecza Sanu w XV i XVI wieku // Annales Uniwersytetu M.Curie-Skłodowskiej.— Lublin, 1955.— Vol. 7.— S. 93-174.
382. *Wolski K.* Z badań nad dawnymi technikami pszczelarskimi w dorzeczu Sanu.— Przemyśl, 1960.— 35 s.
383. *Wróblewski R.* Wierzenia i obyczaje pszczelarzy polskich.— Nowy Sącz, 1997.— 147 s.
384. *Zawadzki W.* Huculi. Szkic etnograficzny // Klosy.— Warszawa, 1873.— № 430.— S. 205-206.
385. *Zawadzki W.* Obrazy Rusi Czerwonej // Tygodnik Ilustrowany.— Warszawa, 1864.— № 230.— S. 68-71.

ДОДАТКИ

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

А

- Анана-Гунда – 16
св. Андрій (Андрій) – 148
Аполлон – 17
Артеміда (Артеміда Ефеська) –
15, 16

Б

- Бабешканя – 52
Бажанський М. – 137
Байбурін А. – 54, 66, 68
Балог Ю. – 8
Батько Федір – 52
Бібулас – 19
Бігеляйзен Г. – 104
Білявський І. – 6
Богатирьов П. – 8, 135, 139, 140
Бордей – 57
Боровський М. – 156
Бугера І. – 8

В

- Вагилевич І. – 48
Вайгель Л. – 6

- св. Василій – 57
Велика Богиня – 18, 41, 161
Велика Матір – 14, 15, 16, 17, 41,
161
Видиківська Параска – 53
Виноградова Л. – 70
Витвицький С. – 6
Вітвицький М. – 157
Вішну – 18
Влад М. – 9
Вовк Ф. – 95
Волошинський І. – 8
Ворон А. – 8
Воропай О. – 97, 137
Врублевський Р. – 23, 35

Г

- Генріх І – 153
Геродот – 18
Гімбутас М. – 17
Гнатюк В. – 6, 8, 56
Гривна В. – 9
Грушевський М. – 72
Гура О. – 44

Гуревич А. – 42, 47

Гуцуляк Ілько – 49

Д

Давидюк В. – 57

Дамаскин Студит – 19

ібн-Даст – 93, 123

Дельфійська Бджола – 17

Дем'ян Л. – 9, 107

св. Дмитро – 123

Е

Еліаде М. – 72

З

Завадський В. – 6

Зевс – 17

Зеленін Д. – 39

Зиновіїв К. – 128

св. Зосим – 19, 77

Зубрицький М. – 7

І

Ігор, князь – 122

св. Ілля (Ілля, Ілля-пророк) – 40,
101, 164

Ісус (Сус) Христос (Христос) –
22, 23, 24, 25, 26, 34, 42, 81, 143

К

Кайндль Р. – 7, 40

Калиновський Г. – 116

Камі – 19

Караман П. – 72, 81

Каута Пелагея – 53

Кер – 17

Килимник С. – 141

Кирик – 93, 105

Кібела – 15

Клодницький О. – 138

Кміт Ю. – 8

Козарищук В. – 6, 7

Кольберг О. – 6, 69, 101

Кондрат Палагна – 53

Кравченко В. – 151

Крейцер Ф. – 27

Кронос – 17

Кузеля З. – 6, 8

Кузів І. – 6

Кульчицька О. – 56, 111, 131, 132,
136, 143

Купала (Івана Купала) – 147, 148

Купчанко Г. – 6

Л

Леві-Строс К. – 59

Любич-Червінський І.
(Червінський І.) – 6, 33, 61

М

- Маланчук Дмитро – 138
Маразов І. – 18
Марія (Пресвята Богородиця,
Богородиця, Матір Божа
Громнича) – 20, 102, 142, 146
Меліса – 15
Меліссаоліс – 17
Менецій Я. – 122
Мерітта / Мерісса – 16
Миرونюк Василь – 53
Мітра – 93, 121
Мовна (Горак) Марія – 52, 53
Мовна (Кавута) Марія – 52
Мовна У. – 159
Мовний Андрій – 52
Мрочко К.-Ф. – 7, 136

Н

- Никорак О. – 112
Ной – 23

О

- св. Олексій (Теплий, Олекса,
Теплий Олекса) – 6, 30, 33, 65,
76, 77, 78, 80, 83, 163, 167
Ольга, княгиня – 122
Онищук А. – 6
Осташевський М. – 159

П

- Павлевський Т. – 85
Павлина – 52
св. Павло – 24
св. Петро – 23
Пимоненко М. – 144, 149
Платон – 153
Пліній – 53
Поль В. – 21
Потушняк Ф. – 75, 139
Приймак Іван – 50
Пропп В. – 106

Р

- Ржегорж Ф. – 7, 149
Род – 105
Рожаниця (рожаниці) – 105
Рошкевич О. – 6

С

- св. Саватій – 77
Сарна В. – 8
Селіванов О. – 146
Сенів Розалія – 51, 52
Сигізмунд II – 154
Скуратівський В. – 9
Соколов І. – 148
Сополига М. – 9

Сосенко К. – 126, 128

Срезневський І. – 105

Сумцов М. – 49, 145

Т

Таціт – 153

Телепіну – 14

Тимчишин В. – 154

Топоров В. – 15, 122, 124

Трофименки М. і С. – 77

Ф

ібн-Фадлан – 122

Фальковський Я. – 8

Фішер А. – 121

Флуд Михайло – 50, 53

Франко І. – 7, 22

Франковський Є. – 86

св. Франтішек – 158

Х

Холодний П. (старший) – 77

фон Хохберг В.Х. – 20

Ч

Чубинський П. – 149

Ш

Шевченко Л. – 106

Шмайда М. – 9

Шнайдер Ю. – 8

Шухевич В. – 7, 67, 152

Ю

св. Юрій – 56

Я

Яців Р. – 77

Н

Hannahanna- – 14

І

St. Illya – 169

L

Lamaria – 16

М

Μέλίσσα – 16

Merisa – 16

О

St. Oleksiy – 169

Z

Zgeraguna – 16

ПОКАЖЧИК НАЗВ НАСЕЛЕНИХ ПУНКТИВ

Б

- Бабин – 38, 130
- Бистрець – 88, 101
- Битків – 146
- Білі Ослави – 37, 38, 101, 114, 137
- Біловежа – 98
- Бітля – 94
- Бортники ІФ – 23, 101, 115, 120, 137
- Бортники Лв. – 114
- Братишів – 115
- Брустури – 38, 54, 89, 101
- Бубнице – 53, 101

В

- Вербіж – 81, 83
- Верхні Ворота – 30
- Верхній Комарник – 98
- Верхня Полянка – 98
- Верховина – 73
- Винява – 53
- Виців – 88, 101, 139
- Вікно – 38, 115, 130, 137
- Вільхівці – 50, 61, 114
- Вороблик – 89

Г

- Геракліон – 17
- Головецьке Ск. – 101
- Головецьке Ст. Сіб. – 101

- Городниця – 68, 101, 120
- Гринява – 153

Д

- Дельфи – 17
- Делятин – 101, 137
- Джурів – 123, 133, 137
- Добромиль – 49
- Довгий Войнилів – 146
- Довпотів – 104, 137

Е

- Епідамн – 15
- Ефес – 15, 16, 17

Ж

- Жабокруки – 62, 104, 120
- Живачів – 101, 104, 114, 137
- Жураки – 157, 159

З

- Завалля – 117
- Завій – 25, 101, 130
- Задубрівці – 137, 151
- Зелена – 38, 54
- Зелениця – 65

І

- Іллінці – 115, 137
- Іспас (тепер Гірське) – 24, 68

К

- Кальна – 49, 68, 97, 101, 104
Кальне – 52
Кальниця – 21
Керч – 18
Ключів – 24
Козина – 101
Комарники – 53, 75, 101
Копачинці – 101
Корчин – 25, 123
Косів – 62
Космач – 112
Красів – 51, 52, 53
Кропивник – 75, 85, 97, 101, 104,
143, 146
Крушельниця – 25, 59, 101, 139
Кулачківці – 57

Л

- Лавочне – 50, 53, 101, 104, 130
Луги – 101, 140
Львів – 154, 156
Любша – 114
Люта – 97
Люча – 68

М

- Микулашова – 98
Микулинці – 115, 120
Микуличин – 38, 53
Мислів – 101

- Мишин – 24
Млиниська – 114

Н

- Нагуєвичі – 22, 23, 158
Назурна – 68, 116
Неаполь – 16
Незвисько – 101
Нижнє Висоцьке – 96, 101
Нижня Полянка – 98

О

- Окресинці – 68

П

- Перевозець – 101
Перекося – 51, 52
Перлівці – 101
Петрів – 101, 104, 120, 146
Підгороддя – 66
Підгородці – 137, 151
Підліски – 68, 69, 87, 97, 142
Пістинь – 115, 137
Погар – 101, 145
Поляниця – 67, 68
Прелуки – 133
Прикмище – 101, 104, 115, 123,
133
Присліп – 29
Щеля Воля – 160
П'ядики – 68

Р

- Річка – 38
Рогізно – 86, 101
Рожнів – 38, 101
Розлуч – 25, 88, 101, 139, 146
Ропиця Руська – 30
Росохач – 88, 120, 146
Росточки – 68, 100, 101, 137, 146
Русів – 101, 115, 124, 137

С

- Селятин – 101
Серафинці – 115, 120, 123, 130, 137
Славське – 101, 137, 139
Смеречка – 88, 101
Смільник (Польща) – 71
Смільник (Словаччина) – 148
Снідавка – 80
Снятин – 43, 119
Спас – 49, 52, 75, 101, 146
Старий Гвіздець – 57
Старий Мізунь – 68, 75, 101, 142
Старі Кути – 34, 38, 115, 134
Стецева – 43, 101, 137, 138, 140
Сторожі – 158
Стриганці – 151
Стрий – 159
Суховерхів – 53
Суходіл – 22, 75, 97, 98, 104, 114
Сянок – 158

Т

- Тенетники – 25
Тишівниця – 70
Торговиця – 49, 115, 137
Трійця – 101, 115, 146
Тухля – 37, 38, 78, 101, 104, 119, 137, 139
Тухолька – 61, 63, 101

Ч

- Чатал-Гююк – 14
Чортовець – 68
Чортория – 57

Ш

- Шепарівці – 68
Шепіт – 40, 65, 89
Широкий Луг – 30

Я

- Яблунів – 38, 101
Яворів – 71, 120

ПЕРЕЛІК ІЛЮСТРАЦІЙ

- С. 15 Збирачка меду диких бджіл. Наскельний малюнок з печери Альпера. Іспанія. VII тис. до н.е.— (За: Obermaier H. *Fossil Man in Spain*.— New Haven, 1925).
- С. 15 Бджола— символ Великої Матері, носителька ідеї вищої плідючості. Зображення на давньогрецькій монеті. Ефес. V ст. до н.е.
- С. 15 Наскельне зображення бджолиних щільників. Чатал-Гююк. Південна Анатолія. VII–VI тис. до н.е.— (З кн.: Гамкрелідзе Т.В., Иванов В.В. *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*. В 2-х ч.— Тбилиси, 1984.— Ч. 2.— С. 609).
- С. 16 Бджола — культовий символ Артеміді Ефеської, зображена на її статуї. Археологічний музей в Неаполі.— (З кн.: Gnerowicz J. *O świętym Ambrożym i innych protektorach pszczelarzy i pszczól*.— Włocławek, 2002.— S. 45).
- С. 17 Дві бджілки на золотому дармовисі. Крито-мінойська культура. XVII–XIV ст. до н.е. Критський історичний музей в Геракліоні.— (З кн.: Gnerowicz J. *O świętym Ambrożym i innych protektorach pszczelarzy i pszczól*.— Włocławek, 2002.— S. 43).
- С. 18 Бджоли на фіалі зі скіфського кургану Куль-Оба поблизу Керчі. IV ст. до н.е.— (За: Маразов И. *Мифологема пчелы в античном мире // Живая Старина*.— 2001.— № 1.— С. 20).
- С. 19 Бджоли. Малюнок з лицевого списку XVIII ст. “Фізіолога” Дамаскина Студита. ДІМ.— (За: Гура А.В. *Пчела как Богородица в народной традиции славян // Живая Старина*.— 2001.— № 1.— С. 18).
- С. 20 Бджоли. Гравюра В.Х. фон Хохберга. 1675 р.— (З кн.: Бидерманн Г. *Энциклопедия символов*.— Москва, 1996.— С. 217).
- С. 43 Бджолиний клубок на вулику. Снятин Івано-Франківської обл. Фото автора. 1997 р. Публ. вперше.
- С. 43 Пасічник виймає рамку з бджолами. Село Стецева Снятинського р-ну Івано-Франківської обл. Фото автора. 1997 р.

- С. 49 94-річний пасічник Ілько Гуцуляк зі с. Торговиця Городенківського р-ну Івано-Франківської обл. Фото автора. 1997 р. Публ. вперше.
- С. 50 Пасічник Іван Приймак зі с. Вільхівці Городенківського р-ну Івано-Франківської обл. Фото автора. 1997 р. Публ. вперше.
- С. 50 Пасічник Михайло Флуд зі с. Лавочне Сколівського р-ну Львівської обл. Фото автора. 1999 р. Публ. вперше.
- С. 51 Жінка-пасічник Розалія Сенів зі с. Перекоси Катуського р-ну Івано-Франківської обл. Фото автора. 1998 р. Публ. вперше.
- С. 52 Марія Мовна (з дому Горак), — дружина та мати пасічників, — з онуками Василем та Анастасією. 40-ві рр. ХХ ст. Село Красів Миколаївського р-ну Львівської обл. Фото з родинного архіву. Публ. вперше.
- С. 52 Син Марії Мовної Андрій з дружиною Марією (з дому Кавута). 60-ті рр. ХХ ст. Село Красів Миколаївського р-ну Львівської обл. Фото з родинного архіву. Публ. вперше.
- С. 56 Чорт-пасічник. Акварель О.Кульчицької "Пасічник і Нечистий". Перша пол. ХХ ст. — (З кн.: Гнатюк В. Нарис української міфології / Підготовка та опрацюв. тексту, вступна стаття і прим. Р.Кирчіва. — Львів, 2000. — С. 108).
- С. 64 Родовитий пасічник Василь Дудка зі с. Копачинці Городенківського р-ну Івано-Франківської обл. Фото автора. 1997 р. Публ. вперше
- С. 76 Християнський святий V ст. Олексій — "Божий чоловік, який доглядає бджіл", опікун комах у пасічників Карпат і Прикарпаття. — <http://E:\Alexios\St%20Alexios,%20Man%20of%20God.htm>.
- С. 77 Святі Зосим і Саватій — заступники бджільництва у православній традиції. Малюнок П.Холодного-старшого. Зі збірки М. та С. Трофименків (США). Репродукція роботи — власність Р.Яціва.
- С. 81 Вулик із освяченими Вербної неділі вербовими гілками. Село Вербіж Миколаївського р-ну Львівської обл. Фото автора. 2003 р. Публ. вперше.

- С. 83 Замаєний на Трійцю вулик. Село Вербіж Миколаївського р-ну Львівської обл. Фото автора. 2003 р. Публ. вперше.
- С. 102 Підрізування щільників й почастунок медом на пасіці. Листівка поч. ХХ ст. з колекції А. Фоменка.— (З кн.: Вовк Х.К. Студії з української етнографії та антропології.— К., 1995).
- С. 111 Мати зустрічає молодят медом. Перша пол. ХХ ст. Акварель О. Кульчицької "Бойківське весілля". Фонд графіки МЕХП ІН НАНУ, ЕП-83621.
- С. 112 Мати частує колачем з медом молоду. Село Космач Косівського р-ну Івано-Франківської обл. Фото О. Никорак. 2006 р. Публ. вперше.
- С. 112 Мати частує колачем з медом дружку. Село Космач Косівського р-ну Івано-Франківської обл. Фото О. Никорак. 2006 р. Публ. вперше.
- С. 131 Запалені воскові свічки в узголів'ї домовини з померлим. Перша пол. ХХ ст. Акварель О. Кульчицької "Похорон". Гуцульщина. Фонд графіки МЕХП ІН НАНУ, ЕП-83443.
- С. 132 Подавники" (колачі та свічки). Перша пол. ХХ ст. Акварель О. Кульчицької "Похорон". Гуцульщина. Фонд графіки МЕХП ІН НАНУ, ЕП-83443.
- С. 132 Воскові свічки — неодмінний атрибут поминання на могилах. Перша пол. ХХ ст. Акварель О. Кульчицької "Похорон". Гуцульщина. Фонд графіки МЕХП ІН НАНУ, ЕП-83443.
- С. 136 Трійця в інтер'єрі гуцульської хати. Перша пол. ХХ ст. Акварель О. Кульчицької. Фонд графіки МЕХП ІН НАНУ, ЕП-83452.
- С. 137 Свічка-трійця. Село Торговиця Городенківського р-ну Івано-Франківської обл. Фото автора. 1997 р.
- С. 140 Воскові хрестики на вуликах. Село Луги Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл. Фото автора. 2001 р.
- С. 143 Палають свічки у великодніх кошиках. Перша пол. ХХ ст. Акварель О. Кульчицької "Великдень". Гуцульщина. Фонд графіки МЕХП ІН НАНУ, ЕП-83599.

- С. 143 Запалені свічки на великодньому столі. Перша пол. ХХ ст. Акварель О.Кульчицької "Великдень". Гуцульщина. Фонд графіки МХП ІН НАНУ, ЕП-83599.
- С. 144 Малюнок М.Пимоненка "Великодня утренья". 1904 р. ДРМ.
- С. 148 Малюнок І.Соколова "Дівчата ворожать уночі проти Івана Купала". 60-ті рр. ХІХ ст. НХМУ.— (За вид.: З української старовини. Альбом.— К., 1991).
- С. 149 Малюнок М.Пимоненка "Святочне ворожіння". 1888 р. ДРМ.— (За вид.: З української старовини. Альбом.— К., 1991).
- С. 154 Сучасні воскові фігури. Робота В.Тимчишина (Львів). Фото автора. День Пасічника 19 серпня 2001 р.
- С. 156 Учасники наукової конференції, присвяченої 110-й річниці з дня народження Михайла Боровського (1891–1989), відомого пасічника і громадського діяча. Львів. 2001 р. Фото О.Коцюмбаса.
- С. 156 Робочий момент конференції. Фото О.Коцюмбаса.
- С. 157 Учасники Всеукраїнської історико-культурологічної конференції, присвяченої 150-річчю пам'яті Миколи Вітвицького (1780–1853), на місці майбутньої каплиці. Село Жураки Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл. 2003 р. Фото М.Осташевського.
- С. 158 Фігурний вулик у вигляді постаті св. Франтішка зі с. Сторожжі Горлицького повіту (Лемківщина) в експозиції Музею народного будівництва у Сяноку. 2004 р.
- С. 158 Пасіка в батьківській садибі Івана Франка. Село Нагуєвичі Дрогобицького р-ну Львівської обл. 2005 р.
- С. 159 У.Мовна та М.Осташевський біля пам'ятника М.Вітвицькому. Село Жураки Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл. 2005 р.
- С. 159 Колона учасників Форуму-фестивалю пасічників України на вулицях Стрия. 2005 р. Фото І.Брика.
- С. 160 Представники України та Польщі на ІІІ Європейській зустрічі пасічників. Пицеля Воля, Польща. 2003 р.
- С. 160 На пасічницькому ярмарку. Пицеля Воля, Польща. 2003 р.

УМОВНІ СКОРОЧЕННЯ ДЖЕРЕЛ ТА НАЗВ УСТАНОВ

АИЮСР	—	Архив историко-юридических сведений, относящихся до России (Москва)
ВЭО	—	Вольное экономическое общество (Санкт-Петербург)
ДИМ	—	Державний історичний музей (Москва)
ДРМ	—	Державний Російський музей (Санкт-Петербург)
ЕЗ	—	Етнографічний збірник (Львів)
ЖС	—	Живая Старина (Москва)
ЗНТШ	—	Записки Наукового товариства ім. Шевченка (Львів)
ІН НАНУ	—	Інститут народознавства Національної академії наук України (Львів)
ИРГО	—	Императорское Русское географическое общество (Санкт-Петербург)
КС	—	Киевская Старина (Київ)
ЛБ	—	Літопис Бойківщини (Самбір)
МАЭ	—	Музей антропологии и этнографии (Ленінград)
МЕХП ІН НАНУ	—	Музей етнографії та художнього промислу Інституту народознавства Національної академії наук України (Львів)
МУЕ	—	Матеріали до української етнології (Львів)
МУРЕ	—	Матеріали до українсько-руської етнології (Львів)
НЗ	—	Народознавчі Зошити (Львів)
НЗ МУК	—	Науковий збірник Музею української культури (Свидник)
НТЕ	—	Народна творчість та етнографія (Київ)

НХМУ	—	Національний художній музей України (Київ)
ОИВ	—	Общество исследователей Волыни (Житомир)
ПР	—	Підкарпатська Русь (Ужгород)
ПС	—	Проблеми слов'язознавства (Львів)
СЕЗ	—	Српски етнографски зборник (Белград)
СХИФО	—	Сборник Харьковского историко-филологического общества (Харків)
УБ	—	Українське бджільництво (Київ)
ЧИОИДР	—	Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских (Москва)
ЭО	—	Этнографическое обозрение (Москва)
ČSM	—	Časopis Českeho Museum (Прага)
MMBLS	—	Materialy Muzeum budownictwa ludowego w Saponku (Сянок)
RAU	—	Rozprawy Akademji Umiejętności (Краків)
ZWAK	—	Zbiór wiadomości do antropologii krajowej (Краків)

ЗМІСТ

Вступ	3
Розділ 1. Місце бджоли в народній традиції	
1.1. Сакральний статус бджоли та його генезис.	14
1.2. Міфологічне значення бджоли як символу душі. Віра у провидчий дар комах.	27
1.3. Зв'язок бджіл з людьми та господарством. Залежність домашнього щастя від пасіки.	33
Розділ 2. Традиційна пасічницька обрядовість	
2.1. Традиційне сприйняття пасічника.	48
2.2. Бджолярські звичаї та обряди календарного циклу.....	65
2.3. Оказіональні пасічницькі ритуали та прикмети.	84
Розділ 3. Ритуальна знаковість меду та воску	
3.1. Мед.....	93
3.1.1. Ритуальна роль меду в календарних обрядах.	94
3.1.2. Семантика меду в ритуалах “переходу”:	104
а) родильних;	
б) весільних;	
в) похоронно-поминальних	
3.2. Віск.	126
3.2.1. Віск в народних світоглядних уявленнях.	126
3.2.2. Застосування воску в обрядовій практиці:	128
а) ритуалах життєвого циклу;	
б) календарних діях;	
в) оказіональній обрядовості;	
г) мантиці (любовних ворожіннях, лікувальній та шкідливій магії)	
Висновки	161
Summary	168
Список використаних джерел та літератури	170
Додатки	
Іменний покажчик	193
Покажчик назв населених пунктів	197
Перелік ілюстрацій.....	200
Умовні скорочення джерел та назв установ	204

М 74 Мовна Уляна Василівна

ЗВИЧАЇ ТА ОБРЯДИ УКРАЇНСЬКИХ ПАСІЧНИКІВ КАРПАТ І ПРИКАРПАТТЯ (друга половина XIX — початок XX століття): Монографія / НАН України, Інститут народознавства.— Львів, 2006.—208с.: іл.

ISBN 966-02-4134-8

У монографії комплексно досліджується сукупність пов'язаних з бджільництвом народних уявлень, повір'їв, календарних та оказіональних обрядів, прикмет, приписів, табу, пересторог, ворожінь, віщувань, магічних практик, замовлянь, фольклорних зразків (обрядових пісень, паремій), розкривається їх семантичне наповнення, глибинний сенс, функціональна спрямованість та внутрішня організація, локалізація в загальній системі народного світобачення. Розглядається місце бджоли у народній традиції (сакральний статус комахи та його витoki), а також ритуальна знаковість меду та воску.

Для етнологів, істориків, культурологів, фольклористів, пасічників, а також усіх не байдужих до багатющих скарбів національної культури.

УДК 39:638.1 "18/19"

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Мовна Уляна Василівна

**ЗВИЧАЇ ТА ОБРЯДИ
УКРАЇНСЬКИХ ПАСІЧНИКІВ
КАРПАТ І ПРИКАРПАТТЯ**
(друга половина ХІХ — початок ХХ століття)

Макетування *Мирослави Шульги*

Художнє оформлення обкладинки і шмуцтитулів *Федора Лукавого*

Використані фото *У.Мовної, О.Никорак, В.Васінчука,
О.Коцюмба, М.Осташевського, І.Брика*

Підписано до друку 2.10.06. . Замовлення № 2/10 .

Формат 60 x 84 / 16. Папір офсетний. Гарнітура Journal.

Друк офсетний. Ум. друк. арк. . . . Обл.-вид. арк. . .

Інститут народознавства НАН України

79000, м. Львів, просп. Свободи, 15

e-mail: inst@ethnolog.lviv.ua

Фотовивід здійснено на студії ДТР “Мультиграф”

79054, м. Львів, вул. Любінська, 92

Друк ВФ “Афіша”.

79058, м. Львів, вул. Замарстинівська, 53

E-mail: afisha@utel.net.ua