



УДК 392 : 638.1] (= 161.2) (438.24)
DOI <https://doi.org/10.15407/nz2019.03.608>

ОБРЯДОВИЙ КОМПЛЕКС ТРАДИЦІЙНОГО БДЖІЛЬНИЦТВА УКРАЇНЦІВ НАДСЯННЯ

Уляна МОВНА

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-9763-2455>

доктор історичних наук,

старший науковий співробітник,

Інститут народознавства НАН України,

відділ історичної етнології,

проспект Свободи, 15, 79000, м. Львів, Україна

e-mail: movlana@ukr.net

Ритуали як одна із структурних ланок культури етносу, що є складною цілісною, взаємопов'язаною, історично обумовленою системою усієї сукупності людського досвіду, матеріальних та світоглядних цінностей, на шкалі різномірних компонентів світоглядного комплексу українців перебувають серед пріоритетних. У цьому аспекті не становлять винятку й пасічницькі ритуали, що, яскраво виявляючись на всіх етапах річного бджолярського колообігу, склали органічну частину цільної системи релігійних вірувань українців. Тому з'ясування локальної специфіки обрядового комплексу окремих етнографічних районів має достатнє наукове обґрунтування і є *актуальним*. Вперше здійснене нами у цій статті дослідження основних обрядових аспектів традиційного бджільництва українців Надсяння базується на вичленуванні трьох основних ритуальних компонентів: народній візії бджоли включно зі статусом комахи у світоглядній традиції; окресленні колективного портрета пасічника на тлі минуштини, сюжетно-змістовому виділенні та осмисленні окремих пасічницьких мотивів народного календаря (обрядових чинностей календарного циклу); ролі продуктів бджільництва в обрядовому житті (календарній обрядовості, ритуалах життєвого циклу людини, в обрядово-магічній практиці). *Об'єктом дослідження* є традиційне бджільництво як невід'ємний компонент етнокультури українців, а *предметом* — його обрядовий комплекс, що акумулює у собі ритуальні практики, уявлення, вірування, звичаї та обряди бджолярів. Обрядовий комплекс традиційного бджільництва українців Надсяння ніколи не був предметом спеціального розгляду, тому основним *джерельним підґрунтям* розвідки є польові матеріали автора.

Ключові слова: бджільництво, обрядовий комплекс, Надсяння, українці, бджола, пасічник.

Ulyana MOVNA

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-9763-2455>

Doctor of Sciences of History, Senior Researcher
of the Institute of Ethnology of the National Academy
of Sciences of Ukraine,

in the Department of Historical Ethnology,

15, Svobody Avenue, 79000, Lviv, Ukraine

e-mail: movlana@ukr.net

THE RITUAL COMPLEX OF TRADITIONAL BEEKEEPING OF UKRAINIANS OF NADSIANNIA

Rituals, as one of the structural elements of the ethnic culture, which is a complex, integral, interrelated, historically conditioned system of the whole array of the human experience are among prevailing on the scale of multilevel components of the worldview complex of the Ukrainians. Within this aspect, apiarian rituals are no exception, expressively manifested at all stages of the annual beekeeping cycle. They would make an organic part of the integral system of religious beliefs of the Ukrainians. Therefore, studying local specifics of the ritual complex of separate ethnographic areas presents sufficient scientific rationale and is topical.

The object of the research is the traditional apiculture as an inherent component of the Ukrainians' ethnoculture, and the subject matter is its ritual complex accumulating apiarists' ritual practices, notions, beliefs, customs and rites. The ritual complex of the traditional apiculture of the Ukrainians from Nadsiania has never been a subject of a special research; therefore the main source basis for the exploration is the author's field data.

Basic parameters of spiritual and worldview apiculture paradigm, particularly the folk vision of a bee, including the status of the insect in the folk tradition, its place in the system of traditional ritualism, especially the general portrait of a apiarist against the background of the past, narrative and conceptual accentuation and complete understanding of apiarian motives of folk calendar (ritual activities of calendar cycles), the role of apicultural products in the ritual life (calendar ritualism, rituals of human life cycle, magic ritual practice) were explored extensively and closely in a widespread semantic and problematic contexts. All of them are related to three basic concepts: high breed of bees, wealth of honey, safety and health of insects, and, thus, they are implemented mainly in three major semantic aspects — producing and apotropaic actions.

The main products of bees' life activity — honey and wax — firmly «grew» into a live tissue of calendar and family customs as the universal polysemantic ritual symbols. It has been found that folk visions were influenced by mythological connotations of wax as one of «first creations». The symbolatry of wax candle has its origins in the ancient cult of fire with its ambivalent nature — respect and fear with worship for fire as a God, and later — as a symbol of the Divine power, sign of light, light-bearing source, capable of overcoming the dark forces of the evil.

The comparative ethnological analysis of apiarian ritualism of the Ukrainians of Nadsiania has found both local feature of separate visions and beliefs, all-Ukrainian worldview matrix of apiarian spiritual phenomenon.

Keywords: beekeeping, ritual complex, Nadsiania, Ukrainians, bee, apiarist.

Вступ. Ритуали як одна із структурних ланок культури етносу, що є складною цілісною, взаємопов'язаною, історично обумовленою системою усеї сукупності людського досвіду, матеріальних та світоглядних цінностей, на шкалі різнорівневих компонентів світоглядного комплексу українців перебувають серед пріоритетних. У цьому аспекті не становлять винятку й пасічницькі ритуали, що, яскраво виявляючись на всіх етапах річного бджолярського колообігу, складали органічну частину цільної системи релігійних вірувань українців. Тому з'ясування локальної специфіки обрядового комплексу окремих етнографічних районів має достатнє наукове обґрунтування і є актуальним.

Надсяння — українська етнічна територія, розташована на українсько-польському пограниччі вздовж обох берегів ріки Сян на північ від Лемківщини. Нині основний територіальний масив Надсяння перебуває в кордонах Польщі, а менша, східна його частина, локалізується в межах Львівської області України (Мостиський, Яворівський, захід Городоцького, північ Самбірського і Старосамбірського районів).

Вперше здійснене нами у цій статті дослідження основних обрядових аспектів традиційного бджільництва українців Надсяння базується на вичленуванні трьох основних ритуальних компонентів: народній візії бджоли включно зі статусом комахи у світоглядній традиції; окресленні колективного портрета пасічника на тлі минувшини, сюжетно-змістовому виділенні та осмисленні окремих пасічницьких мотивів народного календаря (обрядових чинностей календарного циклу); ролі продуктів бджільництва в обрядовому житті (календарній обрядовості, ритуалах життєвого циклу людини, в обрядово-магічній практиці). *Об'єктом дослідження є традиційне бджільництво як невід'ємний компонент етнокультури українців, а предметом — його обрядовий комплекс, що акумулює у собі ритуальні практики, уявлення, вірування, звичаї та обряди бджолярів.*

Обрядовий комплекс традиційного бджільництва українців Надсяння ніколи не був предметом спеціального розгляду. Окремих обрядових аспектів, дотичних до бджільництва цього історико-етнографічного району, побіжно торкались Й. Лозинський, О. Кольберг, О. Маковей, А. Мусянович, Я. Береза, М. Лозовський, І. Коваль-Фучило. Тому фактологічним

підґрунтям цієї статті є польові матеріали автора, зібрані у 21 селі Яворівського та Городоцького р-нів Львівської області під час етнографічної експедиції 2007 року.

Основна частина. Бджола. За традиційними українськими народними уявленнями, бджоли були створені самим Богом, а серед народу побутували численні оповідні легенди про божественну природу комахи (Покуття, Полісся, Середня Наддніпрянина). Як свідчать наші польові обстеження, світоглядні переконання щодо самого акту творення бджоли Богом і його темпоральних рамок, а також тісного зв'язку комахи з її Творцем продовжують панувати у свідомості сучасних мешканців Надсяння: «*Бозна коли вже пчола на світі була, Бог все створив, не тільки пчолу*» (с. Мужилевичі); «*пчола — Божа муха, бо Ісус Христос як висів на хресті, то пчоли приносили йому поживу — мед*» (с. Стариці — обидва Яворівського р-ну Львівської області). Бджоли виступають об'єктом українських космогонічних міфів та переказів з мотивами боротьби Божественного первня проти злого духу. Зокрема, з теренів Львівщини походять міфологічні легенди, що проливаючи світло на походження бджіл, містять мандрівний сюжет про суперництво Бога і чорта [1, с. 47]. Віддалений відголос мотиву суперництва Божественної та нечистої сили при створенні бджоли простежується в уривку народної легенди, збереженої в пам'яті респондентів й записаної нами на Яворівському Надсянні: «*Осу створив Люцифер, а бджолу Бог, та дає пользу, а тая кусає, ніякої пользи не дає*» (с. Калитяки Яворівського р-ну Львівської області).

Оскільки українці дивилися на бджолу як на святу комаху, отже, вбивство бджіл (які не здихають, а помирають) розглядалося як великий гріх. Народні переконання надсянців суворо забороняли знищувати бджіл: «*Пчола Божа, не можна її забити*», «*Бджіл не можна бити, бджоли — Божі створіння*» (с. Лужки), «*як то так бджолу бити*» (с. Віжомля); «*її не можна бити*» (с. Мужилевичі), «*не можна їх бити*» (с. Цетуля), «*не можна її бити*» (хутір Батоги с. Старий Яр — усі Яворівського р-ну Львівської області).

Народно-юридично погляди на бджіл та подальше володіння ними практично не знайшли висвітлення у профільній етнографічній літературі й дуже

скупо фіксуються у розповідях респондентів в сучасних експедиційних записах. Надсянці дивились на проблему правової належності бджолиного рою, що покинув свого власника, наступним чином: «Якщо вийшов рій, а ви його за годину не зняли, то він стає власністю того, на чийм дереві сидить, а в лісі — то нічийний, хто зняв, того й власність»; «як рій полетів і сів до сусіда, як видите, то забере, а як не видите, то або скажуть: «Піди собі забери», а як не скажуть, звідки будете знати» [2, арк. 59, 64].

Пасічник. Виявом статево-вікового поділу праці як однієї з прикмет гендерної диференціації, був народний погляд українця на постать пасічника. Він передбачав, що плеканням бджіл випадає займатися чоловікам поважного віку; тримали пасіку переважно старші люди — «діди»: «Дідусями-пасічниками в давнину були лише чоловіки похилого віку, 60—100 років. Таких у кожному селі було 1—8, не більше» [3, с. 288]. Загальноукраїнські вимоги щодо бажаного вікового цензу фахівця пасічницької справи екстраполюються на конкретні етнографічні райони. Таке бачення особи пасічника носіями традиції підтверджують і дані наших сучасних польових пошуків з Надсяння: «Колись ходили коло пчіл старші пасічники, такі як я» (с. Віжомля), «старші люди ходили коло пчіл» (с. Мужилівичі), «колись ходили старші» (с. Цетуля), «старші люди переважно тримали бджіл» (хутір Батоги с. Старий Яр — усі Яворівського р-ну Львівської області).

За народними уявленнями українців деякі досвідчені пасічники в силу професійної необхідності зналися з «нечистою силою» — започатковували, а тоді розмножували свої пасіки і збагачувалися «нечистими» засобами. Існування в історичній ретроспективі (а в редукованому вигляді і донині) у народній демонології міфологічного образу чорта-пасічника продовжують фіксувати сучасні польові обстеження території Надсяння: «Дідька має, пчоли має, дідько помагає, хованець» (с. Липовець), «колись казади в другому селі, що хованець помагає до пчіл» (с. Лужки); «говорили, що має дідька, хованця до пасіки, що помагає вести бджіл і на мене зараз то говорять» (с. Бунів), «таке говорили люди, що має дідька, що до пасіки помагає» (с. Цетуля), «казали, що маючому господарю, що мав худобу, поле, бджіл, дідько помагає»

(хутір Батоги с. Старий Яр), «казали, якщо господар має поле, корови, пчіл, то йому дідько помагає, колись таке було» (с. Калитяки — усі Яворівського р-ну Львівської області). Існування у народній свідомості образу «непростого» пасічника, якого беззастережно «слухаються» бджоли, доводить бувальщина, що донині фігурує у місцевій оповідній традиції: «У пасічника-чарівника вилетіли бджоли, наступного дня він прийшов до того господаря, до якого вони прилетіли і звернувся до них зі словами: «Пчоли, ходіть додому» [2, арк. 9].

Українці вірили, що негативний вплив на бджіл могли чинити звичайні люди (нерідко й самі пасічники), наділені лихим (заздрісним) оком, «уречливі», які мали здатність зурочити комах. Етнографічні пошуки засвідчили, що зурочування не залежало від усвідомленої волі людини, вона врікала через наявність недобрих очей. Атаковані лихим оком бджоли починали вести себе девіантно — сильно жалили пасічника, під час роїння не хотіли прививатися на дереві, переставали плодитися, втрачали матку, не приносили меду, втікали з пасіки, могли загинути, загалом переставали «вестися»: «Врікати пчіл можна, як виходить рій, задивившись на нього, можуть пчоли покусати» (с. Лужки); «як вречуть, то кусають бджоли» (с. Бунів); «є зависні до пасічника, глянув зависним оком, вона пропадає», «можна врікати пчіл, впаде та й всьо» (с. Мужилівичі). Внутрішній механізм дії вроків, описаний інформаторами щодо поведінки вречених бджіл, назовні виявлявся наступним чином: «Ті вроки тяжкі, є така людина, чи лукава, чи зависна, врікає, пчоли пропадають» (с. Старичі — усі Яворівського р-ну Львівської області).

У підґрунті самого механізму вроків лежить негативний магічний вплив, боротьба з яким актуалізує набір достатньо простих методів, які одночасно теж виступають явищами одного порядку — магічними діями. Вони складаються з превентивних засобів, закладених в рамках бінарної опозиції видимий // невидимий. Найбільш надійним способом є приховування, замовчування, не виставляння напоказ. Дія описаного механізму виразно простежується на прикладі ритуальних дій, традиційно застосовуваних пасічниками, які намагалися не ставити вулики на видному місці, не допускати сторонніх на пасіку, збирати рої при відсутності перехожих, нікому

не повідомляти їх справжньої чисельності. Тому чимало місцевих бджолярів боялися пускати колег по фаху до своєї пасіки, оскільки це могло потягти за собою негативні наслідки: «Не пусти на подвір'я, а ти шось знаєш» [2, арк. 28, 49; 4, с. 114].

Але, у випадку неможливості приховування, застосовувався відповідний відволікаючий маневр — на огорожі пасіки прикріплювали яскраві або незвичайні предмети, як от опудало, пасічницький капелюх, шматок червоної тканини, відомий сильними апотропейними якостями часник, які «приймали на себе» руйнівний вплив лихого ока. Опудало червоного кольору (акумуляція апотропейних засобів одного синонімічного ряду) радили одні одним ставити у пасіці власники бджіл з Надсяння, аби лихе око глянуло на нього, а не на вулики [2, арк. 43].

Червоною ниткою крізь товщу всього комплексу ритуальних дій, пов'язаних з охороною від вроків, проходила взаємодія вогню і води: «скидання вогню» і скроплення бджіл свяченою водою було поширеною в українців магічною операцією. На теренах Надсяння дружина пасічника зазвичай володіла вмінням припиняти негативні наслідки вчення бджіл завдяки проведенню наступної магічної процедури: набравши з криниці свяченої води «від себе» у миску, хрестила її і кидала розжарені вуглини на воду, тричі рахуючи від 9 до 1, а тоді «пекала» — проходила поміж вуликів і обходила усю пасіку зі словами «пек ті било», спльовуючи тричі «тьфу, тьфу, тьфу» (с. Старичі Яворівського р-ну Львівської області). Вогонь і вода як першоеlementи світу в системі сакральних цінностей є найбільш радикальними засобами очищення, знищення зла, і полярними, відповідно до своїх полярних властивостей стосовно один одного. Тут вони діють спільно і, згасивши очищувальний вогонь, освячена вода посилює свої магічні властивості [5, с. 168].

Успішне майбутнє ведення бджіл в результаті операції купівлі-продажу ставилося українцями у залежність від особи як покупця, так і продавця. 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 [6, с. 10]. Мешканці Надсяння чітко простежували магічний

зв'язок між особою продавця та подальшою долею проданих ним бджіл: «Добре купити бджоли в доброї людини» (хутір Батоги с. Старий Яр); «залежит з якої руки, в кого купиш, чи він тобі побажає, бо є різне. Як хочеш його мати, бажаєш, то воно тобі розведеться, але треба з добрих рук купити, є інча людина, чи тяжка, чи не бажає, то не зведеш нічого, годі звести просто» (с. Калитяки — обидва Яворівського р-ну Львівської області). Певні ритуальні правила супроводжували також і операцію продажу медоносних комах. По-перше, остерігалися давати бджіл недобрій людині, оскільки вони перестануть вестися у їх попереднього господаря [2, арк. 40]. По-друге, не дозволяли покупцеві самому забирати бджіл з пасіки. Недотримання цієї регламентації тягло за собою незворотні наслідки — бджоли у продавця зникали. У слушності такої заборони на власному досвіді переконалася респондентка з с. Вороблячин Яворівського р-ну, яка у молодості необачно дозволила покупцеві власноруч забрати бджіл з вуликів: «Він мені фіру сіна привіз і я му дала ті пчоли. І він як мені ті пчоли забрав — мені як ся вкинули миші, всі ми пчоли поїли. Тре було кликнути когось, шоби з городу вивести, шоби він не брав. Він всьо забрав»¹.

Щодо способів набуття бджіл, то особливою потіхою для бджолярів був самостійний приліт комах до порожнього вулика; вважалося, що такі бджоли володіли надзвичайною магічною міццю оборонятися від надприродного Зла. Доброю звісткою був приліт бджіл до пасічника й на теренах Надсяння: «Добре, як сам рій прийде. Той рій сподобав собі місце і він сі тоді добре розводить, добре працює» (с. Бунів), «той рій, який заплений, він сі ліпше веде» (с. Мужиловичі), «добре, щоб прилетіли самі бджоли, то є ліпше, як мені прилетіли, то потім велися добре, вподобали собі місце» (с. Старичі), «гарно ведеться, як рій собі найшов в лісі, ті бджоли гарно ведуться» (хутір Батоги с. Старий Яр — усі Яворівського р-ну Львівської області). 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.

¹ Зап. Є. Луньо 16 червня 2014 р. від Васишин Стефанії Михайлівни, 1925 р. н., уродженки с. Вороблячин Яворівського р-ну Львівської області.

Повсюдно вважалося, що поважний літами власник великої пасіки повинен потурбуватися про її подальшу долю ще за свого життя — навівши лад, встигнути перед смертю продати в чужі руки або передати своєму наступникові (синові чи зятю). Без такої передачі спадкоємці нічого не спожиткують з його бджіл, які протягом року «йшли за своїм газдов, який забирав їх з собов». Такого змісту усні свідощтва часто фіксуються серед бджолярів Надсяння: «Помер пасічник в нас тут в селі, через рік лишилася їдна сім'я. В мене брат мав бджоли, він був хворий, каже: «Візьми до себе, хто то буде ходив». Я взяв їх і через зиму вони були. А він навесну вмер і скоро я на весну до вулика, а він ні одної бджоли не має, де ся бджоли поділи, я не знаю — пішли за ним. Так якби знали, шо є господар» (с. Віжомля), «помирає пасічник і пропадає пасіка. так воно переважно є; вмер пасічник і бджоли пішли за ним» (хутір Батоги с. Старий Яр), «як вмер старий пасічник і є кому лишити пчіл — сину чи зятю, то пчіл не буде, забрав з собою» (с. Калитяки — усі Яворівського р-ну Львівської області). За спостереженням місцевих пасічників для бджіл характерна особлива прив'язаність до свого господаря навіть після його смерті, які прилітають попрощатися з ним: «Як тато помер торік, то бджоли по нім літали, сідали прощатися, годі труну забити, бо бджоли так сідали» [2, арк. 25].

Пасічницький календар. На теренах Надсяння на Теплому Олексі (30 березня), який вважався патроном бджіл та їх власників, «пчоли вилітали з улив», тобто ті їх господарі, що тримали вулики в зимівнику, виставляли бджолині житла надвір [7, с. 51; 2, арк. 61]. Тут широко побутувала (й подекуди побутує і сьогодні) прикмета, пов'язана з чіткою часовою регламентацією появи бджіл з вуликів, її календарною прив'язкою саме до цього свята: за скільки днів бджоли вилетять до Теплому Олексі, стільки днів після нього їм доведеться просидіти у вуликах, оскільки стоятиме холодна погода: «Саме лучче як бджоли вилітають на Теплому Олексі. Як вони до нього вилетять, чи там дві неділі, тоді ще стільки після того сидіти будуть, як зимоно — така прикмета» (сс. Віжомля, Бунів, хутір Батоги с. Старий Яр, с. Калитяки Яворівського р-ну Львівської області).

Певні ритуальні дії, що відносилися до царини прокреативної магії, характерні для передвеликодньої і власне великодньої обрядовості українців. Посвячені у церкві вербові гілочки встановлювали на верхівках вуликів з бджолами й мешканці Надсяння: «На Вербову неділю затикаємо вербу» (с. Лужки), «базьку все даємо на Квітну неділю до вуликів» (с. Бунів — обидва Яворівського р-ну Львівської області). Символіка новорозвиненої гілки як пов'язаної з ідеєю пробудження творчої, прокреативної енергії корелює з дохристиянськими уявленнями про світ. Биття розквітлою вербою вуликів з бджолами первісно мало на меті забезпечити саме плодючість комах (а не здоров'я, як вважав П. Караман, пов'язуючи цю практику з римськими зимовими календами, присвяченими культу богині здоров'я). Це найархаїчніше, на нашу думку, побажання дало поштовх до розвитку інших, темпорально пізніших, що витікали із головного — забезпечення здоров'я комах та вигнання з вуликів злих духів і згуби сили чарівників. Зичення на акціональному рівні виявлялися як безпосередній тактильний контакт — удар чи доторк гілкою, супроводжуваний відповідним вербальним кліше.

Календарним рубежем завершення весняної підгодівлі бджіл виступало свято Івана Ветхопечерника (2 травня); у народі вірили, якщо годувати бджолу до Івана, то вона вбереться в силу і добре скористається пожитком, оскільки після нього вже стабілізується тепло, активно цвіте садовина, забезпечуючи багатий медозбір. Варіант поширеної народної приказки «Догодуй бджолу до Івана, то наряде тебе як пана» був відомим і бджолярам-представникам Надсяння: «Годуй мене до Івана, то зроблю з тебе пана» [2, арк. 28].

Великим багатством пасічницьких звичаїв і магичних операцій, спрямованих на охорону бджіл, збільшення їх плодючості, ворожінь щодо перспектив медового року, ритуальних заборон певних дій, шкідливих для комах, характеризувався цикл різдвяно-новорічних свят, насамперед Святий вечір як переддень Різдва. Надзвичайно розповсюдженою магичною дією в українців на Святий вечір було підкидання куті («пшениці») до стелі. Кутя виступала пожертвою, яку приносили невидимим духам предків, присутнім у цей момент в кожній оселі, котрі опікувалися живими родичами і яких поважа-

ли як домашніх божеств. Підкидання куті на акціо-нальному рівні виглядало як доправлення жертви догори — місця обителі вищих сил. З допомогою жертви відновлювалися втрачені зв'язки, які в обрядах цього типу мисляться як вертикальні. Світ набував звичних обрисів: своє відділене від чужого, і разом з тим між ними налагоджено міцний зв'язок, запорукою і втіленням якого є жертва. Окрім того, у підкиданні куті прочитується наявність семантики верху, зростання, а звідси багатства, родючості рослин і фертильності тварин, що знайшло відображення у відповідних обрядових діях: в Галицькій Русі напередодні Різдва голова родини ворожив щодо благополуччя дому, кидаючи до стелі кутю [8, с. 188—189; 9, с. 180].

Поширеною на території Надсяння святвечірньою магичною практикою було підкидання куті під стелю з мотивацією побажань доброго нового року, придбання багатства, активізації роїння та розмноження бджіл: «*Жеби ся пчоли роїли добре*» (с. Липовець), «*колись на Святий вечір підкидали кутю до стелі, щоб було багато копів і бджіл було багато*», «*на Коляду пшеницю з медом їли, підкидали догори, батько сказав, кинув кутю догори*» (с. Лужки); «*підкидали кутю до повали, шоби сі пчоли рояли*» (с. Віжомля), «*кидали кутю до стелі на Святий вечір, щоб роїлися пчоли*» (с. Новосілки), «*підкидали кутю до доброго року, до урожаю, до багатства, щоб бджоли роїлися*» (с. Бунів), «*кидали кутю до стелі, вчепилася, щоб бджоли роїлися. Кидали тільки ті, хто мав бджоли*» (с. Чернильва — усі Яворівського р-ну Львівської області).

Описана обрядова дія виконувала, поряд з магичною, і мантичну функцію. Так, на початку святвечірньої трапези діти імітували голоси різних домашніх тварин, серед них й бджіл — «*бжінь! бжінь!*»², що мало означати прохання, аби бджоли велися (найближчі типологічні паралелі — роїлися, при роїнні сідали у вулик), а вже тоді господар кидав кутю до стелі [2, арк. 7, 25, 34, 43]. Обрядове відтворення

² Дослідники вважають, що специфіка акустичних засобів, які застосовувались у ритуалі, зокрема імітація «природних» звуків, виявляється у тому, що вони були чужими, нелюдськими, й використовувались для досягнення необхідного контакту між двома світами. Обрядова звукоімітація голосів домашніх тварин, яка сприяла їх успішному розведенню, відома усім слов'янам (Усачева В.В. Звукоподражание... С. 297—298).

голосу бджіл (гудіння, дзижчання) проектувалося на відповідний акустичний код — акустичну численність комах, якими пасічник упродовж року жадав поповнити своє господарство. Міфологічне мислення трактує цю практику як магичну реальність, що має шанс стати об'єктивною реальністю, а отже позитивно вплинути на роїння, приплід та загалом плекання комах.

Істотний вплив на життєдіяльність бджіл, зокрема на їх розмноження та збереження у господарстві, забезпечення здоров'я та успіхів у плеканні, мала йорданська (богоявленська) або щедровечірня вода, яку в народі вважали панацеєю від усіляких недуг та вроків. Власники бджіл прагнучи, щоб бджолині рої не втікали з їх пасік, а комахи велися, розмножувалися й були здоровими, на Водохреща виконували відповідні ритуальні дії — окроплювали їх свяченою водою. Така магична практика була характерною для мешканців Надсяння і зафіксована нами у сс. Лужки, Бунів, Старичі, Старий Яр Яворівського р-ну Львівської області [2, арк. 7, 24, 39, 49].

За погодою на Стрітення (15 лютого, календарну межу зими та весни з виразною прогностичною функцією отримання майбутнього медозбору) пасічники судили про перспективи одержання чи не одержання цього річчя чималої кількості меду. Так, на теренах Надсяння вважалося, якщо надворі відлига («*капало зі стріх*»), то очікується великий медозбір («*капатиме мед*»): «*На Стрітення як капає зі стріхи, то буде капати мед з вулика*» (с. Лужки), «*як капає зі стріхи на Стрітення, буде медовий рік*» (с. Поруби — обидва Яворівського р-ну Львівської області).

Мед. Здавна в українців існувала традиція посвячувати в церквах мед на великі рокові свята (Великдень, Маковея, Спаса). Посвячення меду на Великдень (разом з паскою) дотримувались мешканці багатьох місцевостей Надсяння (сс. Липовець, Лужки, Новосілки, Бунів Яворівського р-ну, с. Лісовичі Городоцького р-ну Львівської області). На Маковея брали мед до церкви на освячення мешканці сіл Лужки, Старий Яр, Калитяки Яворівського р-ну Львівської області. В українських пасічників існував звичай напередодні «*підрізувати пчіл*» і добути щільники меду святити у церкві на Спаса разом з садовиною. У цей день бджолярі святити мед й вважали за необхідне роздавати його сусідам,

родичам та знайомим, що не займались плеканням бджіл, вдовам, сиротам, а частину залишати у церкві як пожертву. Освячення меду на Спаса широко практикувалося на території Надсяння, наприклад у сс. Віжомля, Мужилівці, Старичі, Новий Яр, Залужжя, хуторі Батоги с. Старий Яр, сс. Цетуля, Поруби Яворівського р-ну. 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 [8, с. 147]. Практика пожертвувань ґрунтувалася на світоглядних уявленнях про втручання богів й прирівняних до них у сакральній ієрархії предків у життєдіяльність живих, а тому їх прагнули всіляко уласкавити піднесенням дарів. Жертвування рідин, зокрема меду, духам і богам, було одним із ритуально-сакральних елементів пракультурних традицій.

Віск. Воскова свічка власного виробу, наділена в очах народу чималою магічною силою, виступала невід'ємним атрибутом численних календарних ритуальних дій, зокрема була одним із важливих персонажів святвечірньої святкової містерії. Встановлення на столі посеред 12 ритуальних страв воскової свічки — своєрідний завершальний акорд цілоденної невсипущої праці всієї родини, яка готувала прихід Святої вечері як кульмінації всієї різдвяної обрядовості. Запалення господарем (чи господинею) святвечірньої свічі розглядалося мешканцями Надсяння як пролог самої вечері, сигнал до початку молитви: *«На кожний Святий вечір горит свічка, запалили свічку, тоди клякали молитися, тоди сідали до вечері»* [2, арк. 54] (с. Цетуля Яворівського р-ну Львівської області); *«свічку ставили на столі і коло вечері мала горіти»* (с. Старичі Яворівського р-ну Львівської області) [2, арк. 39], *«мама покляла на стіл паляниці, пампухи, проскуру, чісок і свічку. Як мама свічку ту засвітили, ми клякали й голосно молились»* [10, с. 67] (с. Торки — тепер Перемиського повіту Підкарпатського воєводства Республіки Польща); *«під час Святої Вечері горіла на столі воскова свічка»* [11, с. 118] (с. Лази — тепер Ярославського повіту Підкарпатського воєводства Республіки Польща). За повідомленням

Я. Берези, у присілку Поланки села Вороцеве (тепер Вороців Яворівського р-ну Львівської області) кладучи на Святий вечір на застелений обрусом стіл два хліби, в одному з них проверчували дірку, щоб було куди застромити свічку [12, с. 3]. Наведені свідчення дозволяють трактувати запалену святвечірню воскову свічку в загальному контексті різдвяної семантики (встановлення тимчасового, санкціонованого традицією, контакту представників світу живих з «тим» світом померлих предків з метою підтримання вселенського космічного ладу, календарної впорядкованості на противагу відчутному у цей момент хаосу, та особистого благополуччя) перш за все як посередника між людиною і вищими силами, до яких вона звертається під час молитви, прохаючи про небесне заступництво для живих та сподіваний вічний райський прихисток для душ померлих родичів, а також домагаючись їхньої прихильності як подавців основних життєвих благ, завжди актуальних для селянина — щедрого врожаю, приплоду та високої продуктивності домашніх тварин.

Щодо тривалості горіння запаленої свічки, на переконання С. Килимника, в українців переважав погляд, що вона повинна світити цілу ніч [13, с. 25]. Подекуди на Надсянні (с. Лісновичі Городоцького р-ну, сс. Залужжя, Бунів, Новий Яр Яворівського р-ну, м. Яворів Львівської області) вважалося, що свічка мала горіти лише упродовж вечері; повечерявши, її гасили. Коли після вечері задмухували свічку, то уважно спостерігали за напрямком диму — чи він йде на хату (догори), чи до порога (донизу). Якщо дим опускався в бік порога, то вважали, що *«буде мерлець в хаті, як гасят ту свічку, що на Святий вечір»*, *«хтось вмере, а то родина»* [2, арк. 22, 376]. Це наочний приклад протікання мисленневого процесу в поняттях однієї з основних семантичних опозицій у слов'янській картині світу, бінарної опозиційної пари «верх» (наділеного символічними ознаками «хороший», «благополучний», «життєстверджуючий») // «низ» («поганий», «неблагополучний», «смертельний»).

Центральною церемонією йорданського святкування було водосвяття з трійцями. Віряни гуртувалися у святкову йорданську процесію, що відвідувала найближчі водні джерела. Сучасні респонденти з Яворівського Надсяння охоче поділилися з автором напрочуд одностайними етнографічними подробицями

ми як щодо зовнішнього вигляду, так і особливостей ритуального застосування посвячених свічок-трійць з обов'язковою ловлею краплин воску, що скрапували із занурених у воду трійць після освячення води священиком, яку практикували у першу чергу пасічники, а також усі бажаючі позбутися недуг: «На Йордан робили трійці в церкві, була процесія на Йордан, то несли трійці в руках, священик гасив в воді, лапали люди дуже» (с. Липовець); «трійці робимо на Йордан, є процесія з трійцями, і гасят у воді, і лапають віск люди» (с. Лужки); «роблять трійці з воску в церкві, три свічки, є держак, ручка, що там стоїть три свічки, прикрашені, прив'язують шпарагу, цвітки, щоб то гарно, як відправляє, бере свічку, пхає у воду» (с. Лужки); «в церкві є воскові свічки, трійці, воду як святять, по воді лапають як капає» (с. Віжомля); «трійці роблять, як йде процесія, несуть, потім гасять і ставлять в церкві» (с. Новосілки); «трійці-свічки були на Йордан. Процесія йшла, старші чоловіки несли свічки, в воду кидали, вона загасне, лапали каплі зі свічки, бо гадає, що рій далеко не піде, щоб далеко не йшов, крутився коло того воску. На Йордан ті свічки ловили, а прикмета була на весну під час роїння, щоб вони не втікали» (с. Глиниці); «на Йордан трійці гасят в церкві, лапають ті каплі» (с. Бунів); «на Йордань трійці є з воску, ми йдемо на ріку, на став, там священик світить водицю і ті трійці з воску, вони мають загаснути в воді, лапають ті каплі, ті каплі тримали» (с. Мужилівичі); «на Йордан були трійці, світили воду, трійці пхали в водицю, священик брав по три свічки, трійці, священик світив воду, від кожного брав, троє чоловік стояло, так пхав у воду, троє людей мало три до купи свічки, прикрашені квітами сушеними. Лапали той віск, що капав з трійць, то помагає від страху. Кожен, хто більше злав, то добре було, то дуже помагав той віск, як від хвороби зливали» (с. Лісновичі Городоцького р-ну Львівської області); «на Водосвяття великі були трійці, три свічки світили, Свята Трійця, три стояли і священик правив, запихав у воду, ловили ті каплі як святити воду» (с. Новий Яр); «в церкві на Йордан були трійці, священик правив, була процесія, святити воду на ріці, священик опускав свічки в воду, гасив їх в воді, три рази, капали ті свічки. Било так свічка

і біла прикрашена квітами сушеними» (с. Залужжя); «на Йордань, коли світять воду, то тільки воскові свічки гасят, трійці, три до купи зліплені, сушеними квітами прикрашені. Як гасит священик трійці, капає віск, лапають люди віск — ніби кропити пасіку навколо тою водою» (с. Цетуля); «на Йордан були свічки — трійці в церкві, їдн така довша, а тії так попросту зліплені, прикрашені сушеними квітами, троє людей несло — по три свічки, як священик воду світив, в кожного мусів взети трійцю і відчитувати молитву, і пхав в воду і віддавав. І так всі три трійці» (м. Яворів); «на Йордан, то трійці з воску робили, до церкви робили, три свічки вкупі, хто чим прикрашав, хто шпарагою, хто квітами. В воді гасили, лапали колись ті каплі з воску» (с. Калицяки); «трійці на Йордан є в церкві, з пчолиного воску, не дуже великі, три свічки стоїт» (с. Поруби — усі Яворівського р-ну Львівської області). Аналогічно на Ярославщині під час Водосвяття світилися воскові свічки — злиті три до купи, тобто трійці [11, с. 119].

На території Надсяння, як і в інших українських етнографічних районах [1, с. 324—330], основною обрядовою функцією стрітенських свічок (тих, які святити у церкві на Стрітення) був захист від бурі, а також підкурювання від недуг та вкладання до рук умираючим: «Свічки світили на Стрітеня. Вони від грому свічки помагають. Тільки три рази треба їх світити: їден рік, другий і третій. Тоді як гримит, то сі ставит на столі ту свічку, як блискає. Хмара відходи» (с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської області) [14, с. 210]; «на Стрітення світили свічки і доси світять ті свічки, бо вони є дуже помічні. Як хмара йшла і грім, я сама світила. Тою свічкою можна підкурювати, як сі страшисі, віск виливають» (с. Мужилівичі Яворівського р-ну Львівської області); «на Стрітення несли до церкви свічку, посвячували, як грому свічка йде, світять, ставлять на вікно, від грому і бурі. Як хора людина була, свічку запалювали, давали тій хорі тримати в руку стрітенну свічку» (с. Лісновичі Городоцького р-ну Львівської області); «на Стрітеніє святити свічки, стрітенська свічка, як гримит, Бог так відвернув, я поставили стрітенську свічку на вікно, так помагає. Батько як вмирав, я йому давала стрітенну свічку до

рук» (с. Новий Яр Яворівського р-ну Львівської області); «на Стрітення свічки світили, та свічка називалася стрітенська, носили її святити, коли гримит, тоди священник каже палити в хаті тую свічку, то помагає, обминає буря, помічна вона при хворобах. Добре тої свічки дати як вмере хто до труни і поховати з тим» (с. Залужжя Яворівського р-ну Львівської області); «на Стрітення свічки святять, вона помічна, як якась небезпека, беруть її світять і обходять хату» (с. Цетуля Яворівського р-ну Львівської області); «свічки з воску робили перед Стрітенням, на Стрітення посвячували. Свічка зі Стрітення посвячується в церкві, помагає, як громи є чи блискавиці, то світиться, вона горит, не так б'ють громи» (с. Калитяки Яворівського р-ну Львівської області); «на Стрітення світили свічку в церкві — стрітенна, ще й мерлому дають. Як громи гримлять сильні, бурі, то вона помагає, то я навіть світила, така велика, воскова» (с. Поруби Яворівського р-ну Львівської області). Особливо вагомий ритуальний статус стрітенської свічі (у християнській світоглядній інтерпретації) знаходить яскравий вияв у відомій серед надсянців народній легенді, що коли Землю припинить ogrівати сонячне проміння й настане затемнення, непроглядна темрява перед кінцем світу, лише одна стрітенська свічка буде продовжувати горіти, а її сяйво служитиме людям дороговказом на шляху до Бога, в царство істинного світла [2, арк. 30].

Наприкінці XIX — на початку XX ст. повсюдно в українців спостерігалася практика залишати на ніч запаленою воскову свічку, коли в хаті перебувала ще не охрещена маленька дитина. Її світоглядним стрижнем була поширена серед селянського загалу думка, що дитина від народження до отримання хреста піддається великій небезпеці з боку представників антисвіту (нечистої сили, злих духів), а тому для їх нейтралізації весь цей час перед образами постійно горить свічка. Сучасну модифіковану формулу заборону вимикати світло (а первісно, очевидно, задмухувати свічку), поки дитина не охрещена («не можна гасити світла в хаті, бо кажуть, що дуже до дитини такої, воно ще не має хреста, злі духи приходять»), нотують новітні діалектологічні матеріали з Яворівського Надсяння (с. Прилбичі Яворівського р-ну Львівської області) [15, с. 231].

Повсюдно воскові свічки обов'язково брали з собою до церкви, де в неділю відбувалася урочиста церемонія шлюбівання. Воскова свічка як атрибут народного весільного обряду українців, що увійшов у церковний канонічний чин вінчання, відома принаймні з XVI ст. [16, с. 148]. Володіючи спромогою освячувати обрядодії, що за їх участю здійснюються в церковній службі, свічки були настільки необхідним та незамінним атрибутом вінчання, символізуючи чистоту та цнотливість наречених, що їх присутність у ньому знайшла широке віддзеркалення у місцевих весільних піснях: «Горит свіченька ясна, а кланяйся молода красна» [2, арк. 37]; «Ступайте, коники, / Ситні, невеликі, / На дорогу піщаную, / Під церков святую. / Зазвоніте, звони, / Засьпівайте, ангели, / Засьвітін свічки / Двоє дитят звінчати» [17, с. 157; 18, с. 100]. На території Надсяння молоді тримали в руках запалені свічки під час церемонії шлюбівання — священник подавав їм по свічці, як клякали на рушник і клали руку на Євангеліє. Згодом свічки у молодої і молодого забирали дружба і дружка, які тримали їх упродовж всього чину вінчання. Згасла посеред відправи свічка вважалася лихою прикметою: чия свічка згасла швидше, той мав швидше померти [2, арк. 6, 16, 30, 37, 38, 44, 54, 58, 63, 65]. У селах Любині, Мужилівичі, Старичі, Новий Яр, Цетуля Яворівського р-ну та селі Лісновичі Городоцького р-ну Львівської області нами було зафіксовано побутування звичаю, коли молоді сідали на посаді, запалювати на стіні над їх головами невеликі свічки — «офірки», котрі гасили наприкінці урочистої вечері. У селі Любині записано цінне свідчення про побутування давньої обрядової практики: коли офірки вже догоряли, їх старалися швидше схопити дружба чи дружка, оскільки хто швидше схопить, той швидше одружиться. Не завжди молодята одружувались з любові, тому під час обряду посадин, дружки співали сумну весільну пісню для молодої, яку батьки примусили вийти заміж за нелюба: «Засвіти над дружною свічку / Не ймо ясно горить, / Най я виджу, з ким я сиджу, / Бо мі серце болить» [2, арк. 18].

Запалення свічки під час агонії, у момент «розлуки душі з тілом», було, за народним переконанням українців, одним із обов'язкових елементів ритуального оформлення біологічної смерті людини; воно у широкому розумінні пов'язано з концептом

зору представників світу живих та світу мертвих, а у вузькому — з поширеним серед загалу уявленням про темряву царства мертвих, куди потрапляє умираючий. Тому-то повсюдно присутність у хаті важкохворого вимагала, аби домашні стерегли, щоб не помер без свічки. Ритуальна практика давати до рук умираючому запалену свічку набула широкого розповсюдження в українців. В якості «смертельної» свічки могла застосовуватись звичайна воскова свічка, але перевага, все ж, надавалась свічкам, що були посвячені в церкві на великі рокові свята для участі у проведенні календарних обрядів, а отже володіли особливою магічною силою — громничним (стрітенським), страсним, йорданським трійцям. Воскова свічка (іноді посвячена на Стрітєння) традиційно супроводжувала (і ще подекуди супроводжує й нині) настання смерті на території Надсянні: «*Мерлому в руку дають з воску свічку, як вмирає, хто має віск свій, таку свічку на смерть дають вмерлому в руку*» (с. Старичі); «*добре тої свічки дати як вмере хто, дати кавалок тої свіченої свічки, яку святили в церкві багато років підряд, до рук як вмере, до труни і поховати з тим. Для душі добре*» (с. Залужжя); «*померлому давали до рук свічку з воску*» (хутір Батоги с. Старий Яр,); «*ще й мерлому дають, як вмер, зо Стрітєння свічку, дають в руку, тую стрітенну дають в руку, невелику*» (с. Поруби — усі Яворівського р-ну Львівської області).

Присутність запалених воскових свічок була обов'язковою не лише під час агонії, а й відразу після появи мерця в домівці та згодом, по опорядженні його тіла. Їх на Яворівщині, Городоччині та Перемищині ставили коло померлого або на столі в його головах [2, арк. 49, 55, 58, 65; 19, с. 307; 11, с. 123]. Упродовж усього часу, поки мерць лежав у хаті — і вдень, і вночі біля нього безперестанку горіли свічки. Проте у різних місцевостях навіть одного етнографічного району їх кількість помітно варіювалася. Так, на теренах Яворівщини після вмивання мерця хтось з чоловіків йшов по «світло», яке творили від 2 до 12 свічок й стільки ж «поставників»-свічників. У сс. Мужиловичі і Новий Яр «*коло мерлого все горять свічки, по 2 вгорі, в головах, цілий час горіли, з воску*», а у м. Яворові традиційно «*як вмер, то стояло коло мерлого б свічок, три з того боку і три з того, весь час мерлому мають світитися свічки аж до похорону. Як будуть за-*

бивати, тоді свічки гасет і тії свічки до церкви дають» [20, с. 381].

Свічки фігурували й під час проведення поховального обряду. Так, у с. Лісновичі Городоцького р-ну Львівської області під час похорону на столі, де лежав померлий, ставили воду у кухлику, хліб й запалену свічку. Присутні спостерігали за напрямком руху її диму: коли йшов догори, то «*померлий був щасливий у Бога*», а як стелився низом, вважалося, що «*душа пішла не до Бога*» [2, арк. 36]³. У селах Яворівщини та Городоччини було прийнято давати померлому у труну воскову свічку, а дітям встромляли у руки невелику свічечку [19, с. 308].

Особливо акцентовану, обрядово насичену й різновекторну роль відігравав віск (воскові свічки) у похоронному ритуалі передчасно померлих, тобто померлих неодруженими (неодруженої молоді), який відбувався за розгорнутішою, ніж у дорослих обрядовою схемою, з елементами невідбутого за життя весілля. У ньому в контексті поховальних обрядових дій фрагментарно здійснювались весільні, оскільки похорон та весілля пов'язувались не лише на рівні народних уявлень (загальноміфологічний зв'язок смерті та весілля), але й ритуальних дій, тобто у предметному, акціональному та вербальному плані вияву. На теренах Перемищини, Яворівщини та Городоччини неодружених померлих юнаків та дівчат наряжали як молодих («*убирали як до слюбу*»): дівчині клали на голову вінок з барвінку, чіпляли весільні стрічки («*стонги*»), в руки вкладали свічку з квіткою, поблизу ставили вінчальні свічки, а обом на палець правої руки одягали воскову обручку [21, с. 51—52; 19, с. 307]. Залучення атрибутів весільного коду (свічки з квіткою, воскових пернів на руді померлого) в похоронну драму, акцент на шлюбній символіці в контексті проведення похоронних обрядових дій, вкраплення елементів весільної обрядовості у сутнісне поле поховального ритуалу були виявом народного погляду на похорон як весілля неодружених, абсолютно необхідне з точки зору тогочасної аксіології: якщо не для реальної, то прийнятної символічної, уже посмертної зміни їх соціального статусу, а воскові свічки на ньому виконували амбівалентну риту-

³ Подібне вірування притаманне білорусам: коли дим від згаслої громничої свічки, що перебувала в руках покійника, піднімався догори, це означало, що душа покинула тіло і прилучилась до сонму праведників.

альну роль — і весільного букета з його виразним обереговим та злучувальним призначенням, і «привідних» атрибутів на той світ з їх медіативною, охоронною та катартичною конотацією, а також запобіжних засобів від можливих шкідливих дій з боку передчасно померлих, тобто тих, що не прожили відведеного їм віку, внаслідок цієї обставини особливо небезпечних для живих.

Віск широко використовувався у лікувальній магії українців. Найуніверсальнішим видом дивінації було «випливання воску», яке застосовувалося у народній медицині — для встановлення діагнозу та зцілення дітей і дорослих від переляку, туги, сновидності, «вроків». Переляк, на думку загалу, не належав до важких недуг і успішно піддавався лікуванню. Його найпоширенішими симптомами були порушення сну, крики уві сні, неспокійна, іноді агресивна поведінка. Найкращий лік — зливання «переляку», аби дошукатися джерела страху і визначити методи лікування. Зливанням займалися ворожки, знахарки і знахарі, переважно жінки старшого віку. Надзвичайно поширеною магичною практикою виливання воску було на теренах Надсяння. Тут розтоплений на вогні віск або віск з запаленої (іноді йорданської трійці чи «стрітенниці») свічки скапував у миску з холодною водою (подекуди свяченою або непечатою), встановлену над головою хворого. Локальною особливістю вигнання релігійно-магічної скверни було зливання воску на хрестоподібно викладений пруттик у мисці (сс. Грушів, Любині, Бунів, Мужилівичі), а часом і ножик. Зливання воску, супроводжуване називанням імені хворого й читанням молитов «Отче наш» і «Богородице Діво», переважно практикувалося три рази поспіль (декому вистачало і разу), лише у важких випадках його повторювали 9 разів. Найсприятливішими днями проведення магичної дії опитані респондентки назвали середи і п'ятниці (жіночі дні), натомість у неділю і великі релігійні свята здебільшого не виливали, у чому вбачаємо вплив християнської традиції. Результативнішого ворожіння очікували від його виконавиці, яка народилася у святковий день. Конфігурація воску («гулі») на дні («споді») миски вказувала на можливе джерело переляку — «на тім воску має вийти», «там показується», «на тому воску виходить», «випливаєш, тоді воно показує», «то сі всьо воно показує, чого перестрашився», «там сі показує,

хто розуміє, той всьо знає» (сс. Глиниці, Любині, Мужилівичі, Бунів, Старичі, Залужжя, Поруби, Грушів Яворівського р-ну, с. Лісновичі Горолицького р-ну, с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської області) [2, арк. 16, 18, 20, 21, 22, 27, 29, 30, 36, 38—39, 45, 65—66; 14, с. 210]. Закінчивши сеанс керомантії, воду виливали на незахідне («нечисте») місце — під паркан, між плоти, оскільки, на думку виконавців, вона володіла шкідливими для людини магичними властивостями. Подекуди водою, що залишилася під процедури, згодом обприскували вікна та двері оселі недужого або виливали її під дерево — як хлопець, то під горіх, а якщо дівчинка, то під яблуню чи сливу, сприяючи їх росту: щоб «воно росло як та первина» (с. Любині).

Локальною специфікою с. Мужилівичі було практикування дещо відмінного різновиду лікувальної магії з використанням воскової свічки, надзвичайно помічного від перестраха — із засвіченою стрітенницею («громичною свічкою») необхідно було тричі обійти коло проти руху сонця, під час чого її тричі гасили і знову запалювали. Він засновувався на використанні могутнього апотропейного потенціалу посвяченої на святковій церковній службі воскової свічки, підсиленого здійсненням за її участю колдових обходів проти сонця, здавна наділених або ж негативною семантикою звертання до темних сил на протигагу руху за сонцем, як наділеного позитивним змістом, або ж значенням магичного «відробляння», тобто нейтралізації здійсненого напередодні магичного шкідливого впливу на людину.

Магічна процедура виливання воску супроводжувалось промовлянням заклинань. Замовляння як жанр фольклору в силу своєї архаїчної природи, утилітарної функціональності та особливого вербального призначення (діалог Людини з Космосом) належить до того різновиду обрядових текстів, який характеризується живим і найбільш дієвим словом, у якому сповна виявляється його магичність і здатність нав'язати свою волю богам, людям, предметам та явищам навколишнього світу. За своїм глибинним сенсом замовляння як складна цілісна, самобутня, взаємопов'язана, історично обумовлена тісним зв'язком слова і діла текстова структура, на слушне визначення В. Топорова, є дуалістичним феноменом, основними аспектами якого виступають фольклорність та ритуальність з виходом за тісні рамки ка-

лендарного чи життєвого циклу та запрограмованості колективних ритуалів [22, с. 3—5]. Замовляння як магічно-заклинальні формули виникають у людини первісного суспільства на ґрунті дифузного мислення з характерною для нього нерозчленованістю уявлень і продовжують творитись у середньовічну християнську феодальну епоху, коли в силу вікової тривкості поглядів, стійкості словесних текстів генеруються аналогічні вербальні формули замовлянь. Саме наявність дифузного мислення і дифузних, не розчленованих уявлень про природу явищ, станів, істот, стихій та речей і обумовило виникнення замовлянь з тісним поєднання у них сакрального і профанного слова. Світоглядна основа замовлянь не становить єдиного концепту, оскільки вони виникали і розвивались упродовж століть й зафіксували як прасвіт людського світовідчуження, так і пізнішу гносеологічну та аксіологічну картину макрокосму.

Нам вдалося зафіксувати низку зразків вербальної магії під час «вилиття воску». Типовою формулою відсилки хвороби, що мала йти «на ліси, на гори, на звірів», характеризуються зразки примовок, записані нами у сс. Віжомля та Поруби Яворівського р-ну Львівської області: «На ліси, на води, на звірів», «Йди десь на вітри, на ліси тая біда», а більш розгорнутий об'єкт відсилання фігурує у замовлянні з с. Лісновичі Городоцького р-ну Львівської області: «Йди, бідо, на гори, на ліси сім доріг шукати, там знайдеш гніздо, будеш спочивати. Йди, бідо, на гори, на ліси сім доріг шукати, ніж маєш людині біль давати» [2, арк. 12, 37, 65]. Християнські мотиви превалюють у замовляннях-зверненнях до недуги з докладним переліченням можливих локусів її вигнання з тіла людини й подальшої постійної локалізації поза його межами, що побутували у с. Любині Яворівського р-ну Львівської області: «Матка Боска Чистоковска, Кальварівска поможи. Страх від (ім'я) віджени. Іди, страху, на гори, на вострі, де святи кости, то кости всьо видів, всьо знав, але того би сі не бояв» [2, арк. 21]. Ці приклади наочно ілюструють збереження архаїчних уявлень про хворобу як живу істоту, тілесну і матеріальну, якою вона уявляється в замовляннях чи лікувальних примовках — вокативних формулах народного цілительства, що відрізняються від замовлянь лаконічністю, відсутністю розгорнутого багатопланового нарративного елемента й кінцівок-закрепок. Вока-

тивна формула має конкретного адресата — болячку, яка приходила, оволодівала людиною, мучила, «ламала» її, гризла. Якщо людина захворіла — це означало, що недуга увійшла у неї, обрала її своїм місцеперебуванням. Тому абсолютно природним, на думку мовця, було вступити з нею в безпосередній контакт, щоб позбутися недуги. Мета контакту — примусити хворобу покинути тіло хворого, що досягається спочатку проханням, а згодом — погрозою [23, с. 97—98; 24, с. 227]. В наведених замовляннях і примовках стилістика вокативної формули нейтрально-емоційна — «бідо» чи «страх».

Висновки. Здійснивши аналіз наявного кола джерел можемо зробити цілком вмотивований висновок про вкоріненість історичної традиції та доволі добре сучасне збереження основних компонентів обрядового комплексу традиційного бджільництва українців Надсяння, до якого належать народна візія бджоли та її господаря-пасічника, осмислення окремих пасічницьких мотивів народного календаря, символічна роль меду та воску в календарній обрядовості, ритуалах життєвого циклу людини, в обрядово-магічній практиці. Виконання пасічницьких обрядів та звичаїв пов'язане з базовими світоглядними концептами, що включають забезпечення великого приплоду медоносних комах, гарантування достатку меду, безпеки та здоров'я бджіл, а отже реалізуються у семантичних аспектах головно продукуючих та апотропейчних дій.

Особливістю традиційної культури досліджуваної території було те, що мед як ритуальний символ мав досить вузьку сферу обрядового застосування і фігурував практично лише під час церемонії церковного освячення плодів селянської праці. Водночас, тут у традиційних віруваннях знайшли вияв важливі міфологічні конотації воску. Студії ритуального застосування воскових свічок у календарній звичаєвості виявили їх надзвичайно високий статус в обрядовому житті місцевих мешканців. Рольові функції йорданських «трійць» та стрітенських свічок з їх значним апотропейним та катартичним потенціалом, високим семіотичним статусом, медіативним спрямуванням — достатньо універсальні (захист від грому, блискавиці, бурі та граду, а також зупинення пожежі, охорона від нечистої сили, вроків, недуг, вкладення до рук умираючих, поминання померлих, участь у чаклуваннях). Етнологічний ана-

ліз духовно-світоглядних засад надсянців з царини бджільництва виявив як виразні локальні риси окремих уявлень та вірувань, так і їх загальноукраїнську світоглядну матрицю.

1. Мовна У. *Бджільництво: український обрядовий контекст*. Львів, 2017. 552 с.
2. *Архів ІН НАНУ*. Ф. 1. Оп. 2. Спр. 559. 67 арк. (Мовна У. Польові матеріали з традиційного бджільництва, записані у Яворівському районі Львівської області (30 травня — 9 червня 2007 р.).
3. Килимник С. *Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні: у 3 кн., 6 т.* Київ: Обереги, 1994. Кн. 2. Т. 3 (Весняний цикл). 528 с.
4. Wróblewski R. *Wierzenia i obyczaje pszczelarzy polskich*. Nowy Sącz, 1997. 147 s.
5. Цивьян Т.В. Защита от дурного глаза : пример из албанской традиции. *Исследования в области балтославянской духовной культуры: заговор*. Москва: Наука, 1993. С. 164—169.
6. Frankowski E. *Zabiegi magiczne przy rożyczeniu, kurnie i sprzedaży u ludu polskiego*. Lwów, 1925. 64 s.
7. Маковей О. Звичаї, обряди і повір'я святочні в місті Яворові. *Правда*. Львів, 1895. Т. 24. Вип. 72. С. 50—55.
8. Байбури А.К. *Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*. СПб.: Наука, 1993. 238 с.
9. Байбури А.К. *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*. Ленинград: Наука, 1983. 192 с.
10. Костик О. *Торки. Село з-над Сяну*. Перемишль, 2003. 155 с.
11. Лозовський М. *Село Лази. Збірник історичних, археологічних, етнографічних нарисів та спогадів про українське село Лази на Ярославщині в Західній Україні*. Торонто; Нью-Йорк; Париж; Сідней, 1988. 192 с.
12. Береза Я. Різдвяні образки (із Ворожева-Поланок, городецького повіту). *Життя і Знання*. Львів, 1939. Ч. 1. С. 2—4.
13. Килимник С. *Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні*. Київ: Обереги, 1994. Кн. 1.
14. Коваль-Фучило І. До проблеми : гріх і кара в українській народній традиції (на матеріалах фольклорних текстів, записаних у с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської області). *Діалектологічні студії. 2. Мова і культура*. Львів, 2003. С. 201—222.
15. Хомчак Л. Матеріали до етнолінгвістичного словника родинної обрядовості Надсяння: родильний обряд. *Діалектологічні студії. 8. Говори південно-західного наріччя*. Львів, 2009. С. 199—237.
16. Нудьга Г. «De Russorum, Moscovitarum et Tartarorum»... *Жовтень*. Львів, 1976. № 10. С. 145—152.
17. Laguna S. *Obrzędy ludowe. Medycyna podaniowa. Choroby zwierząt. Wrózby. Відділ рукописів ЛННБУ ім. В. Стефаника*. Ф. 5. Оп. 1. Спр. 4435. 668 с.
18. Лозинський Й. *Українське весілля*. Київ: Наукова думка, 1992. 174 с.
19. Береза Я. Похоронні звичаї в околицях Львова. *Життя і Знання*. Львів, 1933. Ч. 11. С. 307—308.
20. Мусянович А. Похоронні звичаї й обряди в селі Віжомля, Яворівського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 31/32. С. 379—384.
21. Kolberg O. *Przemyskie. Obraz etnograficzny*. Kraków, 1891. 243 s.
22. Топоров В. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы). *Исследования в области балтославянской духовной культуры: заговор*. Москва 1993. С. 3—106.
23. Петров В. Заговоры. *Из истории русской фольклористики*. Ленинград: Наука, 1963. С. 77—142.
24. Усачева В.В. Вокативные формулы народного врачевания у славян. *Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал*. Москва: Наука, 1994. С. 222—240.

REFERENCES

- Movna, U. (2017). *Beekeeping: Ukrainian ritual context*. Lviv [in Ukrainian].
- Movna, U. The field materials of the traditional beekeeping, written on Javoriv Region (2007, 30 May — 9 June). In *The Archive of IN NANU*. F. 1. Op. 2. Spr. 559 [in Ukrainian].
- Kylymnyk, S. (1994). *Ukrainian year in folk customs in historical light: in 3 b., 6 v.* (Book 2, vol. 3). Kyiv: Oberegy [in Ukrainian].
- Wrublewski, R. (1997). *Beliefs and customs of Polish beekeepers*. Nowy Sacz [in Polish].
- Civian, T.V. (1993). Protecting against evil eye: example in Albania tradition. In *Researches in field of Baltic and Slavonic Spiritual Culture: incantation* (pp. 164—169). Moscow: Science [in Russian].
- Frankovski, E. (1925). *Magic means in loan, buying and sale in Polish people*. Lviv [in Polish].
- Makovey, O. (1895). Holiday customs, rituals and beliefs in Javoriv. *Pravda* (Vol. 24, pp. 50—55) [in Ukrainian].
- Bajburin, A.K. (1993). *Ritual in traditional culture. The structural-semantically analysis of Eastern Slavonic rituals*. SPB.: Science [in Russian].
- Bajburin, A.K. (1983). *Housing in rituals and notions of Eastern Slavic*. Leningrad: Science [in Russian].
- Kostyk, O. (2003). *Torky. The village on San*. Peremyshl [in Ukrainian].
- Lozovsky, M. (1988). *The village Lazy. Collection of historical, archeological, ethnographical drawing and memories about Ukrainian village Lazy in Western Ukraine*. Toronto; New York; Paris; Sidney [in Ukrainian].
- Bereza, J. (1939). The Christmas notes (in Vorochev-Polanki, Horodok Region). *Zhytia i Znanja*, 1, 2—4 [in Ukrainian].
- Kylymnyk, S. (1994). *Ukrainian year in folk customs in historical light: in 3 b., 6 v.* (Book 1). Kyiv: Oberegy [in Ukrainian].

- Koval-Fuchylo, I. (2003). On problem: sin and penalty in Ukrainian folk tradition (on materials from folklore texts, written in village Mali Mokryany Mostyska Region Lviv Province. *Dialectological studies*, 2, 201—222 [in Ukrainian].
- Chomchak, L. (2009). Materials to ethnolinguistical vocabulary of family ritualism of Nadsiania: birth ritual. *Dialectological studies*, 8, 199—237 [in Ukrainian].
- Nudga, G. (1976). «De Russorum, Moscovitarum et Tartarorum»... *Zhovten*, 10, 145—152 [in Ukrainian].
- Laguna, S. Folk rituals. Folk medicine. Illness of animals. Fortune tellers. In *VR LNNBU im. V. Stefanyka*. F. 5. Op. 1. Spr. 4435.
- Lozinski, J. (1992). *Ukrainian wedding*. Kyiv: Scientific Opinion [in Ukrainian].
- Bereza, J. (1933). The Funeral customs on Lviv environs. *Zhytia i Znanja*, 11, 307—308 [in Ukrainian].
- Муцайнович, А. (1912). *The Funeral customs and rituals in village Vighomlia Javoriv Region. Ethnographical collection* (Vol. 31/32, pp. 379—384). Lviv [in Ukrainian].
- Kolberg, O. (1891). *Przemyskie. Ethnographic picture*. Krakow [in Polish].
- Топоров, В. (1993). About Indo-European incantation tradition (selected chapters). In *Researches in field of Baltic and Slavonic Spiritual Culture: incantation* (pp. 3—106). Moscow: Science [in Russian].
- Петров, В. (1963). The incantations. In *With history of Russian Folkloristic* (pp. 77—142). Leningrad: Science [in Russian].
- Усачова, В.В. (1994). The vocative formulas of folk medicine in Slavic. *Slavonic and Balcan folklore. Beliefs. Text. Ritual* (pp. 222—240). Moscow: Science [in Russian].