



УДК 930.2:398.341-035.3(477.83+477.85/.87=161.2)
DOI <https://doi.org/10.15407/nz2021.02.314>

РИТУАЛІЗОВАНЕ ВИКОРИСТАННЯ ДЕЯКИХ ПРЕДМЕТІВ ВНУТРІШНЬОГО ЗАПОВНЕННЯ ЖИТЛА, ВИГОТОВЛЕНИХ ІЗ ДЕРЕВА, У ТРАДИЦІЙНІЙ ОБРЯДОВІСТІ УКРАЇНЦІВ КАРПАТ

Тетяна ГОЦІЦЬКА

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8596-8974>,
кандидатка історичних наук, наукова співробітниця,
Інститут народознавства НАН України,
відділ історичної етнології,
проспект Свободи, 15, 79000, Львів, Україна,
e-mail: hoshchitska.tetiana@gmail.com

Мета статті — висвітлити різноманітні вірування та уявлення, пов'язані з предметами внутрішнього заповнення житла, виготовленими із дерева. Відповідно *об'єктом* дослідження є комплекс традиційної обрядовості українців Карпат, а *предметом* — побутові предмети, виготовлені із дерева, які зчаста набувають й символічних функцій, певного сакрального значення та виступають атрибутом традиційної обрядовості. *Наукова новизна*: Вперше комплексно проаналізовано різноманітні вірування та уявлення, пов'язані із побутовими предметами, виготовленими із дерева, та специфіку їх побутування у традиційній обрядовій культурі українських горян.

Обґрунтовано, що важливе семантичне значення мали (задіявані насамперед у сімейній, рідше — у календарній обрядовості) колиска, пікна діжа та лопата. Так, колиска в ареалі Українських Карпат символічно сприймалася як перше житло людини, а відповідно — несла важливе семантичне навантаження. Це бачимо на прикладі багатьох вірувань, навіть таких рідкісних, як уявлення про потребу підбору «доброго» (у ритуальному сенсі — «чистого») дерева для неї, та те, що її має виготовляти тільки «знаюча» людина. Також певну роль у ритуалах відігравали й традиційні атрибути хлібопечення — пікна діжа та ночви.

Основними *методами*, які були використані у дослідженні, — це структурно-функціональний та порівняльний, також залучені інші методи етнологічної науки.

Ключові слова: традиційна обрядовість, Українські Карпати, вірування пов'язані із житлом, дерев'яні меблі, колиска.

Tetiana HOSHCHITSKA

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8596-8974>

Candidate of Historical Sciences,

Doctor of Philosophy, researcher fellow of department

of Historical Ethnology of the Institute of Ethnology

The National Academy of Sciences of Ukraine,

15, Svobody Avenue, 79000, Lviv, Ukraine,

e-mail: hoshchitska.tetiana@gmail.com

RITUALIZED USE OF SOME ITEMS OF INTERIOR FILLING OF HOUSING MADE OF WOOD, IN THE TRADITIONAL RITUALS OF UKRAINIANS OF THE CARPATHIANS

Introduction: Due to the significant involvement of wooden objects, along with various alloforms of ritual wood as important attributes in the traditional ritual culture of mountaineers, the important symbolic meaning, which in the traditional consciousness acquired some interior items made of wood. In the *proposed exploration*, the author aims to highlight the various beliefs and ideas associated with the objects of its internal filling made of wood.

Accordingly, *the object* of research is a complex of traditional rituals of the Ukrainians of the Carpathians, and the *subject* — household items made of wood, which often acquire symbolic functions, a certain sacred meaning and act as its attribute.

The main *methods* used by the author are structural-functional and comparative, other methods of ethnological science are also involved.

Scientific novelty: For the first time, various beliefs and ideas related to household items made of wood were comprehensively analyzed, and the specifics of their existence in the traditional ritual culture of Ukrainian mountaineers were analyzed. The place of the objects of internal filling of the dwelling, which were made of wood, was occupied in the traditional consciousness of Ukrainian mountaineers.

Results. It was found that Ukrainian mountaineers were accompanied in their daily lives by many wooden objects, which, in addition to purely utilitarian functions, were used as attributes in rituals, while acquiring a certain sacred status.

Conclusion: The fact that a chest, a cradle, a beautiful bowl and a shovel (involved primarily in family rituals, less often in calendar ceremonies) were of substantial semantic significance, was substantiated. Thus, the cradle in the area of the Ukrainian Carpathians, as everywhere in Slavonic, was symbolically perceived as the first human dwelling, and accordingly — carried an important semantic load. We see this in the example of many beliefs, even such rare ones as the idea of the need to select a «good» tree for it, and the fact that it must be made by a «knowledgeable» person. The chest also played a role in the rituals, and the attributes of baking were a beautiful bowl and a night.

Keywords: traditional rituals, Ukrainian Carpathians, beliefs related to housing, wooden furniture, cradle.

Вступ. Населення Українських Карпат, як і вся слов'янська людність загалом, за влучним висловом Казимежа Мошинського, до другої половини ХХ ст. затрималася у «дерев'яному віці». Дерево буквально наповнювало середовище проживання слов'янина: як зовнішнє (через значну залісненість території), так і внутрішнє, домашнє (насамперед як доступний та оптимальний у цих природно-географічних умовах будівельний матеріал). З дерева також виготовляли велику кількість предметів домашнього вжитку, різноманітних знарядь праці, що було певною мірою предметом гордості наших горян. Іван Франко, описуючи побутовий уклад життя на Бойківщині, зазначив: «Дерево завжди є панівним матеріалом, з якого тут роблять усе» [1, с. 93]. Нашу увагу, проте, привернув дещо інший аспект побутування різноманітних дерев'яних предметів домашнього вжитку, а саме те, що чимало з них, окрім побуту, були задіяні й у традиційній обрядовості як значимі її атрибути, та набули важливого символічного значення у традиційному світогляді. Тому ми вважали за доцільне розглянути ближче різноманітні вірування та уявлення, заборони та прикмети, пов'язані з ними, що побутували у традиційній культурі українських горян.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Питання ритуального використання слов'янами різноманітних дерев'яних предметів внутрішнього заповнення житла доволі детально розглянув свого часу Андрій Топорков у статті: «Домашня утварь в поверьях и обрядах Полесья» [2]. Вчений на основі значного фактичного матеріалу окреслив проблематику та основні напрямки дослідження, виявив особливості та основні мотиви функціонування різноманітних предметів домашнього вжитку у ритуальній сфері (у тому числі і виготовлених із дерева). Відомий дослідник Віктор Давидюк теж приділив увагу цьому питанню у розвідці «Як ще не було з початку світа...» (світотворчі мотиви в житловому просторі українців Карпат і Полісся)» [3]. Проте він зосередив свою увагу, здебільшого, на зовнішньому оздобленні житла, зокрема на пластичному вирішенні вікон давніх хат, у яких вбачав ілюстрацію давніх космогонічних уявлень. Питання символіки бондарських виробів торкалася Стефанія Гвоздевич [4]. Комплексного розгляду питання ритуалізованого використання різноманітних предметів виго-



Іл. 1. Колиска з різьбленими обереговими символами. Гуцульщина (Експозиція МЕХП)



Іл. 2. Колиска з різьбленими обереговими символами. Гуцульщина (Експозиція МЕХП)

товлених із дерева, висвітлення різноманітних вірувань, уявлень та забобонів, пов'язаних із ними, поки що не отримало.

Основними методами, які були використані у дослідженні, — це структурно-функціональний та порівняльний, також залучені інші методи етнологічної науки.

Основна частина. Розпочнемо наш огляд із надзвичайно важливого, зокрема й у ритуальному сенсі, предмету традиційного вмеблювання — з **колиски**. Найдавніші колиски були плетені, нагадували кошик. З плином часу їх замінила рама, на яку натягували полотняний мішок, у який клали дитину, або ж дерев'яна коробка, що її підвішували до сте-



Іл. 3. Колиска «на копицьях». Надсяння (ПМА, 2004)

лі (Бойківщина). Колиски столярної роботи набули загального поширення у ХІХ ст. (іл. 1, 2, 3). На думку Хведора Вовка, «Ця мебля на Україні ніколи не буває стояча, на ніжках, або на дугових підставках, а лише висяча». Таке твердження є слухним, але воно не стосується західної України, та Карпат, де колиска-ліжечко на дугах («ронглях») розповсюдилася ще з кінця ХІХ ст., хоча водночас тут побутували і висячі колиски.

В обрядовому сенсі колиска сприймалася як перше земне житло людини, об'єкт і локус магічних оберегів, направлених на захист життя та здоров'я дитини. У своєму символічному значенні у традиційній свідомості вона співвідносилася із материнською утробою, домом та домовиною [5, с. 559]. Це, зокрема, знайшло своє відображення у бойківській загадці: «У лісі росло, на поді — схло, увійшло до хати, носило тіло й душу» [6, с. 592]. Вік людини теж рахували — «від колиски» [7, с. 284], «від колиски до гробової дошки» [8, с. 461]. На Гуцульщині було зафіксовано, що: «...колиска має бути саморобна. І з такого дерева, яке росте там, де менше ходить людей. І щоб той ліс належав гарному господареві. У гуцулів і колиска, і коритце, в якому купали дитину, обов'язково дідусь робив. Якщо він не вмів робити, робили спеціальні люди, які добре живуть, яким все ведеться» [9, арк. 59]. Власне це викликає виразні аналогії зі будівництвом хати, підбором «доброго» дерева та «доброго» майстра для неї. На ритуальну важливість цього предмету вмеблювання вказує й карпатське вірування, згідно з яким «дитина пупок повинна сама розв'язати... ба-

жано у тій хаті, де колиска стояла» [9, арк. 61]. Цікаво, що в Українських Карпатах побутувало навіть вірування в те, що коли взяти долото, обійти з ним тричі довкола колиски малої дитини, потім заткнути його в ногах дитині, то до хати прибіжить відьма [10, с. 226], що теж опосередковано вказує на важливе символічне значення цього предмету вмеблювання житла.

Відповідно, з огляду на такий високий сакральний статус, із колискою була пов'язана низка уявлень та заборон. Наприклад, поширеною як у слов'ян, так, відповідно, і в Карпатах, була заборона виготовляти колиску до народження дитини. Також не можна було колисати її порожньою [5, с. 563]: «Не колиши порожнов колисков, бо дитина не буде спати» [8, с. 460]; «Хто порожню колиску колише, той у ній дідька колише» [8, с. 461]; «...Порожню колиску не можна колисати, кажуть, дитину буде голова боліти...» [11, арк. 5]; від цього в майбутньому дитина може померти [12, с. 116]. Також «казали, як береш дитину з колиски, то треба було покласти в ту колиску якусь куклу чи полінце, би не була порожня колиска» [13, с. 90]. Тобто тут, бачимо, відобразилося традиційне протиставлення «пустийповний». Подібно горяни, наприклад, не залишали порожньою піч після виймання з неї хліба, а клали туди принаймні одне поліно.

Цікаво, що у південнослов'янських етносів побутував звичай класти в колиску спочатку курку, півня, kota, а вже потім немовля. Робили це, щоб саме тварина, а не дитина стала жертвою можливих зловорожих проявів демонічних сил [14, с. 105].

Це також виразно перегукується із входинами у житло, коли першим до хати запускали саме тварин, і тільки за ними заходили люди.

Були й певні ритуальні вимоги до породи дерева, з якої її виготовляли. Так, згідно з польовими матеріалами Р. Радовича, зібраними на Покутті, вважалося, що для дівчинки колиску потрібно виготовляти з липового дерева, а для хлопчика — із дуба. У досліджуваному ареалі побутували загалом доволі рідкісні легенди етіологічного характеру про походження конкретних родів від певного дерева (наприклад, Кедринці — від кедра) [15, с. 70—71]. Так само у казках теж зустрічається сюжет про те, як у бездітного подружжя ожив хлопчик, витесаний із явора [16, с. 151]. Привертає увагу, що в обидвох сюже-

тах, напевно не випадково, фігурує також колиска, яку батько витесував із того ж дерева, із якого по-стала його незвичайна дитина.

Зрозуміло, що в такий значимий предмет домашнього вжитку вкладали різноманітні обереги. Найперше хочемо згадати, що з апотропейною метою на спинці колиски часто різьбили хрест, шестипелюсткові розети, різноманітні написи (Гуцульщина) [17, с. 344]. Про ці оздоблення знаходимо, зокрема, згадки й у колискових піснях: «Колісочка й мальована/ Біжит дорогою,/ А в ній лежить дитинучка/ Д'сонцю головою» [11, арк. 57]. Також функцію апотропею виконували різноманітні металеві предмети, адже, згідно з народними уявленнями, вони мали позаземне, космічне походження та були наділені надприродною здатністю сакралізувати реальність, організувати культурний простір людини. Так, горяни у щілини між дошками колиски зчаста застромлювали залізні голки [18, с. 12]. На Закарпатті у колиску інколи клали ніж та вилку, для того, щоб дитину не підмила відьма [19, с. 75]. З цією ж метою використовували звичайний (або й освячений разом із паскою на Великдень) ніж, ножиці, молоток чи сокиру. Ці предмети у період від народження і до хрещення дитини (а інколи й довше), клали під колиску або безпосередньо у неї, під постіль. Використання залізних предметів, наприклад ножа, вмотивоване ще й тим, що, згідно з віруваннями, залізні предмети перекривають дорогу небезпеці, а гострий предмет ще й символічно «пришпилює» її носія до одного місця. Відповідно до подушки немовляти горяни зчаста чіпляли шпильку чи застромлювали голку [16, с. 87].

Часто у колиску як оберіг клали свячене зілля («...свечених квітів. Різне свячене, аби до дитини нічого не доступало...» [11, арк. 9]; «... якщо не хоче спати, тепер є діти такі, що кажуть, що в неї сон забрали, то сплюхи — зілля таке під подушку клали» [11, арк. 63]). З метою вберегти дитину від нечистої сили інколи «часник дають в колиску, в колиску кинут, би воно сі колисало. Означало то, що аби яка біда до дитини не [вчепилася], аби щезла від дитини...» [11, арк. 15]. Використання часнику як оберега побутувало у всіх слов'янських етносів і застосовувалося загалом для охорони осіб, що перебували у «перехідному» стані (новонароджених, молодят) [19, с. 146]. На Східній Бойківщині «в люльку (колиску. — Прим. авт.) клали аркушу з

церкви. А також того хлібця з церкви — проскурку» [20, с. 24].

Говорячи про обереги, що їх вкладали у колиску, варто згадати й про локальний звичай, зафіксований на Богородчанщині (бойківсько-гуцульське пограниччя) [21, с. 124]. Там, несучи дитину до церкви хрестити, робили для неї так звану «косицю» із квітів, або ж колосків жита, — замотували туди шматочок хліба та прикрашали червоною волічкою («таку «косичку» зробити: з васильку, три зубчики часничку ярого, червоноволітков обмотає» [11, арк. 3], «Косичка — то трошка якоїсь квіточки, василька, аби віддалася чи дівка чи хлопець, жито на щасте, кусок хліба, крайчик, щоб дитина долю мала. І ленточков обмотували, якщо дівочка, то червоноволітков хлопчик — біловолітков або голубеньков» [11, арк. 14]; «Дає сі васильок, кусочок, крайчик хліба і квіточку таку кладе-сі, аби дитина мала пару: хлопець женився, а дівчина віддалася. Хліба, аби мало все життє хліб» [11, арк. 20]; «Васильок, мірточки троха, шпарагусу, такі файненькі зо дві косички. Три переважно такі косички (квіточки. — Прим. Н. Б.). Як дівочка, то рожевеньку, як хлопчик, то синеньку. Дають і хліб, і цукру» [11, арк. 67]). Ця «квітка» супроводжувала маля до церкви, а надалі — її здебільшого клали у колиску («І так ту косичку зашивали дитині до крижми, а потім клали під голову, щоб дитина спала» [11, арк. 11]; «Клалосі в колиску, в люльку, там, де дитина спала, так воно мало там і потеревити сі» [11, арк. 27]).

Сенс цього звичаю респонденти пояснювали наступним чином: «аби дитинку люди за людину мали, аби дитинка була розумна» [11, арк. 17]; «щоб дитина спала»» [11, арк. 11]. На нашу думку, тут йдеться про ще одну алоформу обрядового дерева, яке, як атрибут, традиційно супроводжувало людину у кульмінаційні моменти її життя, а також сигналізувало про «появу» померлих предків у ритуалі, чи навіть виступало їх втіленням. У цьому випадку знакомим є перебування надалі цього атрибуту саме у колисці. Подібним чином як «квітка», знята з крокв, чи весільне деревце надалі часто зберігалися саме на горищі хати (згідно з уявленнями, вже «перехідної зони», та, все ж, частини домашнього простору). У цьому звичаї бачимо ще одне осмислення колиски як першого «дому».

Образ колиски знайшов своє відображення також у фольклорній спадщині горян, зокрема у колискових

піснях. Зміст багатьох колискових побудований навколо образу дитини, її щоденних потреб, і розгортається то як розповідь, то як звернення до немовляти. Зазначимо, що колискові пісні Українських Карпат, у порівнянні з іншими регіонами України, відрізняються стриманістю барв, та небагатослівністю.

Як у щоденному житті, так, відповідно, у колисанках, важливим атрибутом дитячого життя виступала колиска — «з жовтого явора», «з орішка», «з крученого деревця», «із дуба». Часом, компенсуючи відсутність достатку у реальному житті, народна уява не скупилася ідеалізуючи все, що оточує дитину. Відповідно, у текстах бачимо «колисочку мальовану», зі срібними вервечками, «срібними колокольцями, золотими бильцями», «наспіпочку шовкову», «подушечку пухову», «шовкові пелюшки» і тощо [22, с. 121]:

*«Ой спи, дитя, в колисоньці,
Як горошок в билиноньці!
Буде вітер повівати
Та й горошком колисати;
Як горошок затиркоче,
Тоді Ганя спати схоче...»* [23, с. 49].

*«...Поломала сі, Поломала сі, колисонька новая,
Та й забила сі, Та й забила сі, дитинонька малая.
Колисоньку новую за рік за два збудую
А дитиноньки маленької за рочок не вигодую...»*
[24, с. 125].

Окрім того, деякі дослідники схильні виділяти ще одну важливу функцію колискових пісень — оберегову (апотропеїчну), яка проявляється у поєднанні з основним призначенням колискової пісні — заспокоювати та присипляти [19, с. 253]. У подібних зразках бачимо, що сон часто кличуть саме «в колисоньку»:

*«... Прийди, сонку, в колисоньку,
Приспи мою дитиноньку.
Щоби спало — не плакало,
Щоби росло — не боліло.
Головонька і все тіло,
Щоби личко не змарніло...»* [24, с. 137].

У колисанках із Бойківщини часто повторюється сюжет про те, що мати пішла працювати (жати жито, перевертати сіно, «за ріку»), і повісила колиску із дитиною на дерево (часто плодове), щоб її вітер колисав, «дрібний дощик личко вмивав» і т. д. [6, с. 338—346; 24, с. 137, 138]. Тобто дерево у цьому

випадку виступає прихистком, опорою, під захистом якого мати залишає колиску:

*«... Повішу й колисочку
На вербу, на вербу.
Буде Господь колисати,
Заки я сі верну...»* [11, арк. 57];

*«... Я повішу колисочку в лісі на дубочку,
Буде вітер колисати мою дітиночку...»*
[6, с. 341];

*«... Ой повішу колисочку
На грушу, на грушу,
Бо я тебе, дітиночко,
Колисати мушу...»* [11, арк. 11].

Подібним чином образ дерева по трактований і в карпатських зимових величальних піснях-колядках, де також фігурує колиска, підвішена до першодерева (світового дерева): «на яворі колисонька / в колисоньці Божа Дітинонька»; «на яворі златі ретязі, / на ретязях златий бельчовчик, / я якому сам малий господар», «на яворах скобочка, / на скобочці колисанойка з милим Господом» (Лемківщина) [25, с. 167]:

*«Меже горами два яворове.
Люляй же, гей люляй, люляй,
Білоє дитя, люляй же.
А в тих яворах з кедри кольська,
А в тій кольські білоє дитя...»* [6, с. 61].

*«В чистому полі винная грушка...
А на тій грушці росте галузка.
На ті галузці висить колиска.
У ті колисці білоє дитя.
При тім дитятку три ангелове...»*
(Бойківщина) [6, с. 62].

Також певною мірою в обрядовості карпатського ареалу був залучений і один із найдревніших предметів умеблювання — **лава**. Зокрема образ «тисової» [26, с. 40] чи «калинової» лави часто фігурував у колядкових текстах горян, коли йшлося про підкреслення урочистості гостини («...Ще краще посідали / На калиновій лаві, / За тисовії столи, / За обруси хрещатії, / За хліби пшеничні...») [27, с. 71]. Цю ж метафору у традиційних колядках використовували і на рівнинних теренах України («А в сього пана скамья заслана...» [28, с. 68]). Цікаво, що під час «входчин» на Бойківщині інколи першими до хати заносили стіл та лаву (с. Сенечів Долин-

ського р-ну Івано-Франківської обл. [29, с. 348]). Також під час весільних церемоній на тій же Бойківщині староста перед тим, як виряджати молодих до церкви, садив усю рідню на довгу лаву і покривав їм коліна сувоєм полотна, клав кожному на коліна хліб і просив благословення для молодих [30, с. 558], на прибойківському Підгір'ї родина перед весіллям сідала на лаву, застелену кожухом [31, с. 51] (іл. 4). Привертає увагу, що на Покутті щойно молода заходила до хати, лаву теж вкривали кожухом чи клали на неї подушку, аби вона не сідала на голу [32, с. 587]. Знову ж таки, на лаву, накриту веретою (що під нею стояли: коновка, повна води, ніж, сокира та буханець хліба), на Покутті клали молоду, коли брат розплітав їй косу, а заміжня сестра одягала їй «перемітку» [12, с. 106]. Здебільшого пояснювали, що це має забезпечити заможне життя молодят. Цікаве трактування цього звичаю натомість знаходимо у М. Милорадовича, який писав, що кожух простеляється на лаві для «предків», що приходять до хати [33, с. 184].

Також лаву до певної міри була задіяна у поховальній обрядовості, зокрема на ній мили небіжчика, і на ній же він надалі лежав (головою «до сонця» [34, с. 32], ногами до дверей) доки перебував у хаті. Після того, як його виносили з дому, цю лаву (як і в пізнішому варіанті — стіл) перевертали¹ з метою обдурити смерть, щоб вона не повернулася в дім. Окрім того, щоб не допустити більше смертей в селі, на Гуцульщині у лаву, на якій лежав покійник, забивали цвях із словами: «Забиваю тя ту, абись стояв за всі голови, доки ти ту, аби нікому за нас крещених — не шкодило» [35, с. 15]. На Буковині, коли вже небіжчика винесли з хати, його жінка сідала на лаву, що на ній він перед тим лежав, при столі, і хтось із родини подавав їй хліб зі словами: «Сідай, небого тут (коло стола), та най те си хліб держит» [36, с. 313]. На бойківсько-підгірянському пограниччі на таку лаву теж клали буханку хліба, щоб добро не виводилося з хати [37, с. 436]. Аналогічно чинили і на Гуцульщині, щоправда на лаву з хлібом сідала не вдова, а найстарший член родини. Цікаво, що цю хлібину він потім жертвував на церкву «за свою душу».

¹ Цікаво, що у західній Галичині вдавалися до аналогічних дій, щоб хлопця з цього дому не взяли у рекрути: стіл перевертали та застромлювали в одну із його ніжок ніж [19, с. 127].



Іл. 4. О. Кульчицька. Одягають вінок, 1940 [91, с. 24]

Робили це «...на то, щоби туду вже бирше ни мала права смерть зайти» [38, с. 185].

Подібний звичай побутував і на Харківщині, де (коли вже винесли небіжчика) вся родина швидко сідала на лаву, на якій він щойно лежав. Робили це для того, щоб ближчим часом не помер хтось із близьких, «щоб гаразд дома сідав, аби не пішов за померлим на цвинтар» [39, с. 180]. На тій же Слобожанщині таку лаву інколи посипали житом для того, «...щоб уже всі живі та здорові були» [40, с. 404]. До цього хочемо згадати, що на прибойківському Підгір'ї навіть побутувало прокляття: «Бодай ем ті на лаві застав!»², у значенні — щоб я застав тебе мертвим, вже на лаві [8, с. 469].

Також лаву була залучена й у деяких ритуальних діях захисного характеру. Так, із захисною метою, а саме — зробити ворога, носія потенційної небезпеки «сліпим», на Гуцульщині на Святий вечір господиня затикала сіном дірки в лавах, примовляючи: «Як я нэ віджу цих дирочук, так абы нэ відидиў воўк мойих овечук» [19, с. 68]. Подібним чином чинили і на Східній Бойківщині: «Колись як я ще мала була, то дірки в лаві (для куделі. — Прим. Р. Дубина) закручували соломов, аби не пліткували люди» [41, с. 135]. Також на Бойківщині вважали, що таким чином закривають пащі вовкам [14, с. 144]. Подібно до цього у селі Голови Верховинського райо-



Іл. 5. Діжа на ніжках. Східна Бойківщина (ПМА, 2010)

ну, перш, ніж всадити паску у піч, господиня ловила курку, просила її хвіст через дірку у лаві, висмикувала у неї із хвоста кілька пір'їн. Це пір'я вона кидала на жар у печі, примовляючи: «Йик я не виджу, де ти падаєш, так аби не видів половик (вид хижих птахів. — Прим. авт.) курку!» [41, с. 68]. Ведучи про це мову, варто згадати й про інший звичай, зафіксований на Гуцульщині. Так, щоб полегшити перебіг пологів, через отвір у лаві, куди вставляли куделю, переливали воду і давали випити її породілі [21, с. 98]. Подібні вірування є загальноукраїнськими, і побутовали не лише в ареалі Українських Карпат, а майже на всій території розселення українців [42, с. 365]. Вони, ймовірно, пов'язані, знову ж таки, із уявленнями про дерево як про своєрідну «дорогу» між світами. Це проявляється у віруваннях в те, що деревина, з якої випав сук, а, можливо, й просвердлена, отримує певні надприродні властивості — через неї можна побачити відьму, перелита через цей отвір вода отримує лікувальні властивості тощо. З цим же, ймовірно, пов'язаний вже раніше згаданий відомий прийом народного лікування, коли, щоб позбутися хвороби, хворому необхідно було пролізти через отвір у дереві. У цьому випадку бачимо, що властивості живого дерева народна традиція перенесла на предмет, виготовлений із нього.

Проте бачимо, що, попри безумовну задіяність лави, цього предмета вмеблювання, в обрядовій сфері горян, він, на нашу думку, не набув такого сакрального статусу, який у народних віруваннях мали, наприклад, колиска та **стіл**. Лише в одному випадку нам відомо про ворожіння, за допомогою вуглинок (кожна із яких означала члена родини, чи певну злакову культуру і згасання їх передбачало майбутній врожай/неврожай якогось злака, чи життя/смерть домочадця), що здійснювалося саме на лаві [43, с. 178]. Проте, найімовірніше, це було пов'язане з тим, що під час різдвяно-новорічних свят на більшій території Українських Карпат стіл був застелений скатертиною, під якою була розстелена солома, відповідно палаючі вуглинки, щоб не спровокувати пожежі, доцільно було розсипати на лаві чи й просто на долівці.

На невисокий сакральний статус лави опосередковано вказує і те, що якщо бракувало дощок для виготовлення домовини, дошки могли віддирати від лави чи з підлоги (Покуття) [44, с. 177], але у жодному випадку не, наприклад, від столу.

Такі предмети умеблювання (інколи доволі давні), як **гряди, жердки, мисник, ліжко** чи «**пріче**» практично не фігурували в обрядових діях. Винятком є вірування, що побутовало на Західній Бойківщині, де принесену після хрещення дитину з метою прилучення до рідного дому клали почергово на стіл, припічок та на гряди [45, с. 336]. Також на Гуцульщині на Святий вечір слідкували, щоб нічого не висіло на кілках, грядах, клинках, «бо від того сідала би літом птаха на городину» [46, с. 105]. Стосовно ліжка, то, як видно із матеріалів, воно взагалі не фігурувало в обрядодіях як ритуально значимий предмет, лише в одному зразку казкової прози знаходимо згадку про те, що «постіль говорила», проте це, ймовірно, було пов'язане із тим, що її виготовили з деревини «дуже красного та дуже високого дерева», що вирросло з тіла невинно убитої людини [47, с. 102].

Наступними предметами, які активно використовували і в щоденному вжитку, і при різноманітних обрядодіях, були **пінна діжа** (або ночви, у районах побутовання прісноподібного хліба) та **дерев'яна лопата** для саджання хліба у піч (іл. 5). На досліджуваній території діжа побутовала не на всій території, здебільшого на Бойківщині (діжею, діжкою,

згідно з матеріалами Ю. Кміта, називали «коритце місити тісто» [48, с. 61]), натомість на Гуцульщині та Лемкіщині для замісу тіста використовували здебільшого ночви.

Пікна діжа в Українських Карпатах зазвичай була циліндричної форми зі вставним дном і накривкою. Привертає увагу, що дерево для діжі вибирали, керуючись певними приписами. Так, її, здебільшого, виготовляли із ритуально «чистих» порід деревини, які, згідно з народними віруваннями, в символічному сенсі мали «позитивне» забарвлення: сосни, смереки, липи, клена, явора, ялиці, дуба, бука [49, с. 51]. Варто згадати, що необхідною умовою швидкого та вдалого вкисання та підростання тіста українці вважали й правильне розташування клепок: їх потрібно було розміщувати (подібно, як і при будівництві хати) аналогічно до напрямку росту дерева. Тут бачимо вираження мотиву подібності, коли все в такій діжі мало рости догори, як і росло дерево, з якого її виготовили [50, с. 56].

Для нашого дослідження важливим є той момент, що завдяки ролі «хлібодавця», пікна діжа в ритуальному сенсі виступала символом достатку, багатства та добробуту. Поряд із піччю, діжа була пов'язана із виготовленням і зберіганням хліба як найбільш сакралізованого продукту харчування. Серед українців були поширені вірування, що саме це начиння і «тримає хату» [51, арк. 17]. Привертає увагу, що на Покутті діжу зберігали за столом-скринєю на лаві, на покуті [52, с. 715—731]. Діжу, як правило, не викидали, навіть коли вона зовсім зносилася, вважали, що її не можна використовувати ні для чого, крім зберігання хліба. Сідати чи ставати на діжу дозволялося лише під час виконання певних обрядових дій, у яких йшлося про дотримання ритуальної чистоти (під час весільного дійства, на пострижинах) [50, с. 62]. Застосування діжі у весільній обрядовості українських горян було, насамперед, зумовлено її продукуючою символікою «хлібодавця» та «росту», та виключно позитивними аксіологічними ознаками. Її використовували на таких етапах весільного дійства, як приготування короваю; обхід молодят навколо діжі; ритуальне саджання нареченої на діжу під час одягання до шлюбу [49, с. 108]; на діжі також відбувався «продаж» коси нареченої і одягання її чепця (прибойківське Підгір'я) [31, с. 67]. Під час похоронних обрядодій на Холмщині та Підляш-

ші, коли небіжчика виносили з хати, родичі торкалися діжі, що стояла на столі, і трималися за неї, доки труна не опинялася на дворі [53, с. 386]. Варто згадати, що у присутності діжі традиційно заборонялося гримати та лягтися. Перше пояснюється тим, що оскільки діжа була бондарською ємністю з точно припасованими дерев'яними обручами; стукаючи, можна було порушити цілісність її конструкції, а це могло б призвести до витікання, марнування тіста [50, с. 64]. Проте, на прибойківському Підгір'ї побутувала прикмета: «Як коновка в хаті лусне або діжьи, то господині вже сі надіє, вже сорочиньита шиє. Нераз діжьи з розчиною лусне, тісто сі всюди порозливає — а баби так сі тішит». Там же вважали, що коли під час пожежі з хати винести два образи і діжу, вогонь вдасться швидко погасити [54, с. 86]. Українські горяни також остерігалися позичати діжу, щоб разом із нею дім не покинув достаток [55, с. 132].

Стосовно ночв, у яких замішували прісноподібний хліб, що побутував на значній території Українських Карпат, то вони, як атрибут, залучались, насамперед, до прийомів народної медицини. Так, при лікуванні деяких дитячих хвороб (наприклад, епілепсії), хвору дитину клали біля порога, повернувши до нього ногами, та накривали зверху ночвами («нецками»). Ця дія символізувала тимчасову ритуальну смерть дитини, її потрапляння в «інший» світ та «повторне народження» вже здоровою. На це вказує, з одного боку, символічне значення порогу як важливого локусу, свого роду кордону — зокрема і між «світами», а з іншого — ночви, ймовірно, прирівнювалися до віка труни, а, можливо, й набували значення «материнської утроби», подібно як устя печі в обряді «перепікання» дитини [56, с. 146]. Цей мотив дуже широко відобразився й у казковій прозі горян, де зчаста натрапляємо на момент перетворення людини на тварину чи птаха, саме після того, як її випадково чи й зумисне накрили ночвами.

Повсюдно хліб саджали у піч та виймали з неї за допомогою спеціальної дерев'яної лопати (іл. 6). Окрім свого суто утилітарного призначення, українські горяни доволі широко задіювали її і в обрядовості. У цій сфері її функції та символіку визначала, насамперед, приналежність до домашнього вогнища та до процесу виготовлення хліба. Відповідно ритуальні дії з лопатою, чи забобони, та заборони,



Іл. 6. Пікна лопата. Центральна Бойківщина (ПІМА, 2008)

з нею пов'язані, часто регламентували, насамперед, вдале завершення приготування хліба. Наприклад, категорично заборонялося переступати через хлібну лопату, натомість слід було перелазити по-під нею. Це, ймовірно, пов'язано з уявленнями, що переступаючи через предмет, його вводять у змінений стан; об'єктові переступання передаються певні якості суб'єкта. Тому остерігалися, щоб лопату не переступив чоловік, тобто особа, яка вже не росте, тому що через це не ріс би й хліб [50, с. 74; 57, с. 13]. Під час всадження в піч обрядового печива, зокрема короваю, із лопатою теж виконували певні дії магiчного характеру, що мали забезпечити вдале його випікання: наприклад, із нею скакали й танцювали самі коровайниці, а іноді й присутні на коровайному обряді хлопці [50, с. 74]. Подібним же чином у бойківському селі Волосатий, коли паску посалили у піч, лопатою торкалися до голів всіх членів сім'ї: «Оби бив такий тучний щьо писки» [58, с. 7].

Проте пікну лопату задіювали і в іншому контексті, а саме — наділяли здатністю відганяти небезпеку, зокрема дощові хмари та припиняти град чи дощ. При цьому горяни її виносили надвір [51, арк. 27] (чи й викидали на дах хати) разом із коцюбою (найчастіше їх при цьому клали навхрест), інколи до них додавали й інші залізні предмети (зокрема на Бойківщині — сокиру, серп, кочергу) [49, с. 105]: «Як тьме град падати, то люди кидають коцюбу і лопату з хати навхресте, і шкаралуше з гусічого яйця — то кажуть, град зараз перейде, або сі відверне» [51, арк. 27]. Також грозову хмару «хрестили» лопатою. У цьому ж контексті цікавою є інформація, зафіксована В. Шухевичем. Дослідник писав, що посадивши паску в піч, господиня закриває її кришкою, а потім: «бере ... лопату в руки і то робить хрести, то соває нею вверх печи, по стелі, столу, вікнах, полицях, промовляючи: «Ти — нетленна божко (божок посту. — Прим. В. Шухевича), іди собі на двір, —

я хочу свїята сама сопроводжъти без тебе, а ти меш сі, дивити, хто на дворі у ме у ночі їсти або воду пити»... В кінці торкає лопатою три рази у двері, а як ті отворяться кличе: «Вон, божка, з хати». Лопату уже не кладе коло печи, але у кут у хоромах, де вона стоїть через дві неділі...» [59, с. 235]. На Слобожанщині після того, як паски були посаджені у піч, лопатою махали у всі кути хати і казали замовляння, що мало вигнати з хати тарганів та блощиць [60, с. 204].

Хлібну лопату використовували й у народній медицині, зокрема — в обряді «перепікання дитини», який у східнослов'янському ареалі виконували здебільшого для лікування сухот або рахіту. При цьому дитину на лопаті всаджували у ще гарячу після випікання хліба піч, що, за народними уявленнями, символізувало «друге народження» хворого [50, с. 74]. Також у росіян, побутовав звичай «перепікати» у печі, на лопаті недоношених дітей, щоб вони швидше росли та розвивалися [14, с. 107].

Висновки. Таким чином, бачимо, що українських горян у щоденному побуті супроводжувало чимало дерев'яних предметів, які, окрім суто утилітарних функцій, використовувалися в обрядовості як її атрибути, інколи набуваючи певного сакрального статусу. Так, важливе семантичне значення мали (задіювані, насамперед, у сімейній, рідше — у календарній обрядовості) колиска, пікна діжа та лопата. Колиска в ареалі Українських Карпат, як і повсюдно на слов'янщині, символічно сприймалася як перше житло людини, а, відповідно, — несла важливе семантичне навантаження. Це бачимо на прикладі багатьох вірувань, навіть таких рідкісних, як уявлення про потребу підбору «доброго» дерева для неї, та те, що її має виготовляти «знаюча» людина. Також певну роль у ритуалах відігравали й традиційні атрибути хлібопечення — пікна діжа та ночви. Також у обрядовій практиці певною мірою задіювали лаву, але якогось сакрального статусу вона не отримала. Натомість ритуальних дій, у яких би, як атрибути цих дій, фігурували гряди, мисник, ліжко, зовсім або майже не зафіксовано.

1. Франко І. Етнографічна експедиція на Бойківщину. *Франко І. Твори: у 50-т..* Київ: Наукова думка, 1982. Т. 36 С. 68—99.
2. Топорков А.Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья. *Этнокультурные традиции русского сель-*

- ского населення XIX—XX вв.: сб. ст. Москва, 1990. Вып. 2. С. 66—118.
3. Давидюк В. «Як ще не було з початку світа...» (світо-творчі мотиви в житловому просторі українців карпат і Полісся)». *Народознавчі зошити*. 2009. № 1—2. С. 110—114.
 4. Гвоздевич С. Дещо про символіку бондарних виробів. *Артанія*. 1999. № 5. С. 44—45.
 5. Толстая С.М. Колыбель. *Славянские древности: этнолингвистический словарь*: в 5 т. Под ред. Н.И.Толстого. Москва: Международные отношения, 1995. Т. 2 (Д—К). С. 559—562.
 6. Сокіл В. *Фольклорні матеріали з отчого краю*. Львів, 1998. 613 с.
 7. Франко І. Галицько-руські народні приповідки. Зібрав, упорядкував і пояснив І. Франко. *Етнографічний збірник*. Львів, 1907. Т. 23 (Діти — Кпити). 300 с.
 8. Франко І. Галицько-руські народні приповідки. Зібрав, упорядкував і пояснив І. Франко. *Етнографічний збірник*. Львів, 1910. Т. 28 (Рабунок — Ячміль). 541 с.
 9. *Архів ІН НАНУ*. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 533 (Горошко Л.М. Календарні та родинні звичаї та обряди, в селах Сколівського, Турківського р-нів, Львівської обл. та Верховинського р-ну, Івано-Франківської обл., Вишницького та Путильського р-нів Чернівецької обл., Рахівського та Великоберезнянського р-нів Закарпатської обл. (Польові матеріали 2005 р.). 183 арк.
 10. Гнатюк В. *Нарис української міфології*. Львів: Ін-тут народознавства НАН України, 2000. 263 с.
 11. *Архів ЛНУ*. Ф. 119. Оп. 17. 244-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «РОДИЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ», зафіксовані студенткою третього курсу Бойко Надією Михайлівною 11—24 липня 2008 р. у Богородчанському районі Івано-Франківської області). 67 арк.
 12. Schnajder J. *Lud Peczeniżyński*. *Lud*. 1907. Т. XIII. S. 21—33.
 13. Ганус Д.М. *Дитина в системі народних вірувань та обрядів населення українсько-польського пограниччя*. Дисертація на здобуття ступеня кандидата історичних наук. Рукопис (зберігається у науковій бібліотеці ІМФЕ ім. Рильського, м. Київ). Київ, 2015. 236 с.
 14. Войтович Н. *Народна демонологія Бойківщини: монографія*. Львів: СПОЛОМ, 2015. 228 с.
 15. Вінценз С. *На високій полонині*. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2011. 640 с.
 16. *Дідо-всевідо*. *Закарпатські народні казки*. Упор. та зап. П. Лінтура. Ужгород: Карпати, 1969. 240 с.
 17. Станкевич М. *Українське художнє дерево XVI—XX ст.* Львів: Інститут народознавства НАН України, 2002. 479 с.
 18. Кайндль Р.Ф. *Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази*. Чернівці: молодий буковинець, 2000. 208 с.
 19. Левкиевская Е.Е. *Славянский оберег. Семантика и структура*. Москва: Индрик, 2002. 336 с.
 20. Главацька Л., Дубина Р. Інтер'єр хати Східної Бойківщини. *Відлуння віків*. 2010. № 1 (12). С. 22—25.
 21. Falkowski J. *Zachodnie pogranicze Huculszczyzny: Dolinami Prutu, Bystrzycy Nadwornianskiej, Bystrzycy Solotwinkiej i Łomnicy*. Lwów, 1937. 164 s.: z 1 mapą, 29 rycinami i 9 tablicami.
 22. Довженюк Г. Діти і пісенний фольклор. *Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнографічне дослідження*: у 5 т. Наук. ред. М. Гримич. Київ, 2008. С. 117—136.
 23. *Український дитячий фольклор*. Упорядник В.Г. Бойко. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії, 1962. 247 с.
 24. Дерлиця М. Селянські діти. Етнографічний нарис, написав М. Дерлиця. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Вып. 5. С. 121—140.
 25. Гойсак В. *Мовна картина світу, відображена у народних колядках з Лемківщини*. Горлиці, 2010. 288 с.
 26. Шухевич В. *Гуцульщина. Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів, 1902. Т. V. 300 с.
 27. *Українські народні пісні у записах Володимира Гнатюка*. Упор. М. Яценко. Київ: Музична Україна, 1971. 322 с.
 28. Маркевич Н.А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ, 1991. С. 52—169.
 29. Радович Р. Будівельна обрядовість бойків (за матеріалами східної та середньої частин Бойківщини). *Народознавчі Зошити*. 2020. № 2. С. 330—349. DOI <https://doi.org/10.15407/nz2020.02.330>.
 30. Никорак О. Традиційні тканини у звичаях і обрядах українців. *Вісник Львівського університету. Серія історична*. Львів, 2003. Вып. 38. С. 543—567.
 31. Мисевич О. *Український весільний обряд у Бойківщині*. Львів, 1937. 95 с.
 32. Горошко-Погорецька Л. «Тулися міх до міха, а торба до торби» (передвесільні звичаї на Покутті). *Народознавчі зошити*. 2019. № 3 (147). С. 346—353. DOI <https://doi.org/10.15407/nz2019.03.580>.
 33. Станкевич М. *Українське художнє дерево XVI—XX ст.* Львів: Інститут народознавства НАН України, 2002. 479 с.
 34. Галайчук В. З духовної культури Богородчанщини: звичаї, вірування та повір'я, пов'язані із світоглядними уявленнями про смерть та померлих. *Міфологія та фольклор*. Львів, 2010. № 3—4 (7). С. 27—49.
 35. Зинич М. Похоронні звичаї в селі Жукотин в турчанському повіті. *Літопис Бойківщини*. Самбір, 1935. Рік. 5. Ч. 6. С. 14—18.
 36. Михайлецький О. Похоронні звичаї й обряди в селі Тростяниці, Снятинського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 302—315.
 37. Kolberg O. *Rus Chervona*. Cz. 1. *Kolberg O. Dzieła wszystkie*. Wrocław; Poznań, 1972. Т. 56. 441 s.
 38. Шекерик-Донників П. *Рік у віруваннях гуцулів. Вибрані твори*. Верховина, 2009. 351 с.

39. Красиков М. Віщування смерті (до розуміння української народної танатології). *Народна культура українців: життєвий цикл людини*. Київ: Дуліби, 2015. Т. 5. Старість. Смерть. Культура пошанування небіжчиків. С. 173—206.
40. Куліш П. Похорони списання со словь поселянина, въ харьковской губернії. *Народна культура українців: життєвий цикл людини*. Київ: Дуліби, 2015. Т. 5. Старість. Смерть. Культура пошанування небіжчиків. С. 401—405.
41. Дубина Р. Новорічний цикл свят народного календаря Східної Бойківщини. *Джерела до української етнології: матеріали польових досліджень*. Київ: Задруга, 2011. С. 131—137.
42. Воропай О. Звичаї нашого народу. *Етнографічний нарис*. Київ: Обереги, 1993. 591 с.
43. Здоровега Н.І., Утриско М. Народні звичаї та обряди на Бойківщині. *Літопис Бойківщини*. 1988. № 2/48 (59). С. 48—54.
44. Гузієв Р. *З народної танатології: Карпатознавчі розсліди*. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2007. 352 с.
45. Кузьмів І. Житє-бутє, звичаї и обичаї горського народу. *Зоря: письмо літературно-наукове для рускихъ родинъ*. Львів. 1889. № 20. С. 336—337.
46. Влад М. Стрітенне. *Книжка гуцульських звичаїв і вірувань*. Київ, 1992. 221 с.
47. Таємниця скляної гори. *Закарпатські народні казки зібрані Михайлом Фіцицьким*. Ужгород: Карпати, 1974. 190 с.
48. Кміт Ю. Словник бойківського говору. Ч. V. *Літопис Бойківщини: записки присвячені дослідям історії, культури і побуту бойківського племені*. Самбір, 1936. Ч. 7. Р. VI. С. 61—76.
49. Гвоздевич С. *Традиційне бондарство українців Карпат (кінець XIX — 30-ті роки XX ст.)*. Львів: Сполом, 2012. 130 с.
50. Зюбровський А.В. Народні традиції випікання хліба українців південно-західного історико-етнографічного регіону наприкінці XIX — на початку ХХІ ст.: дисертація на здобуття ступеня кандидата історичних наук (рукопис). 222 с.
51. *Архів ІН НАНУ*. Ф. 1. Оп. 2. Од. збер. 684 (Польові етнографічні матеріали до теми «Хліб в традиційній культурі українців», зафіксовані Зюбровським Андрієм Вікторовичем 27—29 червня 2010 р. у Турківському р-ні Львівської обл.). 73 арк.
52. Радович Р. Інтер'єр покутського житла (друга половина XIX — початок ХХ ст.). *Народознавчі Зошити*. 2019. № 3. С. 715—731. DOI <https://doi.org/10.15407/nz2019.03.715>.
53. Сенчик Я. Похоронні звичаї й обряди в Холмщині й Підлісся. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 384—387.
54. Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю в с. Ходовичах, Стрийського повіту, списав Філярет Колеса. *Етнографічний збірник*. Львів: друкарня наукового товариства імені Шевченка, 1898. Т. V. С. 76—98.
55. Топорков А.Л. Дежа. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*: в 5 т. Под общ. ред. Н.И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1999. Т. II (Д—К). С. 45—49.
56. Ганус Д.М. *Дитина в системі народних вірувань та обрядів населення українсько-польського пограниччя*. Автореф. дисертації на здобуття ступеня кандидата історичних наук. Київ, 2015. 16 с.
57. Плотникова А.А. Переступать. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*: в 5 т. Под общ. ред. Н.И. Толстого. Москва: Международные отношения, 2009. Т. IV (П—С). С. 13—16.
58. Кміт Ю. *Ще про Волосатий. Літопис Бойківщини*. Самбір, 1935. Р. 5. Ч. 6. С. 1—8.
59. Шухевич В. *Гуцульщина*. Верховина, 1999. Т. 4. 350 с.
60. Милорадович В.П. Житє-бытє лубенского крестьянина. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ: Либідь, 1991. С. 170—341.

REFERENCES

- Franko, I. (1982). Ethnographic expedition to Boykivshchyna. In Franko, I. *Works about 50 vol.* (Vol. 36, pp. 68—99). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Toporkov, A.L. (1990). Household utensils in the beliefs and rituals of Polesie. In: *Ethnocultural traditions of the Russian rural population of the XIX—XX centuries* (Issue 2, pp. 66—118) [in Russian].
- Davydiuk, V. (2009). «As There Was Nothing When the World Arose...» (On World-Creative Motives in Habituated Space of Polisian and Carpathian Ukrainians). *The ethnology notebooks*, 1—2, 110—114 [in Ukrainian].
- Hvozdevych, S. (1999). Something about the symbolism of cooperage products. *Artaniia*, 5, 44—45 [in Ukrainian].
- Tolstaia, S.M. (1995). Cradle. *Slavic antiquities: Ethno linguistic dictionary* (Vol. 2, pp. 559—562). Moscow: Mezhdunarodnyye otnosheniya [in Russian].
- Sokil, V., & Sokil, H. (1998). *Folklore materials from the fatherland*. Lviv [in Ukrainian].
- Franko, I. (1907). Galician-Russian folk sayings. In *Etnohrafichnyj zbirnyk* (Vol. 23, pp. 1—300) [in Ukrainian].
- Franko, I. (1910). Galician-Russian folk sayings. In *Etnohrafichnyj zbirnyk* (Vol. 28, pp. 1—541) [in Ukrainian].
- Goroshchko, L. (2005). Field materials before topic of «Calendar and family custom and ceremonies» from the expedition to the Skolivs'kyj, Turkivs'kyj district, L'vivs'koi area, Verkhovyns'kyj district Ivano-Frankivs'koi area, Vyzhnyts'kyj, Putyl's'kyj district, Chernivets'koi area, Rakhivs'kyj, Velykobereznians'kyj district, Zakarpats'koi area). In *Archive of the IN NANU*. F. 1. Op. 2. Od. save 533. Arc. 1—183 [in Ukrainian].
- Gnatyuk, V. (2000). Description of Ukrainian mythology. Lviv: In-tut narodoznavstva NANU [in Ukrainian].
- Bojko, N. (2008). Field materials before topic of «MATERNITY RITE» from the expedition to the Bohorodchans'kyj

- district, Ivano-Frankivs'koi area, 11—24.07.2008). In Archive of the HF LNU. F. Od. save 244-E. Arc. 1—67 [in Ukrainian].
- Schnajder, J. (1910). People of Pechenizhyn. *Lud* (Vol. XIII, pp. 21—33) [in Polish].
- Ganus, D.M. (2015). *A child in the system of folk beliefs and rituals of the population of the Ukrainian-Polish border (Dissertation)*. Ivan Krypiakevych Institute of Ukrainian Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine [in Ukrainian].
- Voitovich, N. (2015). *Folk Demonology of Boykivshchyna*. Lviv [in Ukrainian].
- Vincent, S. (2011). *On a high mountain*. Ivano-Frankivsk: Lileja-NV [in Ukrainian].
- Lintour, P. (Ed.). (1969). *Dido-omniscient. Transcarpathian folk tales*. Uzhhorod: Carpathians [in Ukrainian].
- Stankevych, M. (2002). *Ukrainian artistic tree XVI—XX s*. Lviv: In-tut narodoznavstva NANU [in Ukrainian].
- Kajndl', R.F. (2000). *Hutsuls: their lives, customs and folk traditions*. Chernivtsi: Molody bukovynets' [in Ukrainian].
- Levkievskaya, E.E. (2002). *Slavic amulet. Semantics and structure*. Moscow: Indrik [in Russian].
- Hlavats'ka, L., & Dubyna, R. (2010). Interior of the house of Eastern Boykivshchyna. *Echoes of the ages*, 1 (12), 22—25 [in Ukrainian].
- Falkowski, J. (1937). *On the west border of Hutsylshchyna: on the wallej of Prut, Bystrzyca Nadwornianska, Bystrzyca Solotwinka i Lomnica*. Lviv [in Polish].
- Dovzheniuk, H. (2008) Children and song folklore. In: *Folk culture of Ukrainians: human life cycle: historical and ethnographic research* (Vol. 5, pp. 117—136) [in Ukrainian].
- Boyko, V.G. (Ed.). (1962). *Ukrainian children's folklore*. Kyiv: Institute of Art History, Folklore and Ethnography [in Ukrainian].
- Derlytsia, M. (1898). *Peasant children. Ethnographic essay, written by M. Derlytsia. Ethnographic collection* (Issue 5, pp. 121—140) [in Ukrainian].
- Goisak, V. (2010). *The linguistic picture of the world reflected in folk carols from Lemkivshchyna*. Horlyts [in Ukrainian].
- Shukhevych, V. (1902). Hutsul'schyna. In: *Materialy z ukrains'korus'koi etnolohii* (Vol. VII, pp. 1—300) [in Ukrainian].
- Yatsenko, M. (Ed.). (1971). *Ukrainian folk songs recorded by Volodymyr Hnatyuk*. Kyiv: Musical Ukraine [in Ukrainian].
- Markevych, N.A. (1991). Customs, beliefs, cuisine and drinks of Little Russians. In: *Ukrainians: folk beliefs, beliefs, demonology* (Pp. 52—169) [in Ukrainian].
- Radovych, R. (2020). Construction rituals of Boykos (based on materials from the eastern and middle parts of Boykivshchyna). *The ethnology notebooks*, 2, 330—349. DOI <https://doi.org/10.15407/nz2020.02.330> [in Ukrainian].
- Nykorak, O. (2003). Traditional fabrics in the customs and rites of Ukrainians. *Bulletin of Lviv University. The series is historical* (Issue 38, pp. 543—567) [in Ukrainian].
- Mysevych, O. (1937). *Ukrainian wedding ceremony in Boykivshchyna*. Lviv [in Ukrainian].
- Horoshko-Pohorets'ka, L. (2019). «Tulyisia mikh do mikha, a torba do torby» (pre-wedding customs at Pokuttia). *The ethnology notebooks*, 3, 346—353. DOI <https://doi.org/10.15407/nz2019.03.580> [in Ukrainian].
- Stankevych, M. (2002). Ukrainian art tree of the XVI—XX centuries. Lviv: Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine [in Ukrainian].
- Halachuk, V. (2010). From the Spiritual Culture of Bohorodchany Region: Customs, Beliefs and Legends Related to the Conceptual Representation of Death and the Dead. *Mythology and Folklore*, 3—4 (7), 27—49 [in Ukrainian].
- Zynych, M. (1935). Funeral customs in the village of Zhukotin in the Turkish district. In *Litopys Bojkivshchyny: zapysky prysviacheni doslidam istorii, kul'tury i pobutu bojkivs'koho plemeni* (Vol. V, part 6, pp. 14—18) [in Ukrainian].
- Mykhajlets'kyj, O. (1912). Funerals customs and ceremonies in the village Trostianytsy, Sniatyn district. *Etnohrafichnyj zbirnyk* (Vol. XXXI—XXXII, pp. 302—315) [in Ukrainian].
- Kolberg, O. (1972). *Rus Chervona* (Part 1). In *Works all* (Vol. 54). Wroclaw; Poznan: Ludowa spoldzielnia wydawnicza [in Polish].
- Shekeryk-Donnykiv, P. (2009). *The year in beliefs of Hutsuls*. Verkhovyna [in Ukrainian].
- Krasykov, M. (2015). The death of death (before the understanding of Ukrainian national thanatology). In *Folk culture of Ukrainian: life cycle of people* (Vol. 5, pp. 173—206). Age. Death. Culture of worshiping the dead). Kyiv: Duliby [in Ukrainian].
- Kulich, P. (2015). The funeral written off from the words of the peasant, in the Kharkov province. In *Folk culture of Ukrainian: life cycle of people* (Vol. 5, pp. 401—405). Age. Death. Culture of worshiping the dead) Kyiv: Duliby [in Ukrainian].
- Dubyna, R. (2011). New Year's cycle of holidays of the folk calendar of the Eastern Boykivshchyna. In: *Sources to Ukrainian Ethnology: materials of field research* (Pp. 131—137). Kyiv [in Ukrainian].
- Voropaj, O. (1993). *The customs of our people. Ethnographic essay*. Kyiv: Oberehy [in Ukrainian].
- Zdoroveha, N.I., & Utrysko, M. (1988). Folk customs and rites in Boykivshchyna. In *Litopys Bojkivshchyny*, 2/48 (59), 48—54 [in Ukrainian].
- Huzij, R. (2007). *Folk thanatology: Carpathological investigations*. Lviv: In-tut narodoznavstva NANU [in Ukrainian].
- Kuziv, I. (1889). The life and customs of the mountain people. *The Zoria: pys'mo lyteraturno-naukove dlia ruskykh' rodyn'*, 21, 351—352 [in Ukrainian].
- Vlad, M. (1992). *Sritennie. Book of Hutsul customs and beliefs*. Kyiv: Ukrains'kyj pys'mennyk [in Ukrainian].
- Finitsky, M. (Ed.). (1974). *The mystery of the glass mountain. Transcarpathian folk tales are collected by Mykhailo Fintsytsky*. Uzhhorod: Carpathians [in Ukrainian].

- Kmit, Yu. (1936). Dictionary of Boyko speech (Part V). *Litopys Bojkivschyny: zapysky prysviacheni doslidam istorii, kul'tury i pobutu bojkivs'koho plemeni* (Part 6, pp. 61—76) [in Ukrainian].
- Hvozdevych, S. (2012). *Traditional cooerage of Ukrainians in the Carpathians (end of the XIX — 30s of the XX century)*. L'viv: Spolom [in Ukrainian].
- Zyubrovsky, A.V. (2015). *Folk traditions of baking bread of Ukrainians of the south-western historical and ethnographic region in the late XIX — early XXI centuries*. (Dissertation). Ivan Krypiakevych Institute of Ukrainian Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine [in Ukrainian].
- Ziubrovs'kyi, A. (2010). Field materials before topic of «Bread in the traditional culture of Ukrainians» from the expedition to the Tyrkivskyj district, L'vivs'koi area, 27—29.08.2010. In *Archive of the IN NANU*. F. 1. Op. 2. Od. save 684. Arc. 1—73 [in Ukrainian].
- Radovych, R. (2019). Interior of Pokuttia housing (second half of the XIX — beginning of the XX century). *The ethnology notebooks*, 3, 715—731. DOI <https://doi.org/10.15407/nz2019.03.715> [in Ukrainian].
- Senchuk, Ya. (1912). Funeral customs and ceremonies in Kholmshyna and Pidlisia. *Etnohrafichnyj zbirnyk* (Vol. XXXI—XXXII, pp. 384—387) [in Ukrainian].
- Kolessa, F. (1898). Popular beliefs in Pidhiria in the Khodovychi village, Stryi povit, recorded by Filaret Kolessa. *Etnohrafichnyj zbirnyk* (Vol. V, pp. 76—98) [in Ukrainian].
- Toporkov, A.L. (1995). Dej. *Slavic antiquities: Ethno linguistic dictionary* (Vol. 2, pp. 45—49). Moscow: Mezhdunarodnyye otnosheniya [in Russian].
- Ganus, D.M. (2015). *A child in the system of folk beliefs and rituals of the population of the Ukrainian-Polish border*. The thesis for the academic degree of Doctor of Historical Sciences with a specialization in Ethnology. Kyiv [in Ukrainian].
- Plotnykova, A.A. (1995). Overstep. *Slavic antiquities: Ethno linguistic dictionary* (Vol. 4, pp. 13—16). Moscow: Mezhdunarodnyye otnosheniya [in Russian].
- Kmit, Yu. (1935). More about Volosatyj. In *Litopys Bojkivschyny: zapysky prysviacheni doslidam istorii, kul'tury i pobutu bojkivs'koho plemeni* (Vol V, part 6, pp. 1—8) [in Ukrainian].
- Shukhevych, V. (1999). *Hutsul'schyna* (Vol. 4). Verkhovyna [in Ukrainian].
- Miloradovich, V.P. (1991). Life and life of the Lubensk peasant. In: *Ukrainians: folk beliefs, superstitions, demonology* (Pp. 170—341). Kyiv: Lybid [in Russian].