63.5(4Укр-4Рів)
Е 885



Етнокультура Рівненського Полісся


958426



ББК 63.5 (4 Укр - 4 Рів)
УДК 39 (477.8)
Е 885

Етнокультура Рівненського Полісся / Упор. В.П. Ковальчук. –
Рівне: ПП ДМ, 2009. – 376 с.: з іл., нот.

ISBN **978-611-515-012-0**

У книзі висвітлюються різноманітні аспекти етнічної культури Рівненського Полісся, пов'язані зі сферами традиційної духовної і матеріальної культур. Окремі розділи присвячені календарній та родинній обрядовості, громадському побуту та звичаям, що супроводжували поліщуків усе їх життя. Вміщено матеріали про народне будівництво, промисли, одяг, традиції харчування, медицину та іконопис. Музичну частину представляють описи регіональних особливостей народної пісенної творчості, інструментальної музики та танцювальної культури.

Видання адресується етнографам, етномузикологам, діалектологам, краєзнавцям і усім шанувальникам традиційної народної культури українців.

This book depicts various aspects of ethnic culture of Rivne Oblast's Polissia, which reveal various spheres of traditional spiritual and material cultures. Separate chapters are devoted to seasonal and family customs, traditions and folk life, which have accompanied Polessians throughout their lives. The tome also includes descriptions of traditional building construction, crafts, clothing, food culture, medicine and icon making. The musical part is represented by the regional peculiarities of the traditional song, instrumental and dance cultures.

This publication addresses specialists in the areas of ethnography, dialectology, historians and all admirers of ethnic folk traditional culture of Ukrainians.

Упорядник - Віктор Ковальчук

Висловлюємо щиру подяку за сприяння у появі цього видання голові Рівненської обласної державної адміністрації Вікторові Матчуку та голові Рівненської обласної ради Олександрові Данильчуку

РІВНЕНСЬКА ОБЛАСНА БІБЛІОТЕКА
Інв. № 9248/2

ББК 63.5 (4 Укр - 4 Рів)
УДК 39 (477.8)

© Ковальчук В., Виткалов В., Ковальчук Н., Радович Р., Дмитренко А., Українець А., Боренько Н., Ципишев С., Пархоменко Т., Несен І., Боряк О., Нагорнюк О., Ципишева З., Обарчук А., Рибак Ю., Ярмола В., Самохвалова А., Бабич М., 2009
© Ковальчук В. Упорядкування, передмова, 2009
© Луц В. Художнє оформлення, 2009
© Державний науковий центр захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС України, 2009
© Рівненський обласний краєзнавчий музей, 2009
© Етнокультурний центр "Веснянка" Рівненського ПДМ, 2009

ISBN 978-611-515-012-0

Управління культури Рівненської обласної державної адміністрації
Рівненський обласний центр народні творчості
Етнокультурний центр «Веснянка»
Рівненського міського Палацу дітей та молоді

Етнокультура Рівненського Полісся

Рівне
"ПП ДМ"
2009

Передмова

На історичній, геополітичній та етнокультурній мапах усього східнослов'янського простору Рівненському Поліссю належить важливе та особливе місце. З давніх часів ця територія була зоною активних етнічних взаємовпливів на стику германо̀-балто-слов'янських племен, а на початку нашої ери Північна Рівненщина виступає одним із стратегічних осередків у процесі етногенезу слов'ян. Усе це значною мірою позначилося на розвитку культури та побуту місцевої спільноти і достатньо добре збереглося до нашого часу у вигляді матеріальних та духовних пам'яток. Тому навіть, на початку третього тисячоліття, коли у світлі безповоротного поступу технічного прогресу дедалі більшого розвитку набувають процеси пошуку етнічної самоідентичності, поліський регіон викликає значний науковий інтерес дослідників різних народознавчих галузей.

Від самих початків розвитку слов'янської етнографії Рівненське Полісся перебуває в полі зору істориків, археологів, мовознавців та фольклористів. Особливого значення проблема виявлення, фіксації та наукового осмислення традиційної народної культури поліщуків набула в останні десятиліття, після Чорнобильської катастрофи, адже цей регіон сповна зазнав її руйнівної сили. Про унікальність традиційної народної культури Рівненського Полісся як колиски нашого етносу та значну роботу з дослідження цих постраждалих територій говориться багато. Багато чого й насправді робиться науковцями, дослідниками, відповідними державними інституціями, врешті-решт ентузіастами, котрі, не дивлячись на всі можливі застереження їдуть у фольклорні експедиції на Полісся, накопичують польові матеріали, проводять серйозні аналітичні дослідження з багатьох питань, що стосуються вказаного регіону. Результатами таких досліджень є публікації, наукові статті та збірники з питань матеріальної та духовної культури поліщуків. Разом з тим такі публікації й нині не повною мірою відображають унікальність традиційної культури мешканців Полісся. Упродовж останніх дев'яти років певним внеском у заповнення цієї прогалини стала поява в Рівному збірників "Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся" (випуски 1-4) та згодом "Етнокультурна спадщина Полісся" (випуск V-VII), де надруковано численні статті та матеріали про Західне та Середнє Полісся, авторами яких виступили науковці переважно із Рівного, Києва та Львова. Логічним продовженням та наразі підсумковим етапом виходу цієї серії книг є презентаційне видання "Етнокультура Рівненського Полісся", що пропонується Вашій увазі.

У ньому розкриваються особливості функціонування етнічної культури Рівненського Полісся, пов'язані з духовною та матеріальною сферами. Окремі розділи присвячені календарній та родинній обрядовості, громадському побуту та звичаям, що супроводжували поліщуків усе їх життя. Вміщено матеріали про народне будівництво, промисли, народний одяг, традиції харчування, народну медицину та народний іконопис. Музичну частину представляють описи регіональних особливостей народної пісенної творчості, інструментальної музики та танцювальної культури. Матеріал доповнюється численним ілюстраціями, коментарями, а також паспортними даними.

Автори статей – науковці, етнографи, мистецтвознавці, етномузикологи, працівники музеїв та викладачі вищої школи. Статі, вміщені у цій книзі, базуються на численних польових матеріалах, зібраних авторами особисто у процесі фольклористичних експедицій на Рівненському Поліссі. Ці джерельні матеріали знаходяться у фондах Рівненського обласного краєзнавчого музею, архівах Етнокультурного центру "Веснянка" Рівненського міського Палацу дітей та молоді, кафедри музичного фольклору Інституту мистецтв Рівненського державного гуманітарного університету, Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС України, а також у приватних зібраннях авторів.

Упорядник книги висловлює вдячність управлінню культури і туризму Рівненської облдержадміністрації, працівникам Рівненського обласного краєзнавчого музею, Етнокультурного центру "Веснянка" Рівненського міського Палацу дітей та молоді, викладачам Інституту мистецтв РДГУ, а особливо, звичайно ж, – носіям безцінних народних традицій та звичаїв, нашим славетним інформантам, що зберегли зразки прадавньої етнокультурної спадщини і щедро діляться нею з дослідниками традиційної народної культури нашого поліського краю.

Віктор Ковальчук

Між минулим і майбутнім...

Характерною рисою сьогодення є розширення досліджень у сфері регіональної політики держави в усіх її формах виявлення. Причин такого стану чимало. Адже культура, як відомо, залишається стратегічним інструментом творення майбутнього. І в цьому зв'язку визначальна роль в умовах сьогодення належить регіонам, що не лише забезпечують державу необхідними інтелектуальними, матеріально-технічними, продовольчими тощо ресурсами, але й зберігають і примножують відповідний культурний клімат та колорит.

Сучасна територія Рівненської області належить до однієї з найдавніших земель нашої держави. Археологічні розкопки та історичні джерела свідчать про те, що згадана територія в різні періоди була заселена племенами, що стали спадкоємцями зарубинецької й черняхівської культур VI-VШ століть, а також слов'янськими племенами – волинянами і дулібами.

Історичною долею населення українського Полісся з давніх-давен пов'язане з іншими регіонами України, суміжними з Білоруссю та Росією, що вплинуло відповідним чином і на характер його культурного життя. Етнографічна східнослов'янська спорідненість цього регіону має глибоке коріння, що сягає праслов'янської минувшини, часів формування старокиївської держави. Вона ґрунтується на активній участі жителів різних його частин у козацько-селянських війнах, національно-визвольних змаганнях українського народу та на жвавих економічних і культурних стосунках. Характерною ж рисою традиційно побутової культури є те, що вона зберегла чимало архаїчних елементів, що свідчить про її певний консерватизм. Культурні традиції, таким чином, не однаково розвивалися на всій території Українського Полісся. У різних місцевостях вони відзначаються значними регіональними особливостями. Походять вони очевидно з часу розселення тут різних племен (літописних волинян, древлян, дреговичів, житичів та ін), від приналежності різних частин Полісся після розпаду Київської Русі до різних державних політичних утворень, переорієнтації і змін господарсько-економічних і культурних відносин, особливостей міжетнічних контактів, певної природної ізольованості цього краю. Отже саме традиційна народна побутова культура Полісся в сукупності регіональних різновидів і місцевих своєрідностей є певним феноменом, що комплексом характерних рис відрізняється від інших етнографічних регіонів України.

Відомий дослідник народно-культурної проблематики Ю.Лащук, аналізуючи культурно-мистецькі традиції краю, наголошував, що оцінюючи стан народного мистецтва та художніх промислів українського Полісся, треба мати на увазі той факт, що вони сформувалися в умовах натурального господарства і досі зберігають живий контакт між виробником і споживачем та певну стильову чистоту. Тому втручання у спрямування цього процесу, зокрема й народних промислів та їхній подальший творчий розвиток мають здійснювати лише художньо освічені і етнографічно грамотні спеціалісти.

У цьому зв'язку важливе значення має праця, що знаходиться у руках шановного читача. Адже вона акцентує увагу на тих аспектах людської життєдіяльності, що поступово зникають із нашого життя. Традиційне житло і присвоювальні помисли, народний одяг і календарні звичаї, різновиди хліба в побуті та обрядах, весільна обрядовість і обряди, пов'язані із сумною сторінкою життя, народна топографія і пісенна творчість, особливості функціонування музичної інструментальної (виконавської) практики та сутність народної медицини, традиційний народний танець і народний іконопис тощо є предметом зацікавлень дослідників. Факт зібрання і оприлюднення подібних матеріалів має незаперечну користь, адже дає змогу зберегти цю традиційну культуру, що поступово, разом із її творцями відходить із нашого складного сьогодення. А лише суспільство, члени якого пам'ятають свої витоки і намагаються їх зберегти, - достойне подальшого існування.

Нинішня молодь – це завтрашня нація. І від того, на якій духовній базі вона зростатиме, залежатиме, рівень і форми нашого життя у майбутньому. Тож ця книга є ще однією сходинкою, що допомагає наблизитися до розуміння того, що культурний елемент являє собою душу, кров, лімфу сутності цивілізації, в порівнянні з ним економічний і тим більше політичний чинник здаються штучними, несуттєвими, пересічними утвореннями природи та рушійних сил цивілізації.

проф. Володимир Виткалов

Надія Ковальчук

Рівненське Полісся: далеке і близьке

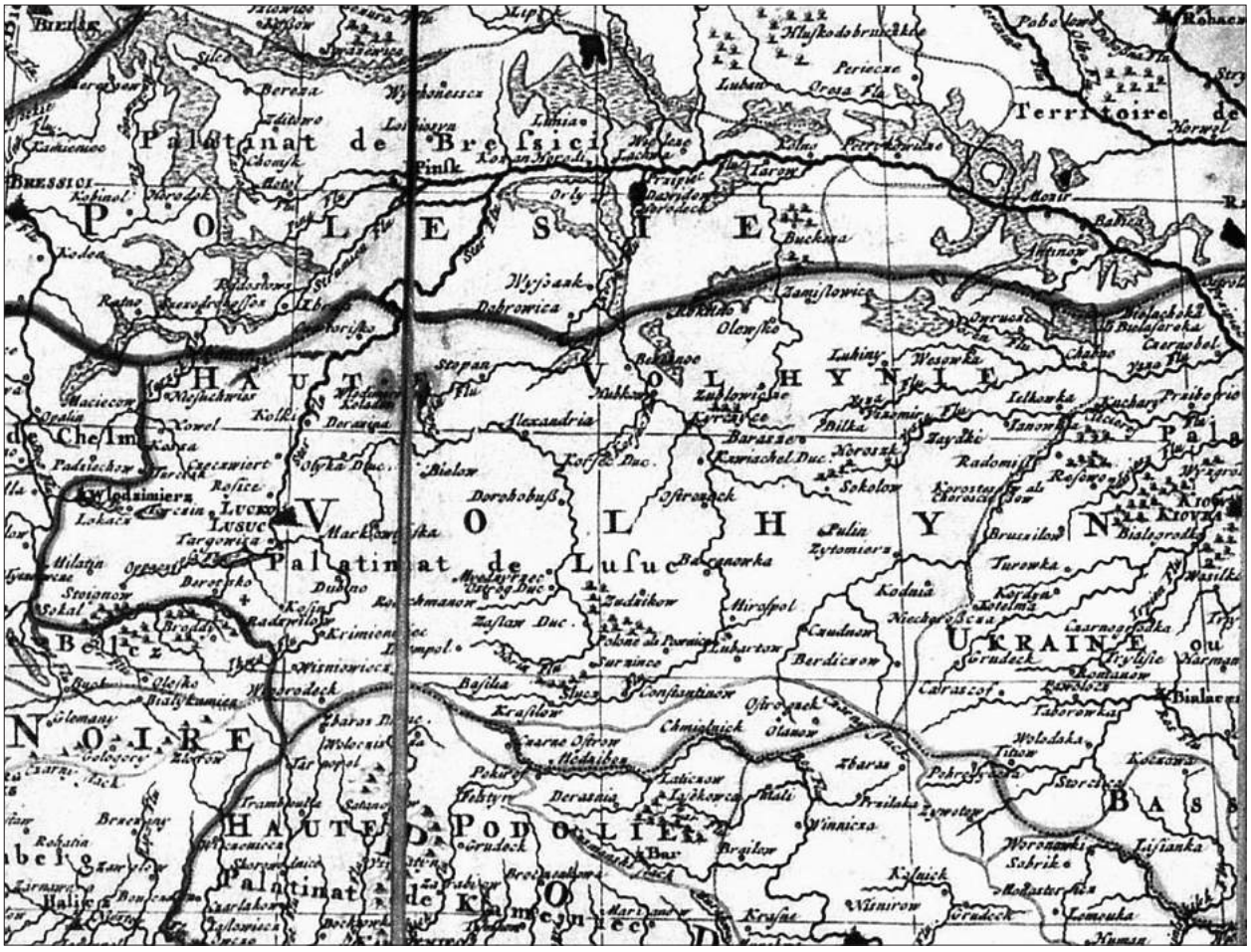
Віддавна Рівненщина як складова частина історичної Волині перебувала в колі зацікавлень дослідників і пошановувачів народної творчості та української минувшини. Це – самобутній регіон із максимальним збереженням реліктових пам'яток слов'янської культури, неповторних українських народнопоетичних скарбів. Особливу увагу дослідників і науковців привертають поліські території, на яких, завдяки природно-географічному розташуванню, збереглися найдавніші свідчення духовного життя етносу.

Загалом, історико-етнографічний регіон Українське Полісся, який належить до однієї із своєрідних географічних та історико-етнографічних областей слов'янського світу – Полісся, зі сходу на захід простягається всім північним краєм України, на півночі межує з Білоруссю й охоплює північні райони Волинської, Рівненської, Житомирської, Київської, Чернігівської та Сумської областей. "У західній частині до нього історично і на основі мовно-етнографічних даних належать південна смуга Брестської області (нині у складі території Білорусі) і Підляшшя (нині у складі Польщі)" [1, с. 127]. Південна межа етнографічного регіону визначається "приблизно від Західного Бугу і далі на схід за умовною лінією північніше міст Володимир-Волинський, Луцьк, Рівне, Житомир, Київ, а на Лівобережжі – Ніжин, по р. Сейм до сучасного кордону України з Росією у Курській області" [1, с. 127-128]. Етнологічні, фольклористичні та діалектологічні дослідження останніх десятиліть дають підстави стверджувати, що розмежування етнокультурного простору правобережного Українського Полісся на Західне та Середнє (Центральне) Полісся проходить власне по території Рівненщини.

Кожен регіон по-своєму цікавий і неповторний. Але Рівненське Полісся в цьому ланцюжку посідає особливе місце внаслідок різноманіття та неоднотипності побутуючих культурних явищ. Відмінності ці обумовлені як культурно-побутовими традиціями ще племінних і територіально-племінних союзів, які проживали на Поліссі в давнину, так і складними міжетнічними і культурними взаємовпливами, неоднаковими умовами політичного і економічного розвитку населення в різних частинах поліської території.

Поселення на території Рівненського Полісся відомі з часів кам'яної доби, до цього періоду відносять стоянку найраніше відомого населеного пункту Поприп'яття – Нобеля [2, с. 126-127]. Значно більше в північних районах Рівненщини мезолітичних знахідок [2, с. 126]. З кінця IX – початку VIIIтис. до н.е., за спостереженнями археологів, значно зростає кількість населення в регіоні нижнього Поприп'яття, яке широко представлене пам'ятками свідерської культури [3, с.184]. З цього періоду простежуються деяка спільність в етапах історичного розвитку та міграційних племінних процесів на Рівненському Поліссі і суміжних з ним територіях. Зокрема, окрім мезолітичних пам'яток кудлаївської та яніцлавської культур, знайдених на Рівненському Поліссі [4, с. 10-41; 2, с.126], відомі пам'ятки свідерської культури, поширені, окрім північних районів України, також у Польщі та Білорусі [3, с. 68-69]. Житла носіїв Коморицької культури (др.половини VIII – початку VI тис. до н.е.), відомі на Рівненському Поліссі, знайдені також на території Польщі. Неолітичні поселення, де виявлені сліди племен дніпро-донецької культури гребінцево-накольчастої кераміки [5, с. 4-5; 2, с. 127], були розташовані на берегах рік, озер, великих боліт. Датуються вони кінцем V – серединою II тис. до н.е.

Цікаво, що археологічні дані культури шнурової кераміки кінця неоліту – початку бронзової доби засвідчують ряд спільних рис у цей період поміж населенням Волині та Прикарпаття. У добу ж бронзового віку (кінець III ст. до н. е. – II ст. н. е), коли на території Рівненського Полісся відомі сліди племен культури шнурової керамі-



Волинь і Полісся на карті Королівства Польського і Великого князівства Литовського. Ю. Жейо. 1696 р. Амстердам.

ки (слов'яно-балто-германська спільність) [2, с. 128], тшцінецько-комарівської та зарубинецької культур, у західні райони України проникають невеликі групи племен пшеворської культури, основним ареалом поширення яких була територія сучасної Польщі [7, с. 66, 67, 132, 150]. До речі, саме в результаті проникнення зарубинецького населення в середовище носіїв пшеворської культури виникають пам'ятки іншої, зубрицької групи, що датуються другою пол. I ст. н. е. і які також виявлено на території Рівненського Полісся [7, с. 66, 67, 132, 150]. Ряд спільних рис населення Північної України та Південно-Східної Польщі містять пам'ятки тшцінецької культури (вона відображає розпад слов'яно-балто-германської спільності і вважається ядром найдавнішої слов'янської спільності). Згадані пам'ятки властиві для бронзового віку і датуються більшістю дослідників XV – XII ст. до н. е. [8]. Так і пізніше, у скіфський період раннього залізного віку (VI ст. до н. е.), на півночі Рівненщини, а саме в басейні р. Горині, поширюються пам'ятки милоградської культури, відомі також у Волинській, північних районах Житомирської і Київської областей та в Південній Білорусі [6, с. 270].

Про міграційні племінні процеси на досліджуваній та суміжних з нею територіях засвідчує і низка наступних фактів археології. Розвиток населення лісостепової зони Правобережної України представлений пам'ятками черняхівської культури (кінця II – пер. пол. V ст. н. е.), зокрема знайденими на території Рівненського Полісся скарбами римських монет. У кінці II – IV ст. н. е. були поширені й пам'ятки типу Дитиничі (старожитності готів), що засвідчують рух германських племен – готів та гепідів [9, с. 40]. Друга половина IV ст. н.е. відзначилася нашестям гунів. На думку істориків, готські і сармато-аланські племена йдуть у той час на захід, а населен-



Краєвид с. Луко Володимирецького р-ну.
Фото О.Нагорнюк, 2009 р.

ня, що залишилося, бере участь у формуванні нових ранньосередньовічних слов'янських культур.

Археологічні дослідження підтверджують й існування зв'язку між культурами населення празько-корчакської і черняхівської зі слов'янськими пам'ятками V – VII ст. лісостепових та степових районів Правобережної України [2, с. 132].

До періоду утворення і ранньої історії Київської Русі, а саме VIII – IX ст., відносяться пам'ятки межиріччя Дніпра і Вісли, виділені в етап луки-райковецької культури. До того ж, вивчення курганних поховань X – XII ст. дозволило вченим дійти висновку, що в межиріччі Горині і Случі, проходив кордон між землями древлян і волинян, де кургани на схід від Горині належать древлянам [2, с. 125-126, 133 -134].

Збереженість архаїчних рис населення території Українського Полісся, внаслідок умов відносної його ізоляції в минулому, ілюструють і антропологічні дані. За свідченнями антропологів, витоки збережених архаїчних рис фізичного типу сягають неолітичної доби [10; 11, с. 7-38]. При виділенні на теренах України антропологічних областей, населення яких характеризується певним поєднанням найважливіших ознак, Рівненське Полісся із сусіднім Житомирським виділяється антропологами як т.зв. поліська область, на противагу деснянській та верхньодністровській, так само локалізованих у північних регіонах України. До того ж, за антропологічними даними, поліщуки за ознаками крові споріднені не лише з деякими прибалтійськими групами, а й з населенням південних поліських областей Білорусі і з північними росіянами, нащадками поморів [10].

Стародавнє населення Рівненського Полісся жило спільним життям з іншими спорідненими йому племенами лісостепової і лісової смуги Східної Європи, а древність населення та шляхи історичного розвитку свідчать про його участь у формуванні ранньослов'янської та давньоруської культури.

На історичному розвитку краю в свою чергу відбилися й часті адміністративні переділи. Зокрема, у києво-руську добу проходив тут кордон Київської Русі з Литвою. Після об'єднання 1199 року Галицького і Волинського князівств територія нинішнього Рівненського Полісся входила в єдине Галицько-Волинське князівство. Вже у грудні 1240 р., вторгнення монголо-татарських завойовників, а саме військ Батия, призвело до погромів поселень Південної Русі. Нові біди приніс у 1259 р. похід монголо-татар під командуванням Бурундая. Після цих походів багато міст перестали існувати або ж перетворилися на села [2, с. 135]. До того ж, напади татар не припинялися впродовж половини тисячоліття історії цих земель. У 1454 році кримські татари спустошували села і міста. Великі набіги ординців були і в 1617-1619 роках, від яких потерпіло багато сіл.

Коли Галицько-Волинське князівство, ослаблене внаслідок монголо-татарських на-



Краєвид в околиця Більської Волі.
Малюнок І.Мюнца 1783 р.

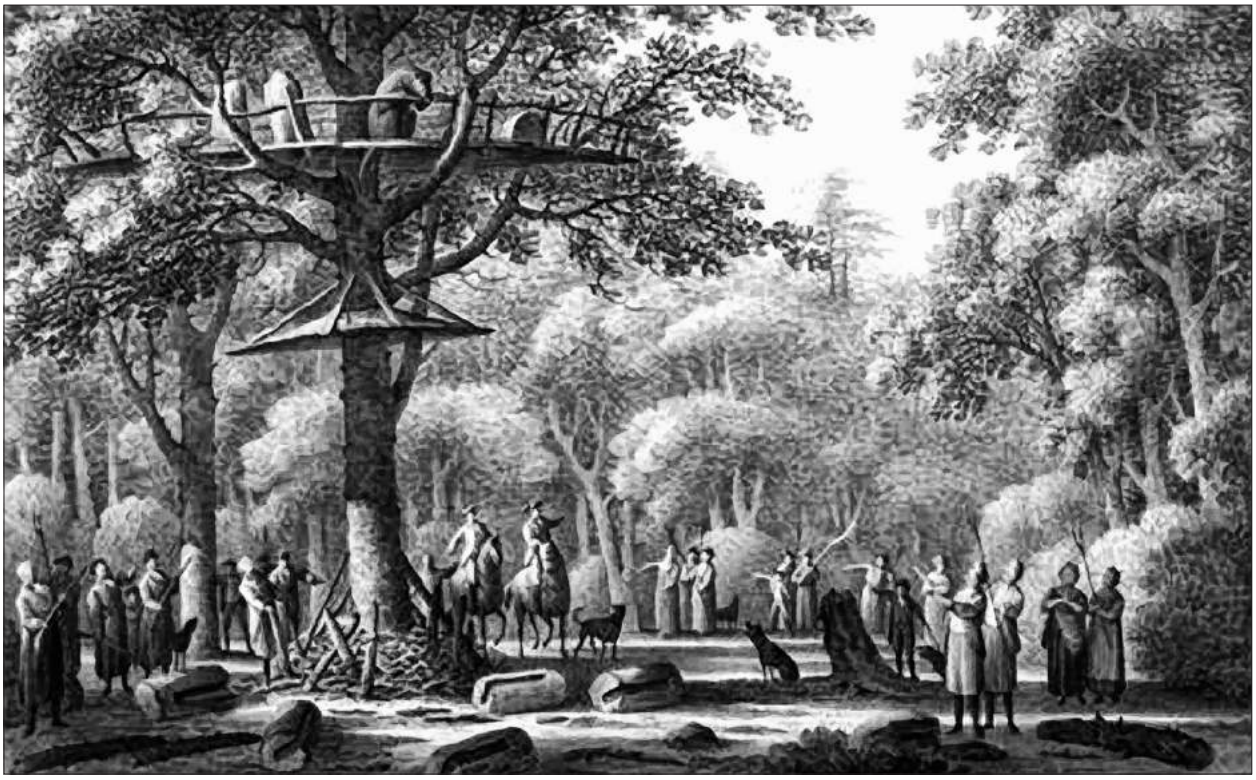
падів, втратило свою незалежність, за ці землі у другій половині XIVст. між Литвою і Польщею тривала майже тридцятирічна боротьба.

У відносно короткий період (майже 40 років) перебування частини українських земель під владою великого литовського князя Вітовта (1392-1430), за свідченням істориків, незмінним залишався попередній політико-економічний лад: "Ми старого не чіпаємо, а нового не впроваджуємо", – заявляли великі князі. Це стосувалося православної віри, давньоруської мови (яка в XIV-XV ст. була офіційною у Великому князівстві Литовському). Такі обставини сприяли політичній, економічній та релігійній (православній) самостійності цих земель. До того ж близькість до Заходу створювала ґрунт для належного культурного розвитку.

Пізніше територія північних волинських земель неодноразово приєднувалася до складу Польщі: внаслідок Люблінської унії 1569, за Андрусівським договором 1667 років. І пізніше, у 1919 році, західноукраїнські землі були захоплені польськими інтервентами. Перебування у складі Польського Королівства неоднозначно оцінюється істориками. З одного боку – це був шлях до латинізації і полонізації, католицької експансії, з іншого – впливи із заходу певною мірою знову ж таки сприяли зростанню рівня культури.

Зачепила Українське Полісся і визвольна війна українського народу в середині XVII ст. [12, с. 295, 301] та Північна війна між Росією і Швецією, коли через містечка і села Поприп'яття весною 1706 року рухались зголоднілі шведські полки, переслідувані російською кіннотою [13, 34]. Згадані військові події знову спричинили значне руйнування поселень, усталеного ритму та способу життя.

XVII-XVIII ст. відзначається і як період повної колонізації: внаслідок спровадження на Правобережну Україну з Малопольщі й Червоної Русі дрібної польської шляхти, українських і німецьких селян та єврейських купців і ремісників [14, с. 18]. У період перебування Волині у складі Російської імперії, з кінця XVIII ст., відбувалися відповідні процеси й у формуванні освіти в краї, зумовлені як російськими, так, знову ж таки, польськи-



Полювання на ведмедя на Поліссі.
Малюнок І.Мюнца 1783 р.

ми чиновниками. При цьому польські впливові елементи лишалися ведучими.

Нові складні віяння в історію цих земель привнесло XX століття. Зокрема, у роки Першої світової війни (1914-1918 рр.) села нинішньої території Рівненського Полісся дуже постраждали. У 1915 р. австро-угорські війська дійшли до річки Стир, а влітку наступного року в межиріччі рік Стир і Стохіду відбулися кровопролитні бої, горіли села. Фронтова лінія утримувалася тут до підписання Брест-Литовського миру (лютий 1918). За роки війни населення голодувало, різко зменшилося поголів'я худоби. Загибель населення спричинювали і розповсюджувані невиліковні хвороби (тиф, чума тощо). До того ж, Перша світова війна спричинила додатковий тягар податків та повинностей.

Селянський рух на Поліссі після повалення гетьмана Скоропадського, призвів до створення "Пригоринської республіки", події ці пізніше радянські історики називали Дубровицьким повстанням [15, с. 123]. Не обминули цей край історичні події і в 1920 рр, коли внаслідок окупації Волинського Полісся польськими військами відбувалися бої польської частини з підрозділами Червоної армії [12, с. 306]. Загалом згадані роки характеризуються на цій території переходом влади "з рук у руки": Червона армія, петлюрівська Директорія, війська Денікіна, польські легіонери.

1939 рік закарбувався ще одним поворотним періодом в історії – об'єднанням західноукраїнських земель із Радянською Україною. Однак поступальний розвиток регіону знову припинила німецько-радянська війна 1941-1945 рр., коли Полісся в черговий раз стало ареною сутичок та міжусобиць різноманітних військових угруповань.

А запроваджені радянським урядом економічні та політичні реформи, на цій території, як і на всіх західноукраїнських землях, почали впроваджуватися в життя і набули чинності практично в повоєнний період, у той час як ці процеси на основній частині території України відбувалися значно раніше, а саме – від більшовицького перевороту 1917 р.

Наступний історичний етап відзначив 1991 рік Актом незалежності України від 24 серпня.



Весняний розлив р. Стир поблизу с. Бишляк Володимирецького р-ну.
Фото О. Нагорнюка, 2009 р.

Згадані події вплинули на формування та розвиток усіх сфер життєдіяльності населення регіону.

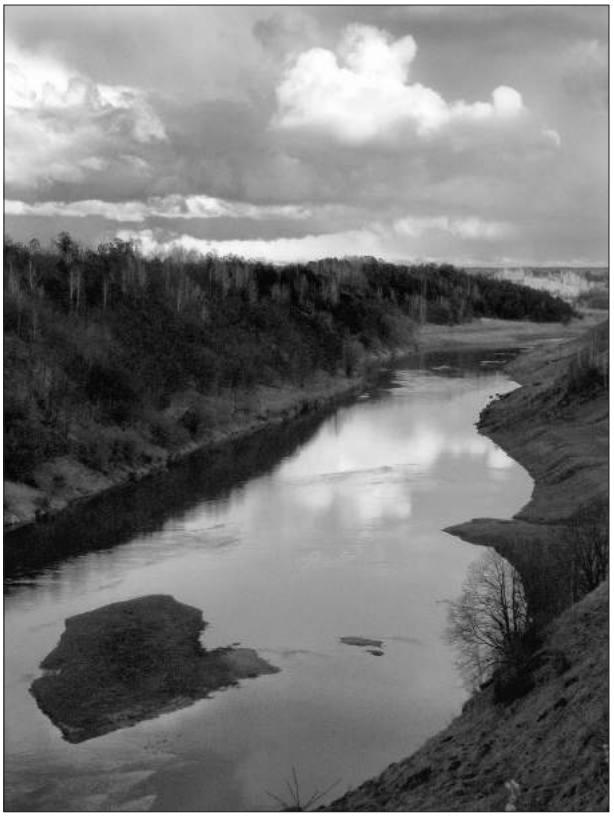
Загалом Поліссю притаманні дрімучі ліси з відповідною їм фауною, заболоченість території, рівнинність. Проте природне середовище в межах регіону не однотипне. Нерівномірність господарського розвитку окремих територій бере свій початок ще від часів проживання тут первісних колективів і пов'язана із відмінностями, які виникли в післяльодовиковий період відмінностями у природних умовах окремих ландшафтних зон і навіть місцевостей.

Так, основними фізико-географічними особливостями Правобережного Полісся, які відрізняють його від інших поліських областей, є наявність покладів крейди. Останні підвищують якість дерново-підзолистих грунтів і їх використання в сільському господарстві. Щоправда, сказане стосується лише центральної частини Рівненського Полісся. Адже ландшафтну структуру цього субрегіону частково характеризують і піщані дюни, ками та ози, утворення яких пов'язане ще з льодовиковим періодом [16, с. 57-58].

Характерною особливістю Полісся віддавна було заливання цієї території навесні водами. Про такі весняні розливи писало багато дослідників. Зокрема, відомий український археолог, історик Л. Залізняк пов'язував таке явище із великою кількістю наявних тут річок із широким неглибоким руслом [4, с. 99]. Ще Геродот у першій писемній згадці про поліський край вказує на наявність "великого озера" на заході Полісся. Це пізніше повторили всі стародавні географи. Серед поліщуків віками зберігалися перекази про так зване "море". Наукове пояснення цим переказам і легендам дав Й.І. Жилінський – керівник Західної експедиції з осушення боліт, яку царський уряд спорядив 1873 року: це природне явище було наслідком різночасного скресання навесні Прип'яті та її правих приток [17].

До того ж, понижений, слаборозчленований рель'єф Полісся, сприяючи притокові вод і відповідно заболоченості регіону, особливо позначився на природних умовах північної частини Рівненщини: "Це Полісся Ровенське своєю надмірною вогкістю переважає Полісся Овруцьке... За словами офіційних медичних звітів, в Ровенському повіті із 379 населених місць – 78 визнаються несприятливими для здоров'я навесні і в непогоду – з причини розливання вод..., з причини ... болотистого грунту, вважається 138 населених місць" [18, с. 257-258]. Велика заболоченість існувала на переважній більшості території Рівненського Полісся практично до середини XX ст. – частина сіл нинішніх Рокитнівського, частково Володимирецького, Зарічненського, Дубровицького районів розташовувалася поміж боліт.

Стосовно початку осушувальних робіт на Поліссі точної інформації немає. Відомо лише, що у XVIII ст. за ініціативою крупних землевласників проводилося осушення окремих ділянок лісів, сіножатей та пасовищ. З



р. Случ поблизу с. Маренин Березнівського р-ну. Фото О. Нагорнюка, 2009 р.

1873 по 1897 рр. такі роботи проводила Західна експедиція з осушування боліт. Обстежувалася в той час і сучасна Рівненщина. Комплексні меліоративні роботи почали проводитися на цій території лише у 60-х рр. XX ст. [19, с. 124-127]. Економічний аналіз рівнів меліорації протягом другої половини XX ст. констатує значну частку осушених сільськогосподарських угідь північної та північно-східної частин Рівненського Полісся у загальній площі сільськогосподарських угідь північних районів Рівненської області. Це свідчить про мізерну кількість придатних для землеробства територій в минулому.

Загалом, перевага мисливства і скотарства, а також актуальність збиральництва є характерними рисами господарства на Поліссі протягом його історичного розвитку, попри те, що примітивні форми землеробства тут виявлено вже в неолітичного населення [2, с. 128-134; 12, с. 11]. Навіть за доби залізного віку на території нинішнього Рівненського Полісся в носіїв милоградської культури (VI ст. до н. е. – I ст. н. е.) рільництво було менш розвинутим, порівняно із тваринництвом. Лише з кінця II – першої пол. V ст. н. е. пам'ятки Черняхівської культури засвідчують плужне землеробство як основне в господарстві племен цієї культури [2, с. 131].

Період активного розвитку економіки, зростання ремісничого виробництва (останнє, щоправда, концентрується на окремих поселеннях) пов'язуються з утворенням ранньофеодальної держави – Київської Русі [2, с. 134]. Пізніший занепад ремісничого виробництва в краї пов'язаний із спустошливими нападами монголо-татарських завойовників. Складна ситуація знову поставила у веденні господарства акцент на скотарстві, мисливстві, збиральництві і землеробстві.

До того ж, населення, рятуючись від ординців-нападників, утікало в поліські райони, природно захищені від вторгнення кочівників, що спричинило збільшення його кількості у глухих місцях і, зрозуміло, безземелля. Очевидно, що приплив у цей регіон людності з Волині (де мешкали племена, котрі мігрували з півдня, а саме носії дніпро-донецької культури) дав поштовх подальшому розвитку регіону [2, с. 126-127]. Цьому, вважають дослідники, сприяли й торгові шляхи по річці Горинь, зв'язуючи у XV-XVI ст. регіон з польськими та балтійськими портами [12, с. 13].

Про напрямки і рівень розвитку господарства населення Рівненського Полісся на кінець XVI - початок XVII ст. свідчать форми сплати податків. Зокрема, у населених пунктах на півночі краю, де феодалам через неродючість ґрунтів невигідно було вести фільваркове господарство, панщина і підводна повинність замінювалися грошовими податка-



На полі поблизу с.Маренин Березнівського р-ну. Фото О. Нагорнюка, 2009 р.



Краєвид с. Великі Озера Дубровицького р-ну.
Експедиція ЦЗКСТК МНС України. Фото О.Нагорнюка, 2008 р.

ми та сіном, льоном, коноплями, медом, жолудями, продуктами птахівництва та тваринництва [12, с. 14].

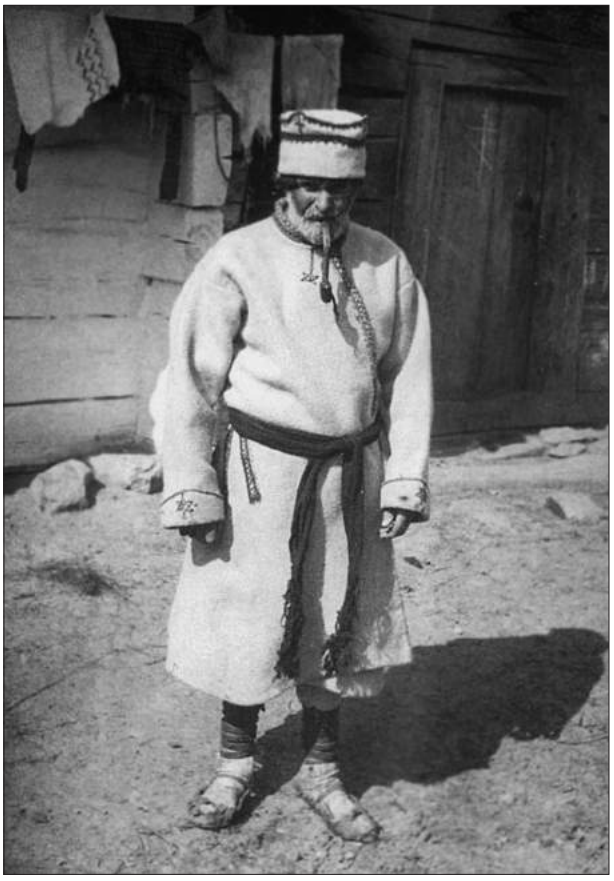
Про комплекс типових для Полісся занять дізнаємося з фольклорних матеріалів. Зокрема, у веснянці, записаній у с. Познань Рокитнівського району Рівненської області, констатується: Ой-йой весна, гей красна, / чужие жонки ткут кросна, / а моя маті не ткала, / Пиліпочку проспала, / пуд льод мучкі таскала. / Пливість, пливість волокном, / а припливість полотном. / Ой-йой весна, гей красна, / А що ж ти нам вуніесла? / Я вуніесла, вуніесла три користі – радості: / одна користь – пастушок, / друга користь – ратаїк, / третя користь – бортнічок. / Пастух жене – нокає, а ратай оре – сокає, / а ратай оре – сокає, / а бортнік творець токає, / Ох! [20, с. 260-261].

Відносно пізнього походження, а саме із середини XX ст., зокрема у північній частині регіону, є садівництво [21, арк. 279 зв.]. Що ж до землеробства – надавалася перевага вирощуванню жита, ячменю, проса, вівса [19, с. 94]. Пшеницю, зокрема у північних районах субрегіону, стали сіяти вже пізніше, за радянської доби [22, арк. 33]. Скрізь на Рівненському Поліссі вирощували льон. Відповідно в обрядових комплексах серед ритуальних предметів значною мірою фігурують власне згадані культури.

Відзначимо й особливості обробітку ґрунту – сохою на парі волів, у той час, як, скажімо, на сусідній Волині – 2-3 парами волів, – на це звернув увагу ще у середині XIX ст. В.І. Абрамович, роблячи огляд побуту і промисловості Ровенського повіту [23, с. 309]. Однак такі примітивні способи обробітку ґрунту доволі довго утримувалися в деяких населених пунктах Рівненського Полісся, де волами “горали” “до тих пір, поки не пішли в колгоспи” [22, арк. 28; 24, арк. 62; 25, арк. 46].



Збирання чорниць в околицях с. Чабель Сарненського повіту.
30-ті рр. XX ст. Фото С. Двораковського.



Поліщук із с. Сновидовичі Сарненського повіту.
30-ті рр. XX ст. Фото С. Двораковського.



Збиральниця чорниць із с. Чудель Сарненського повіту.
30-ті рр. XX ст. Фото С. Двораковського.

Неоднорідність розвитку господарства спричинювалася й масовим вирубуванням лісів на захід від річки Горинь з XVI-XVII ст., пов'язаним із вирощуванням зернових. У той же час територія на схід від Горині ще тривалий час залишалася неторканою [26, с. 91]. Промислове вирубування лісів, котре вже повсюдно на Рівненському Поліссі відбувалася наприкінці XIX ст.,було викликане активним розвитком деревообробних промислів та сплавом лісу. Розвитку згаданого промислу сприяло і створення у той період акціонерних компаній. Зокрема, одне з найбільших – "Товариство по експлуатації лісових виробів на Поліссі" – вело масову вирубку лісів у придбаному Степанському маєтку та сусідніх лісах, куплених під зруб [27, с. 18]. Відповідно, значна частина селян вербувалася на лісові роботи, сплав лісу ("флисаки", "плисаки").

Малоземелля та убогість селян примушувала останніх шукати заробітки в Сибіру, на Уралі, на Далекому Сході. Принагідно зауважимо, що ця політика переселення зазнала краху – селяни розорені поверталися назад [12, с. 21-22].

Для 20-30 рр. XX ст. характерною була еміграція до США, Аргентини, Канади, Уругваю та ін. країн [12, с. 34; 28, арк. 33]; виїзди на заробітки в центральні райони України [21, арк. 279].

Після 1921 року, коли територія перебувала під владою Польщі, вся місцева торгівля, рибальство, найважливіші ремесла належали переважно євреям [29, с. 25; 28, арк. 56]. Поляки-переселенці займалися зазвичай хліборобством [30, арк. 18-18 зв.].

За несприятливості ґрунтів та згаданих способів їх обробітку, врожайність зернових культур на Поліссі була низькою [19, с. 93]. Колективізація в досліджуваному регіоні була практично завершена в 1950 р., і сільськогосподарське виробництво наступні 40 років було пов'язане з діяльністю колективних та державних сільськогосподарських підприємств (радгоспи, колгоспи). Однак сільське господарство Рівненського Полісся, помітно відставало від сусідніх землеробських регіонів [31, с. 40; 32, с. 345, 412].

До того ж, соціалістична урбанізація і швидке зростання промислового виробництва і транспорту потягнули за собою потік сільського населення в міста. Із розвитком виробництва та напливом населення на роботу на залізничні станції на Рівненському Поліссі стали утворюватися нові населені пункти.

На кінець XX ст. опинившись у скрутних умовах виживання, поліщуки значною мірою повернулися до традиційних занять: поруч з основними – землеробством та скотарством – зросла роль збиральництва. Занедбаність меліоративних систем на кінець XX століття спричинила зворотні зміни природного середовища, а саме, вихід вод із споруджених попередньо каналів, відновлення властивої території флори тощо.

Остання чверть XX століття принесла на ці землі радіоактивне забруднення, що сталося внаслідок Чорнобильської катастрофи. За винятком Костопільського району, вся територія Рівненського Полісся офіційно віднесена до зони екологічного лиха.

У формуванні та розвитку культури, притаманної певному регіону, вагому роль відіграють тривалі етнокультурні зв'язки з іншими народами. А інтенсивним міжетнічним культурно-побутовим, у т.ч. і народнопоетичним взаємовпливам і взаємодіям, слугувало географічне розміщення як українських земель, які займають проміжне положення поміж Росією і Південно-Східною Європою, так знаходження безпосередньо поліського краю на стику трьох східнослов'янських етносів. До того ж, приплив населення з Волині та з Лівобережжя України по Дніпру через Прип'ять і Стир у період монголо-татарських нападів зі свого боку спричинив привнесення на досліджувані нами землі певних впливів ще в період Київської Русі, коли внаслідок осідлості біженців виникали цілі нові поселення [21, арк. 66].

Особливо активно спостерігалася міжетнічна культурно-побутова взаємодія на українсько-білоруському порубіжжі, де відбувалися постійні контакти людей, їх мовне зближення. Цьому сприяли як етнічна близькість, так і неодноразові адміністративні переділи. Ще з 80-х рр. XII ст., коли Погоринння увійшло до складу Волинського князівства, землі в нижній течії Горині (Степанське і Дубровицьке князівства – територія нинішніх Сарненського і Дубровицького районів), були включені до складу Турово-Пінського князівства. Адміністративна приналежність північної частини Українського Полісся до Білорусі пов'язується і з третім поділом Польщі (1795 р.), коли територія нинішнього Рівнен-

ського Полісся відійшла до Мінської губернії. Незважаючи на те, що за умовами Брестського мирного договору Пінський повіт Мінської губернії переходив до складу України, лише в 1939 році землі нинішніх Рокитнівського та Зарічненського районів (вони перебували у складі Моздирського та Пінського повітів Мінської губернії) остаточно були передані УРСР.

Відомо, що після придушення польського повстання 1830-1831 рр. масовим став наплив росіян на Правобережжя, скерований на закріплення російської присутності в цьому регіоні. Основними категоріями російського населення були професори і студенти, військові, купці і ремісники: "Зросійщення Правобережжя в 1830-1890-х рр. відбувалося швидкими темпами", – відзначають історики [14, с. 19].

Зауважимо і значну чисельність євреїв на Правобережній Україні, що було успадковано Російською імперією ще від Речі Посполитої. "Імперський уряд впровадив для євреїв т.зв. "смугу осідлості", заборонивши їм переселятися далі за територію колишньої Речі Посполитої. Більшість (94%) єврейського населення скупчувалася у містах і містечках, меншість жила в селах або поміщицьких маєтках...". Таким чином до середини Х1Х ст. число євреїв зросло до 10% усього населення, перевищуючи кількість поляків і росіян і ставши другою (після українців) за чисельністю етнічною групою [14, с. 19].

Масове проникнення поляків на Полісся розпочалося, як згадувалося вище, у другій половині XVI ст., коли Волинь опинилася у складі Речі Посполитої. Однак, незважаючи на засилля польського елементу в північно-західному краї, нижчі верстви продовжували залишатися руськими [33, с. 115]. Загалом територія Правобережної України – терен польських політичних і культурних впливів аж до польського повстання 1830-1831 рр. [14, с. 19]. Згодом, у 1921 р., коли за Ризьким мирним договором територія Волині відійшла до складу Польщі, а кордон між **II Річчю Посполитою** і Радянською Україною пройшов по східних і південно-східних рубежах сучасної Рівненщини, експансія польського елементу продовжувалася до 1939 року. Відомий український історик М. Драгоманов неоднозначно оцінював подібну ситуацію: "...при більш уважному розгляді минулого і теперішнього Малоросії – вплив на неї Польщі виявиться далеко не винятково загибельним, оскільки цей вплив був провідником європейського впливу взагалі..." [34, с. 6].

Сліди іноетнічних впливів легко проглядаються і протягом другої половини ХХ ст. Зокрема, топонімічні матеріали 1958-1970 рр. засвідчують проживання на території безпосередньо Рівненського Полісся значної частки населення росіян та білорусів [21, арк. 234]. Добре ще утримується у згаданий період у пам'яті місцевого населення масове проживання євреїв, поляків [35; 36; 24, арк. 62].

Короткий огляд етногенетичних, суспільно-історичних та природно-географічних процесів дає уявлення про складність і особливості етнокультурного розвитку Рівненського Полісся – краю, що відзначається поліморфізмом етнографічних явищ, привертає увагу дослідників і науковців станом збереженності реліктових пам'яток духовного життя, які мають неоціненне значення для відтворення етнічної історії слов'ян.

Джерела

1. Кирчів Р. Ф. Етнографічне районування України / Роман Кирчів // Етнографія України / За ред. С. А. Макарчука. – Львів, 1994. – С. 122-133.
2. Прищепа Б. Стародавнє населення поліського регіону Рівненщини / Б. Прищепа, Ю. Нікольченко // Етнокультура Волинського Полісся і Чорнобильська трагедія: зб. наук. праць. Вип. І, Ч. ІІ. – Рівне: Україна-синтез, 1996. – С. 124 – 136.
3. Охріменко Г. Археологічні пам'ятки нижнього Поприп'яття / Г. Охріменко // Минуле і сучасне Волині: О. Цинкаловський і Волинь: ІХ міжнар. наук. істор.-краєзн. конф., 1998. – Луцьк, 1998. – С.183-184.
4. Зализняк Л. Л. Население Полесья в мезолите / Л. Зализняк. – К.: Наук. думка, 1991. – 160 с.
5. Свєшніков І. К. Довідник археології України: Ровенська область / І. Свєшніков, Ю. Нікольченко. – К.: Наук. думка, 1982. – 116 с.
6. Свєшніков І. К. Племена милоградської культури // Стародавнє населення Прикарпаття і Волині.-К.,1974.

7. Козак Д. Н. Етнокультурна історія Волині (I ст. до н. е. – IV ст. н. е.) / Д. Козак. – К.: Наук. думка, 1992. – 175 с.
8. Березанская С. С Восточно-тшинецкая культура // Археология Украинской ССР.- К.,1985.- т.1.- С.443-444.
9. Козак Д. Н. Вельбарская культура// Археология Прикарпатья, Волыни и Закарпатья \раннеславянский и древнерусский периоды\.-К., 1990.
10. Сегеда С. П. Антропологічний склад українського народу: етногенетичні аспекти: дис....доктора істор. наук: 07.00.05; 03.00.14 / С. Сегеда. – К., 2001. – 393 арк.
11. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології.- К.: Мистецтво, 1995.– 336 с.
12. Історія міст і сіл Української РСР: [у 26 т.]. Ровенська область / [гол. ред. укр. рад. енциклопедії Акад. наук УРСР]. – К., 1973. – 656 с.
13. Moszynski A. Kronika Kollegium Lubieszowskiego XX Pijarow.- Krakow, 1876.
14. Грицак Я. Й. Нарис історії України: формування модерної української нації XIX -XX ст./ Я. Й. Грицак – К.: Генеза, 1996. – 360 с.
15. Волинець О. Пригоринська совіцька республіка в Дубровиці //Літопис Волині. – Вінніпег, 1988. – Ч.15. – С.123
16. Маринич О.М. Поліська низовина / О. Маринич// Географічна енциклопедія України. Т. 3: П-Я. – К.: "Українська енциклопедія" ім. М. П. Бажана, 1993. – С. 49-59.
17. Жилинский И. И. Очерк работ западной экспедиции по осушению болот (1873-1898) / И. Жилинский. – Спб.: Изд. м-ва земледелия и гос. имущества,1899. – 2, V, 743 с.
18. Теодорович Н. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии / Н. Теодорович. – Почаев, 1888. – 450 с.
19. Географія Рівненської області: Природа. Населення. Господарство. Екологія / [авт. тексту І. М. Коротун, Л. К. Коротун]. – Рівне: Принт-Хауз, 1996. – 274 с.
20. Кабашников К. П. Усно-поэтическое творчество / К. Кабашников, Р. Кирчив // Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья. – Мн.: Наука и техника, 1987. – С. 242-278.
21. Топонімічні матеріали, зібрані студентами філологічного фак. українського відділу в селах Ровенської обл. Володимирецького р-ну. (Далі – Топонім. матеріали...) Липень 1966 р. – Ф. Р. 479. Рівненського державного педагогічного інституту (далі РДПІ). – Оп. 2. – Од. зб. 237. – 280 арк.
22. Фольклорно-етнографічні польові матеріали 1994-2001 рр. (Далі – Фольклор.-етнограф. матеріали) – Фонд №Р-2828. Лабораторія поліссєзнавства РДГУ.– Оп. № 4.–Од. зб. 35.–40 арк.
23. Зеленин Д. К. Описание рукописей Учёного Архива Императорского русского географического общества / Д. К. Зеленин. – Пг., 1914. Вып. I. – 1914. – С. 275-279.
24. Фольклор.-етнограф. матеріали. – Фонд № Р-2828. Лабораторія поліссєзнавства РДГУ. – Оп. № 4. – Од. зб. 37. – 64 арк.
25. Фольклор.-етнограф. матеріали. – Фонд № Р-2828. Лабораторія поліссєзнавства РДГУ. – Оп. № 4. – Од. зб. 58. – 81 арк.
26. Данилюк А. Загориння – своєрідний заповідник з часів Київської Русі / А. Данилюк // Етнокультура Волинського Полісся та Чорнобильська трагедія: зб. наук. праць. – Рівне: Україна-Синтез, 1996. – Вип.I, Ч.I. – С.91-98.
27. Надольська В. Розвиток промислового виробництва на Західному Поліссі в пореформенний період / В. Надольська // Західне Полісся: історія та культура: матер. наук.-практ. конф., присв. 30-річчю Сарненського історико-етнографічного музею, 3 груд. 2004 р. – Рівне, 2004. – С. 17-23.
28. Фольклор.-етнограф. матеріали. – Фонд № Р-2828. Лабораторія поліссєзнавства РДГУ. – Оп. № 4. – Од. зб. 57. – 92 арк.
29. Рожко В. Древні святині Полісся.-Луцьк, 1995.
30. Топонім. матеріали. Липень 1966 р. – Ф. Р. 479. РДПІ – Оп. 2. – Од. зб. 234. – 100 арк.
31. Боцонь Л. А., Минько Л. И. Общественный быт сельского населения // Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья / В. Бондарчик, Л. Боцонь и др. – Минск: Наука и техника, 1987.- с. 8-48.
32. Радянська Ровенщина. 1939-1959. Документи і матеріали.– Львів, 1962.
33. Пыпин А. И. История русской этнографии: [в 4 т.] /А. И. Пыпин. – Спб.: Тип. Стасюлевича, 1891. – Т. III: Этнография малорусская. – 1891. – VIII, 425 с.
34. Драгоманов М. П. Малороссия в её словесности. // Вибране ("...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні") / М. Драгоманов. – К.: Либідь, 1991.– С. 5-45.
35. Топонім. матеріали, с. Блажево Рокитнянського району Ровенської обл. Серпень 1958 р. – Ф. Р. 479 РДПІ. – Оп. 2. – Од. зб. 51. – 34 арк.
36. Топонім. матеріали с. Блажево Рокитнянського району Ровенської обл. Серпень 1958 р. – Ф. Р. 479 РДПІ. – Оп. 2. – Од. зб. 52. – 91 арк.

Роман Радович

Традиційне житло
(будівельний матеріал, техніка та технологія, особливості планування)

У межах Рівненської області етнологічна наука виділяє два історико-етнографічні регіони: північну частину займає Полісся, південну – Волинь. До складу Полісся входять Зарічненський, Дубровицький, Рокитненський, Сарненський, Володимирецький, Березнівський, Костопільський, а також північна частина Рівненського, Корецького та Гощанського [1] районів [2]. Українське Полісся є частиною прабатьківщини українців, і тому роль його в етногенезі та збереженні їхнього етнокультурного комплексу визначальна [3, с. 187-188]. Завдяки особливостям місцевих природних та історичних умов, певній замкнутості окремих теренів, у Поліському краї сформувався надзвичайно цікавий комплекс традиційної культури (в тому числі й будівельної), який включає в себе явища, характерні для різночасових історичних зрізів. Як доречно зазначав відомий український вчений Степан Таранушенко, "…Поліссю в історії матеріальної і духовної культури українського народу належить окреме, своєрідне і дуже важливе місце…", оскільки, на Поліссі "…збереглися свідчення про такі етапи розвитку української архітектури, про які […] в будівництві лісостепу залишились ледь помітні сліди, і то лише зрідка", і "…без належного вивчення поліської хати до проблеми генезису українського будівництва, зокрема житлового, не можна навіть приступати" [4, с. 2].

Основним будівельним матеріалом на Рівненщині, як і взагалі на Поліссі, була деревина. Житло завжди споруджували у зрубній техніці, каркасними інколи могли бути хіба що сіни. У давніших будівлях застосовували зрубну техніку із випусками торців ("в вугли", "в угла", "в простий угол" тощо), в новіших – без випусків торців ("в замки", "в чистий угол", "в англійський замок"). Причому коли в північних районах житла "в чистий угол" почали будувати на початку XX ст., то на поліско-волинському пограниччі хати, зведені "в замки", відомі з другої половини XIX ст. [5]. Міцності та довговічності зрубу, його теплотехнічним властивостям надавалось особливого значення. Цього народні будівничі досягали завдяки накопиченому віками досвіду, що полягав у правильному підборі деревини, дотриманні будівельних технологій тощо.

Основною породою, яка використовувались для спорудження стін житла на Поліссі Рівненщини, була сосна (*Сосна звичайна (Pinus silvestris L.*). З дубового дерева виготовляли лишень нижній вінець зрубу ("подвали", "подруби") та фундаменти ("штандари"). Правда, у Рокитнівському (сс. Блажове, Березове, Дроздинь, Вежиця та ін.) та в деяких населених пунктах Дубровицького (сс. Шахи, Грицьки, Купове), Сарненського (сс. Любиховичі, Тинне) районів ці елементи робили, зазвичай, з відбірного соснового дерева – "смольної сосни" (оскільки дуба, за даними респондентів, в околицях зазначених сіл було мало). Використання дубини для виготовлення нижньої частини стін тут також не фіксуємо. Інша деревина (осика, вільха тощо), яку часто вживали при будівництві хат на Київському чи Житомирському Поліссі [6], на Рівненщині застосовувалася епізодично (в основному, для спорудження господарських будівель, влаштування огорож і т. п.).

З особливою прискіпливістю підбирали сосну для найбільш відповідальних елементів житла (підвалин, "бальків", вікон, дверей тощо). Кращі стовбури вживали також для виготовлення нижніх вінців зрубу (до вікон). Сосни, відібрані для цієї мети, мали бути міцними, смолистими, мати великий "стрижень" та малу "заборлонь". Як твердять у с. Березове (Рокитнівський р-н): "коли у стіну клали дерево будь-яке, то на вокна – только таке, що мало багато стрижня" [7].

Найкращими для спорудження стін були сосни із щільною дрібношаровою і смолистою деревиною, вузькою заболонню і великим ядром.. У дендрологічній науці таке дерево відоме під назвою "рудавої (кондової)" сосни (місцеві назви: "стрижньóва сосна", "стрúжень", "стрижньóвий лєс"). Старалися не брати в будову так-звану "м'яндову" сосну – екологічну відміну Сосни звичайної, із широкошаровою рихлою деревиною, широкою заболонню і малим ядром (місцеві назви: "оболóна сосна", "оболóня", "буяк", "буякове дерево", "буях").

"Стрижньові" сосни росли на піщаних ґрунтах, на підвищеннях "понад болотами" – "по грудках". "Стрижньову" сосну поліщуки впізнавали за жовтим кольором кори – "за гладкою жовтою корою"; "оболона" сосна ("буях") мала "чорну і рапату кору" (с. Познань Рокитнівського р-ну).

При підборі будівельної сосни до уваги брали також і напрямок вертикальних волокон стовбура. На Рокитнівщині за цією ознакою виділяли три відміни сосни: "праму" ("праву"), "косу" ("косую") та "опачну" [8]. У "прамої" сосни напрям волокон у стовбурі був строго вертикальний. Деревина її відзначалась високою якістю, вона була придатною для виготовлення будь-яких елементів житла (стіноматеріалу, дощок тощо). У стовбурі "косої" сосни волокна були направлені винтоподібно (зліва направо). З неї могли виготовляти вінці зрубу, хоча у стіні вони дещо викручувались ("у косої сосни винт іде знизу вверх направо; її у будові крутить, але не дуже, тому беруть на стєни"). У "опачної" сосни волокна у стовбурі теж мали винтоподібний напрям, але вже зправа наліво. Цей різновид у будівництві, як правило, старались не застосовувати, оскільки вона дуже викручувалась ("у опачної сосни винт іде знизу вверх налєво; її не беруть – бо дуже у будові крутить").

У деяких населених пунктах вважали, що для виготовлення стінових брусів достатньо щоб дерево було "стрижньовим" (на структуру вертикальних волокон уваги не звертали). Проте повсюдно з особливою прискіпливістю відбирали сосни, призначені для коленя (виготовлення пластин, дощок, драниць тощо). Для цієї мети брали тільки "праму" сосну. У лісі "праму" сосну можна було впізнати за структурою кори: "як у сосни кора прамо тріскає (вздовж стовбура), то вона прама". У такої сосни сучки розташовувались строго вертикально: "у неї сук над суком прамо росте". Коли ж "верхній сук правіше від нижнього – сосна коса", і навпаки, "як верхній сук лівіше від нижнього – сосна опачна" (с. Познань). Часто при підборі дерева користувались відомим і в інших районах Полісся методом "запитування" [9, с. 64]: перевіряли, чи рівно відколюється тріска.

Особливою повагою у поліських будівничих користувалась сосна-"осмул" (в інших районах Полісся її називали: "обердова сосна", "обердина", "перебердина"). Така сосна мала дуже багато "живиці" всередині (у стовбурі були внутрішні поздовжні тріщини, залиті "осмулом"): "це заболєвше дерево, у ньому дуже багато смоли і вона виходить назовні" (с. Познань). Зважаючи на значну міцність, відпірність загниванню та шкідникам, "осмул" використовували для виготовлення "подрубів" (підвалин). Проте такого дерева не кололи і не розпилювали, оскільки "осмул" був дуже крихким.

Непридатною для будівництва важалась "крежова" сосна ("креж") – сосна зі значним потовщенням пізньої зони річних шарів, ексцентричним стовбуром і зміщеною серцевиною, яка росла на окраїнах лісу, біля полів (вона мала вигнутий стовбур). Її деревина була крихкою, різко підвищеної твердості, мала червоне забарвлення: "у такої сосни деревина красного кольору, як рубають – вона кришиться, на будову не йде". Крихка деревина ("креж") концентрувалась у випуклій частині стовбура ("з боку живота"), у вгнутій частині ("в ямі") "крежу" не було (с. Познань).

Для виготовлення стіноматеріалу брали дерева віком не менше 60-ти років (с. Березове), хоча у деяких населених пунктах (с. Познань) уточнюють, що найкращий матеріал давала столітня сосна. Дерево повсюдно заготовляли в зимові місяці, бо зрізану в цей період сосну "не б'є шашіль (шелюг)". Починали заготівлю "восени, як замерзло" ("пізньої осені, бо тоді вже не йде смола") і різали до початку березня: "можна різати аж до марта – шоб живиця не пускала і шашіль не їв" (с. Глинне Рокитнівського р-ну). Проте найбільш сприятливими для заготівлі вважали два зимові місяці – січень та лютий.

Кращими якостями відзначалися дуби, які росли на підвищеннях; ті, що виростали в більш вологих місцевостях, "в болоті",

для будівельної справи були мало придатними (сс. Ремчиці, Літвиця, Вільне Сарненського р-ну). Поліщуки розрізняли дуб "грудовий" ("синій", "сивий", "бєлий", "боровий") і дуб "болотяний" ("ольховий", "красний"). Перший на зрізі синів, а другий – червонів. У будівництві використовували "синій" дуб, оскільки він був твердішим, міцнішим, більш стійким до корозії тощо. Хорошими якостями відзначалась і пізня відміна Дуба звичайного (*f. turdiflora Czern*) – так званий, "глухий дуб" (він зимував з листям і на два-три тижні пізніше розпускався).

При достатньо щільних ґрунтах та рівній горизонтальній поверхні нижній вінець зрубу, дубові (чи навіть соснові) підвалини, укладали безпосередньо на землю. Проте піщані сипкі грунти вимагали влаштування фундаментів. Для цього використовували обрізки дубових колод – "палі" ("штандари"). Їх довжина в основному коливалась у межах 0,7 – 1 м. "Штандари" намагалися виготовляти з найбільш витривалої деревини. Для їх виготовлення здебільшого вживали дубове дерево, власне, його прикореневу частину (придатними для цього вважались і сучкуваті стовбури дубів). Особливою популярністю користувався "глухий дуб". Пні викорчовували, обрубували коріння і вкопували під підвалини. У деяких місцевостях "штандари" виготовляли із смолистих прикоренків сосни. Палі вкопували під чотири кути приміщення. При значних розмірах будівлі – ще додаткові, посередині стін. Встановлювали їх "шторца" ("вертма"), по росту дерева, оскільки вкопувати корінням вгору забороняла традиція. Після зведення зрубу простір між поверхнею і підвалиною заповнювали шматками дубового дерева ("забивали щоть (щітку)").

Ще польський дослідник Збігнев Дмоховський, описуючи будівництво зазначеного регіону, відзначав, що зруби жител і "клітей" тут споруджували з колод або брусів, лишень в (інших. – *P. P.*) господарських будівлях частіше застосовували півколоди ("плахи") [10, с. 94]. Наші матеріали промовляють на користь цього твердження. Житла, зведені з колод, деякі вчені визнають панівними "серед масового народного будівництва Полісся" до початку XIX ст. [11, с. 80] На зазначеній території досить широке застосування колод у спорудженні житлових та деяких господарських споруд, зокрема "клітей", побутувало до середини XIX ст., що засвідчує значний польовий та джерельний [12] матеріал. Правда, вже у другій половині XIX – на початку XX ст. колоди у житлобудівництві використовували дуже спорадично (частіше так будували "кліті").

Для зведення стін жител застосовували колоди товщиною 15 – 25 см (як правило, діаметр товстішого кінця коливався в межах 20-25 см, тоншого – 15-20 см) [13]. Причому нижні вінці старалися виготовляти з масивнішої і більш якісної деревини. На стіни сіней та комори брали дерева гіршої якості (тонші тощо). Необхідно звернути увагу на ще одну технологічну особливість будівель, складених з колод: здебільшого круглу конфігурацію зберігали лишень випуски торців, внутрішню поверхню колод (з боку житлового приміщення) у більшості випадків протісували. Непротесані колоди частіше вживали для стін "клітей", водночас у житлах XIX ст. вони траплялися дуже спорадично.

У другій половині XIX – на початку XX ст. зруби жител складали в основному з тесаного бруса (протесаних із двох чи чотирьох боків колод). З початку XX ст. в будівельну справу входять пиломатеріали, проте здебільшого це стосується південних районів. У багатьох селах Рокитнівського, Дубровицького, Зарічненського, Сарненського, Володимирецького районів ще у середині XX ст. перевагу віддавали тесаному дереву [14]. Товщина тесаних брусів здебільшого коливалась у межах 16 – 18 см. Рідше (у основному на сіни і комору) використовували стіноматеріал завтовшки 13-15 см (в цьому випадку бруси виготовляли із колод меншого діаметра). Зрідка траплялися зруби хат, складені з брусів товщиною 19-21 см. Слід зазначити, що як і у випадку з колодами, на нижню частину зрубу могли йти товстіші бруси, а на верхню – тонші.

Як засвідчують джерельні матеріали [15] та окремі збережені до нашого часу будівлі [16], тесаний брус вже досить помітно використовували в житлах Полісся Рівненщини в кінці XVIII – на початку XIX ст. Власне значне застосування бруса є однією із характерних диференціюючих рис місцевого будівництва [17]. До речі, широке побутування матеріалу такої конфігурації відзначене в суміжних районах Полісся Білорусі (Пінському, Івановському, Столинському) [18]. Український дослідник Сергій Верговський, по-

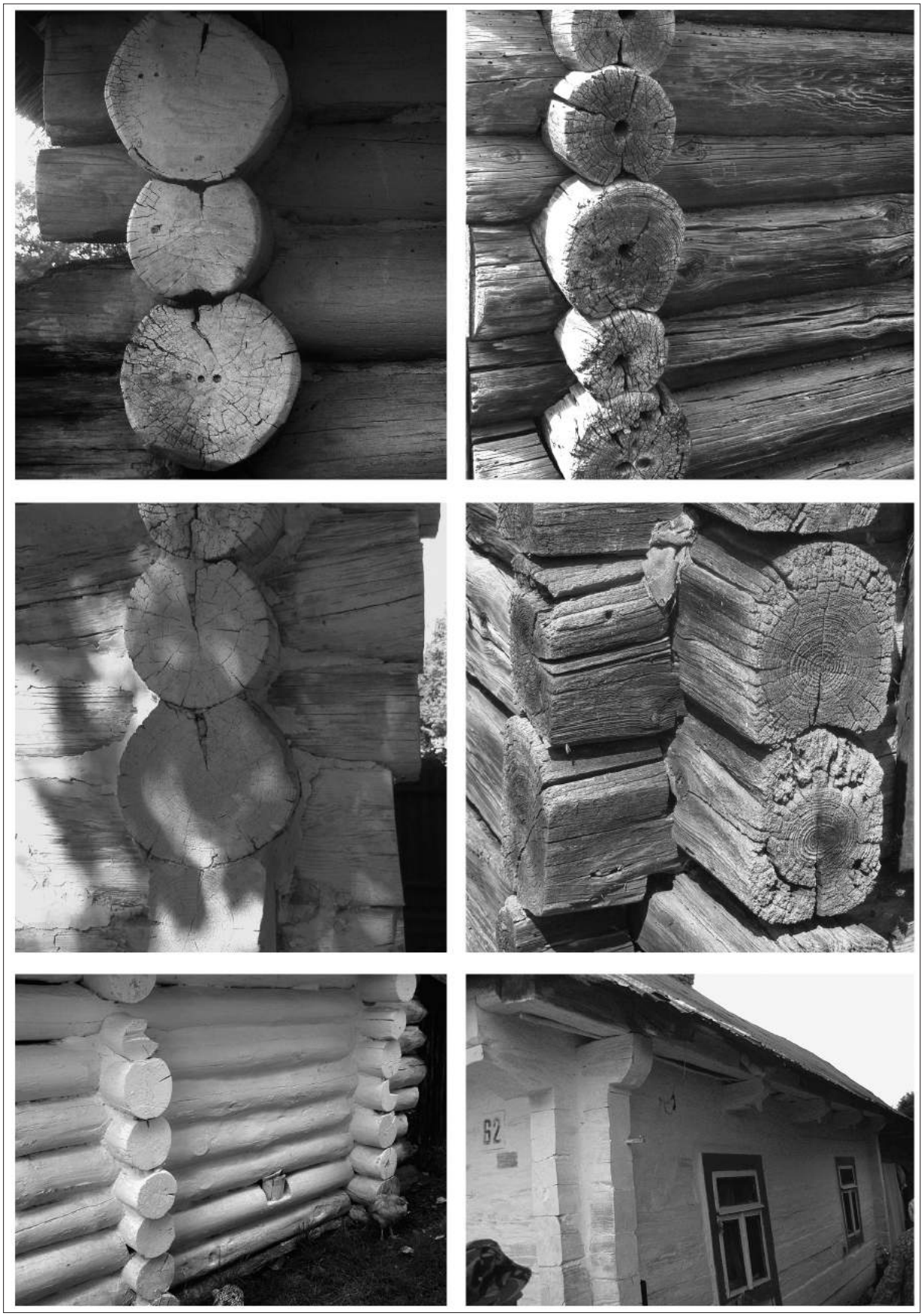
силаючись на власні матеріали, зазначає, що застосування брусів у поліському монументальному будівництві відоме з XV – XVI ст. [19, с. 80] За даними Олександра Локотка, використання такого матеріалу в житлобудівництві Білорусі відоме з XIV – XV ст. [20, с. 183] До речі, матеріали з цієї частини Полісся (м. Давид-Городок, територія Білорусі) свідчать про його використання (у народному будівництві. – *Р. Р.*) вже з XI – XII ст. [21, с. 6].

Іноді колоди і бруси поєднували в одній будівлі: житлову камеру будували з бруса, а комору (хата другої половини XIX ст. у с. Воронки Володимирецького р-ну) чи "стебку", розташовану через сіни від хати (хата сере-дини XIX ст. у с. Сварині Володимирецького р-ну), – з колод [22]. У будівлях кінця XVIII – середини XIX ст. зустрічаємо й інший варіант поєднання брусів та колод: нижні вінці житлової камери – брус, верхні – колоди (хати: пер. пол. XIX ст. у с. Воронки Володимирецького, сер. XIX ст. у с. Кураш, пер. пол. – сер. XIX ст. у с. Залужжя Дубровицького р-ну та ін.).

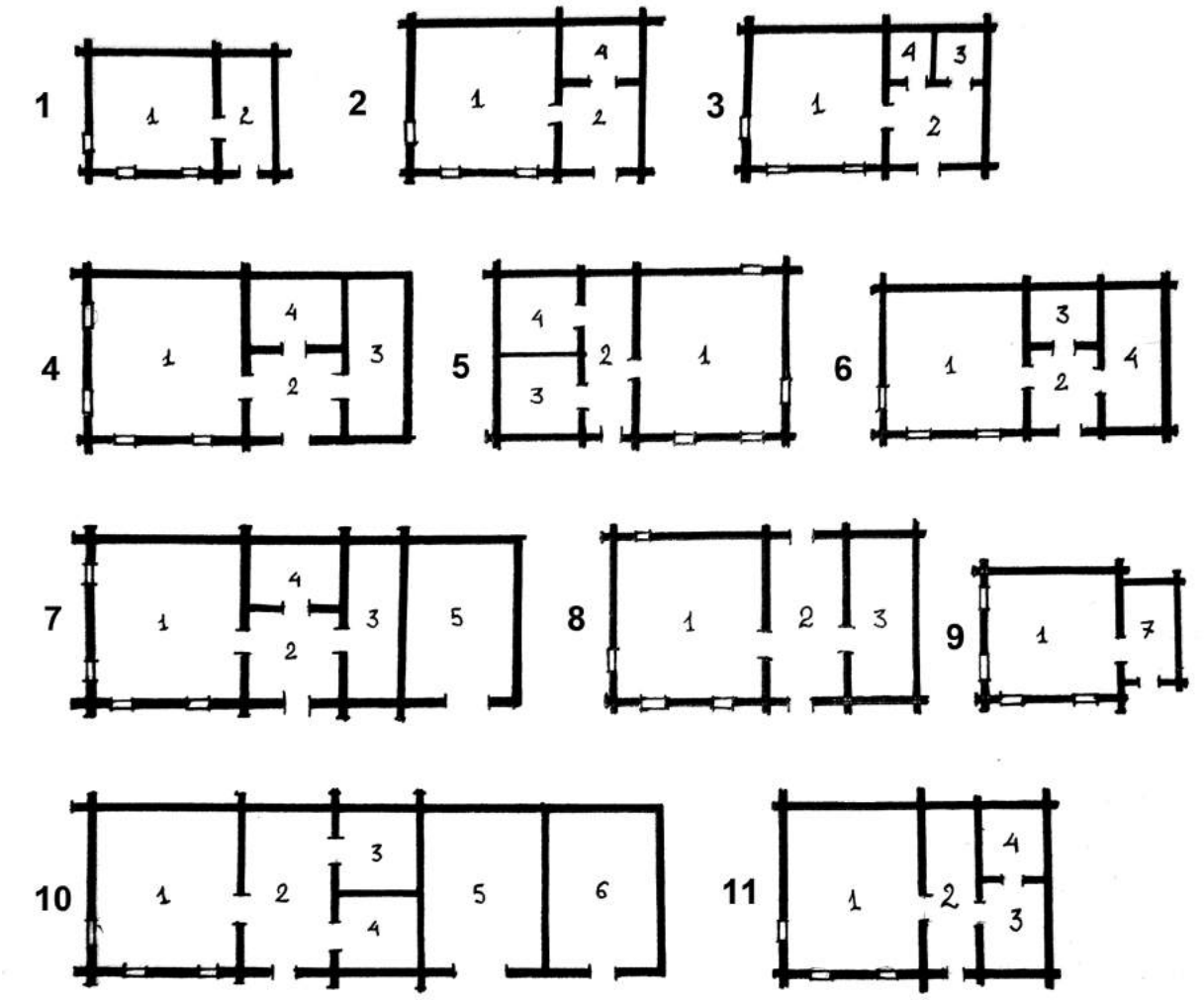
Слід звернути увагу на ще одну суттєву особливість технології будівництва цього регіону. Коли на півночі Рівненщини (Рокитнівський, Дубровицький, Зарічненський, Сарненський, Володимирецький р-ни) як у колодах, так і в брусах вибирають поздовжній паз ("драчку"), то на півдні вінці припасовують нарівно ("під шнур") [23]. Розмежування між зонами побутування цих двох технологій проходить приблизно по лінії Володимирець – Сарни – Рокитне. Наголосимо, що це стосується й найдавніших відомих нам споруд (кінця XVIII – початку XIX ст.) [24]. Коли на півночі "драчку" вибирали відповідно до конфігурації суміжної колоди, то на півдні нижню і верхню площини колод протісували. Це ж стосується і брусів: у північній зоні їх виготовляли шляхом протісування двох бокових площин колод, на півдні бруси виготовляли, протісуючи колоду із чотирьох боків. Причому складається враження, що процеси становлення двох зазначених технологічних варіантів (з "драчкою" і без неї) не були якимось чином пов'язані між собою, а проходили самостійно.

При будівництві з колод найчастіше застосовували овальну врубку, вибрану зверху вінця. Це підтверджують як інформації респондентів (сс. Ромейки, Сварині Володимирецького; Кураш, Грицки, Селець, Городище, Вільне Дубровицького; Любиховиці, Цепцевичі, Тутовичі Сарненського; Залав'я, Березове, Дроздинь Рокитнівського р-нів та ін.), так і збережені до нашого часу будівлі кінця XVIII – XIX ст. житлового (хати: пер. пол. – сер. XIX ст. у с. Сварині Володимирецького, сер. XIX ст. у с. Кураш, сер. – др. пол. XIX ст. у с. Городище Дубровицького, пер. пол. XIX ст. із с. Калинівка [25] Сарненського, сер. XIX ст. у с. Залав'я Рокитнівського р-нів) та господарського (стебка при хаті сер. XIX ст. у с. Сварині Володимирецького; кліті др. пол. XIX ст. у с. Березове, сер. XIX ст. у с. Залав'я Рокитнівського р-нів тощо) призначення. Застосування овальної врубки, вибраної знизу вінця, на зазначеній території фіксуємо дуже спорадично (с. Ромейки Володимирецького р-ну). Натомість нерідко при застосуванні колод у будівлях другої половини XIX – початку XX ст. використовують двосторонню прямокутну врубку. У цьому випадку випуски вінців (включаючи замок) з двох боків протісують (хати: 1870 р. у с. Залужжя, поч. XX ст. у с. Шахи Дубровицького; кін. XIX ст. у с. Кам'яне Рокитнівського р-нів). Зрідка при такій обробці торців зустрічається одностороння верхня прямокутна врубка (хата кін. XIX ст. у с. Залужжя, "гумно" початку XX ст. у с. Городище Дубровицького р-ну). Спорадично в будівлях з колод фіксуємо випадки, коли при застосуванні двосторонньої прямокутної врубки колода протесана тільки в місці замка (хата поч. XX ст. із с. Любиховичі Сарненського р-ну).

У будівлях з брусів переважає двостороння врубка з прямокутним вирізом (причому інколи вона зустрічається у спорудах кінця XVIII – середини XIX ст.: хати пер. пол. XIX ст. у с. Бишляк Володимирецького, сер. XIX ст. у с. Кураш Дубровицького р-нів). Зрідка при використанні бруса, переважно в будівлях кінця XVIII – середини XIX ст., зустрічаємо одностороннюю верхню врубку з прямокутним вирізом (хати: сер. та пер. пол. – сер. XIX ст. у с. Сварині, пер. пол. XIX ст. у с. Осова Володимирецького, пер. пол. – сер. та др. пол. XIX ст. у с. Ремчиці Сарненського, пер. пол. XIX ст. у с. Сновидовичі Рокитнівського р-нів; "ток" поч. XX ст. у с. Глинне, "кліть" поч. XX ст. у с. Дроздинь Рокитнівського р-нів та ін.). Цікаво, що у спорудах, нижня частина стін яких складена з брусів, а верхня – з колод, як правило, застосовують односторонню верхню врубку (лише в хаті сер. XIX ст. у



Конструкції стін: 1.1. м. Сарни; 1.2. с. Городище Дубровицького р-ну; 1.3. с. Кураш Володимирецького р-ну; 1.4. с. Шахи Дубровицького р-ну; 1.5. с. Сварині Володимирецького р-ну; 1.6. с. Сварині



Планування житла: 1. Хата кін. XIX – поч. XX ст. у с. Березове Рокитнянського р-ну; 2. Хата кін. XIX ст. у с. Луко Володимирецького р-ну; 3. Хата кін. XIX ст. у с. Малі Телковичі Володимирецького р-ну; 4. Хата кін. XIX ст. у с. Новий Мидськ Костопільського р-ну; 5. Хата др. пол. XIX ст. у с. Воронки Володимирецького р-ну; 6. Хата сер. XIX ст. у с. Сварині Володимирецького р-ну; 7. Хата сер. XIX ст. у с. Корост Сарненського р-ну; 8. Хата 1913 р. у с. Сновидовичі (хутір Пересочне) Рокитнівського р-ну; 9. Хата кін. XIX ст. у с. Літвиця Дубровицького р-ну; 10. Хата 1917 р. у с. Тишівиця Березнівського р-ну; 11. Хата кін. XIX ст. у с. Березино Володимирецького р-ну;

Умовні позначки: 1 – хата; 2 – сіни; 3 – комора; 4 – стебка; 5 – колешня; 6 – хлів; 7 – сіни-будка.

с. Кураш бруси нижньої частини в'язані двосторонньою врубкою).

Як зазначав відомий український вчений Степан Таранушенко "однокамерна рублена клітка-хата була тим ядром, з якого повстало згодом дво- і трикамерне житло" [26, с. 19]. Згаданий дослідник також наголошував, що на Поліссі знайти таке житло не важко [27]. Тезу вченого підтверджують матеріали й інших дослідників поліського житлобудівництва. Зокрема, побутування однокамерних житлових споруд засвідчене на Київському [28, с. 62], Житомирському [29, с.115-116], Волинському [30, с. 6], Чернігівському [31, с. 46] Поліссі. Відомі однодільні житла і на Поліссі Білорусі [32]. У деяких місцевостях Полісся будівлі без сіней називали "курєнями". Цю назву пов'язували з тим, що дим з такої хати виходив безпосередньо надвір через отвір над піччю в пороговій стіні. Щоб у двері не задував вітер, не засікав дощ, сніг, перед ними влаштовували примітивну заслонку у вигляді односхилого даху. Інколи навіс за-

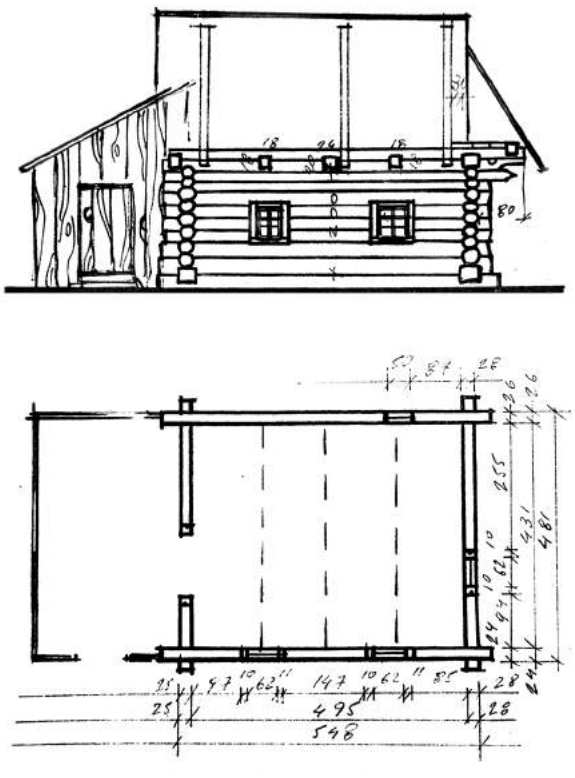
мінювала незначних розмірів "будка", також перекрита односхилим дахом.

У більшості населених пунктів останні однокамерні житла відмерли у 20 – 30-х рр. XX ст., проте подекуди релікти таких споруд, що походять з XIX – поч. XX ст., збереглися до наших днів [33, с. 116]. Не є вийнятком у контексті сказаного й Полісся Рівненщини. Зокрема, однокамерні хати із каркасною (рідше зрубною: с. Літвиця Дубровицького р-ну) "будкою" перед входом (паралельно побутує термін "сєнци") зафіксовані в селах: Блажове, Глинне, Дроздинь [34, с. 38, 39, 44, 45, 46, 47, 48, 54, 55], Крута Слобода [35, с. 3], Березове [36, с. 3], Залав'я, Познань, Вежиця, Кам'яне, Старе Село, Переходичі Рокитнівського; Колки, Залуччя [37, с. 21, 24], Селець, Перебороди Дубровицького; Більська Воля, Березина Володимирецького районів та ін. Причому місцями традиція споруджувати житло без сіней є настільки стійкою, що навіть у будівлях з двома житловими камерами сіни замінює невеличка "будка" з дощок, перекрита односхилим дашком (хати пер. пол. – сер. XX ст. у с. Кам'яне, Вежиця, Старе Село, Перебороди, Березина). У таких спорудах "будку" прибудовують до причілкової стіни, однак інколи її розташовують при фасадній стіні меншого із житлових приміщень (сс. Вежиця, Перебороди, Березино).

Проте у другій половині XIX – на початку XX ст. на теренах Рівненського Полісся переважали дво- і тридільні житлові споруди типу "хата" + "сіни" та "хата" + "сіни" + "комора" ("кліть", "хижка"). Причому як у дводільному, так і в тридільному житлі чітко виділяється конструктивна окремішність зрубу-чотиристінка житлового приміщення.

У процесі розвитку "будка-сєнци" трансформувалась у повноцінні "сіни" ("сіні", "сєні", "сєнь", "сінци") каркасної чи зрубної конструкції (в останньому випадку зруб-тристінок сіней добудовують до кліті житлової камери через стовпи). Таким чином виникає дводільне житло типу "хата" + "сіни". Розміри таких сіней незначні. Наприклад, у хаті кінця XIX – початку XX ст. у с. Березове Рокитнівського р-ну розміри хати – 3,84 х 3,4 м, а сіней – 2,18 х 3,4 м.

У зрубних житлах, до складу яких входять хата, сіни та комора, фіксуємо два варіанти блокування приміщень. Часто траплялись будівлі, у яких зруб-чотиристінок хати із зрубом



Хата сер. XIX ст. у с. Залав'я Рокитнівського р-ну.

тристінком сіней і комори поєднували через пару вкопаних у землю "стовпів" ("ушаків") чи врубаних у підвалини "сторчаків" ("сторчанів", "стояків"). Цей варіант блокування ілюструє один із шляхів розвитку тридільного житла – "хата" + "сіни" + "комора" – із дводільного: до зрубу хати добудовували досить широкий зруб-тристінок сіней (так звані "широкі сіни"), у якому внутрішньою перегородкою виділяли комору. На поліському матеріалі можна прослідкувати певні етапм цього процесу. Так, у хаті середини XIX ст. із села Сновидовичі Рокитнівського району між сіньми і коморою у стіни врубана тільки поперечна підвалина та платва, а в хаті другої половини XIX ст. із села Залужжя Дубровицького району перегородка влаштована з внутрішнього боку стін "в сторчаки". Хоча в більшості обстежених будівель – між сіньми і коморою – капітальна зрубна стіна, проте трапляється, що кілька поперечних вінців у поздовжні стіни не врубані, а закріплені в паз.

У другому випадку окремі зруби – чотири стінки хати і комори поєднувалися сіньми за допомогою двох пар стовпів, вкопаних у землю чи встановлених на підвалини [38].

Таке житло, за гіпотезою відомого польського вченого, дослідника слов'янського світу Казимира Мошинського, розвинулося безпосередньо із однодільного: навпроти входу в житлове приміщення розташовували окрему комору-кліть, простір між ними поступово заповнювався стінами і дахом, перетворюючись у холодні сіни. На користь цієї гіпотези промовляють як збережені до нашого часу споруди (хата др. пол. XIX ст. у с. Березове Рокитнівського р-ну), так і археологічні матеріали (зокрема, забудова давньоруського Бреста (Берестя) [39, с. 183]. Наголосимо, що при блокуванні окремих частин будівлі використання стовпів, вкопаних у землю, з технологічного погляду було більш практичним, ніж встановлених на підвалини, оскільки перші відігравали функцію своєрідних деформаційних швів.

Слід зауважити, що в "чистому" вигляді згадані планувальні варіанти житла (як дво-, так і тридільні) у кінці XIX – на початку XX ст. зустрічався досить рідко. Також досить рідкісним явищем у житлах зазначеного регіону були "наскрізні" сіни (із дверима у фасадній та тильній стінах): хати др. пол. XIX – 1913 р. у с. Сновидовичі (хутір Пересочне) Рокитнівського р-ну; кін. XIX ст. у с. Кричильськ Сарненського р-ну; кін. XIX ст. у с. Стара Рафалівка [40, с. 8] Володимирецького р-ну. Як правило, при тильній стіні сіней у дво- і тридільних житлах виділяли теплу комору ("стебку", "вістебку", "істьобку", "пукліт", "комору"*) – невелике приміщення, яке займало усю ширину останніх (рідше – частину, наближену до печі) [41]. На півдні Рівненщини (у Володимирецькому, Березнівському, у південних населених пунктах Сарненського р-нів) "стебка" ("пукліт"), інколи розташовувалась навпроти житлового приміщення, по другий бік сіней [42], а холодна "комора" ("хижка") займала місце при тильній стіні останніх (хати: сер. XIX ст. у с. Сварині, др. пол. XIX ст. у с. Більська Воля, кін. XIX ст. у с. Березина Володимирецького р-ну). Проте частіше в зазначених районах побутували споруди типу "хата" + "сіни" + "стебка" ("пукліт") / "комора" ("хижка") [43, с. 205] (хати: др. пол. XIX – початку XX ст. у сс. Озеро, Великі Цепцевичі, Більська Воля, Березино, Воронки, Рудка Володимирецького; Стрільськ, Ремчиці Сарненського; 1917 р. у с. Тишівиця Березнівського; 1900 р. у с. Більська Воля Володимирецького [44, с. 9] р-нів та ін.). До речі, частим явищем у таких будівлях було влаштування наскрізних сіней ("на вильот") [45]. У Володимирецькому районі (сс. Березина, Городок) фіксуємо житла типу хата + сіни + комора ("хижка"), у коморі яких споруджений окремий "зрубчик" стебки ("пукліт"), перекритий окремою стелею. У таких випадках вхід у "пукліт" здійснювали з "хижки". Як окремі випадки зустрічаємо житла типу: хата + сіни + стебка + кліть (сс. Стара Рафалівка Володимирецького, Рокитне Костопільського р-нів). Будівлі, у яких стебка і хата розташовані через сіни, досить широко відомі на території Білорусі (Західне Подніпров'я, Полісся, південь Центральної Білорусі, Понімання) [46, с. 277]. Траплялося, що в житлах типу "хата" + "сіни" при тильній стіні сіней розташовували два окремі приміщення незначних розмірів: стебку і комору (хата кін. XIX – поч. XX ст. у селі Малі Телковичі Володимирецького р-ну).

У Костопільському, Березнівському, рідше на півдні Володимирецького, Сарненського районів у одному блоці із житлом часто розміщували "колешню" (приміщення, у якому зберігали вози, господарський реманент, запасні колеса тощо): сс. Тишівиця Березнівського, Корост Сарненського, Красносілля Володимирецького, Рудня Костопільського р-нів та ін.) [47]. Такі споруди притаманні також східній частині Волинського Полісся [48, с. 113], значне поширення вони мали й у Ратнівському, Старовижівському р-нах Волинської обл. [49, с. 53].

Як зазначають дослідники, повсюдно на Західному Поліссі побутували житла, у яких в одному блоці з хатою знаходилися й інші господарські будівлі [50, с.54], зокрема "дровутні", "повєті", "хліви" та ін. На Рівненщині це явище найчастіше фіксуємо в Березнівському, Костопільському, на південному заході Сарненського та на півдні Володимирецького р-нів: хлів + комора + сіни / стебка + хата (хата поч. XX ст. у с. Городище Березнівського р-ну); хлів + сіни / стебка + хата (хати поч. XX ст. у сс. Яринівка Березнівського та Любиховичі Сарненського р-нів); хата + сіни + стебка / комора + колешня + хлів (хата 1917 р. у с. Тишівиця Березнівського р-ну); хата + сіни / пукліт + комо-

* У деяких населених пунктах Володимирецького (сс. Городок, Озеро, Осова), Рокитнівського (с. Сновидовичі) для означення стебки вживають лексему "комора", а холодної комори – "клєть".

ра + хлів + хлів (хата поч. XX ст. у с. Ремчиці Сарненського р-ну); хлів + комора / пукліт + сіни + хата (хати 1900 р. у с. Більська Воля Володимирецького, поч. XX ст. у сс. Ремчиці [51, с. 13, 14, 71] та Кричильськ Сарненського р-нів) хата + сіни + комора + хлів (хата кін. XIX ст. у с. Сарни Сарненського р-ну) [52, с. 72, 73]; хлів + хлів + хлів + комора + колешня + комора + сіни + хата (хата кін. XIX ст. у с. Сарни Сарненського р-ну) [53]; хата + сіни / стебка + комора + дровітня + хлв + хлів (хата кін. XIX ст. у с. Велике Вербче Сарненського р-ну); хата + сіни + дровітня + хлів (хата сер. XIX ст. у м. Сарни) [54, с. 1]; хата + сіни + хлів (хата др. пол. XIX ст. у м. Сарни) [55, с. 2]; хата + сіни + комора + "повєть" (хата 1890 р. у с. Милячі Дубровицького р-ну); хата + сіни + комора + шопа (хата 1914 р. у смт Степань Сарненського р-ну) та ін.

При вивченні народного будівництва Полісся особливу увагу слід звернути на споруди з двома житловими приміщеннями. Незважаючи на те, що дослідники народної архітектури поліщуків у своїх роботах тією чи іншою мірою згадують цей планувальний тип [56], питання часу і причини його виникнення на сьогодні залишається до кінця не з'ясованим. Як повідомлення респондентів, так і збережені до нашого часу пам'ятки XIX – першої половини XX ст. не вказують на побутування на теренах Полісся Рівненщини жител типу хата + сіни + хата [57]. Житлові камери, як правило, тут зосереджувались по один бік сіней (так зване однобічне житло): хата + хата + сіни / стебка + комора + хлів + хлів (хата 20-х рр. XX ст. у с. Стрільськ Сарненського р-ну); передня хата + хата + сіни / стебка + комора (хати поч. XX ст. у сс. Бутейки, Велике Вербче Сарненського р-ну); комора + сіни / стебка + хата + друга хата (хата 1914 р. у с. Берестя Дубровицького р-ну); хата + хата + сіни / стебка + комора + хлів (хата пер. пол. XX ст. у с. Ракитне Костопільського р-ну); хата + хата + сіни / стебка + комора (хата сер. XX ст. у с. Суховоля Володимирецького р-ну). Процес функційної сегментації житлового приміщення з подальшим виділенням другої хати в окремих районах Полісся проходив досить пізно і нерівномірно. Так, коли на півдні місцями будівлі з двома житловими камерами відомі з середини XIX ст. [58], то в північних селах їх здебільшого пов'язують з початком XX ст. Розвиток такого житла відбувався шляхом поділу хати грубкою (а згодом і внутрішньою перегородкою) на "чисте" приміщення ("передню хату") і кухню ("хату"). Спершу такі житла були характерними для найзаможніших верств селянства, а вже в 1920 – 1930-х рр. набувають більшого поширення. Причому інтенсивніше цей процес проходив на півдні Рівненщини, на півночі, зокрема в окремих населених пунктах Рокитнівського, Дубровицького, Зарічненського районів, появу перших таких жител респонденти пов'язують із 20-30-ми рр. XX ст.

Таким чином, підсумовуючи викладений матеріал, можемо констатувати наступне. Житло Полісся Рівненщини, як і загальноукраїнське, сформувалося на основі однокамерної опалюваної кліті шляхом добудови до неї "холодних" приміщень з подальшою сегментацією їх внутрішнього простору. Основним будівельним матеріалом була сосна. Зруби складали з колод та тесаних брусів. Як свідчать археологічні матеріали, давніше житлові будівлі споруджували з колод. Проте вже у XIV – XV ст., поряд з останніми, для зведення стін житла застосовують ще й бруси (правда, окремі випадки використання бруса в будівництві зазначеного регіону відомі з XI – XII ст.). До середини XIX ст. брусована хата на теренах Полісся Рівненщини стає панівною.

Джерела

1. Мешканці південних населених пунктів Гощанського р-ну (сс. Вільгір, Бугрин) чітко усвідомлюють, що проживають на території Волині, натомість села, розташовані на північ від траси Рівне – Новоград-Волинський, називають "поліськими" (див.: Зап. авт. 08. 07. 2009 р. у с. Бугрин Гощанського р-ну Рівненської обл. від Крутія Івана Оксентовича, 1923 р. н.; зап. авт. 09. 07. 2009 р. у с. Вільгір Гощанського р-ну Рівненської обл. від Кондратюка Володимира Михайловича, 1931 р. н.).
2. Межа між Волинню і Поліссям проведена відповідно до даних сучасної етнологічної науки

(див.: Мороз М., Чаквин И. Полесье как историко-этнографическая область, ее локализация и границы // Полесье. Материальная культура / АН УССР. Институт искусствоведения, фольклора и этнографии им. М. Ф. Рыльского. Львов. Отделение. АН БССР. Институт искусствоведения, этнографии и фольклора. – К.: Наук. думка, 1988. – С. 38).

3. Залізняк Л. Полісся в системі культурно-історичних регіонів України (за даними археології) // Полісся: мова, культура, історія (матеріали міжнародної конференції). – Київ: Асоціація Українських Етнологів, НАН України, Мінчорнобиль України, 1996.
4. Таранушенко С. Давнє поліське житло // НТЕ. – 1969. – № 2.
5. Дослідники поліського будівництва, опираючись на означення такого замка терміном "німецьке вугло", припускали, що він поширився на Полісся із заходу (див.: Dmochowski Z. Sprawozdania z pomiaru inwentaryzacyjnego na terenie pow Stolinskiego 17.УІІІ – 12. IX. 1933 // Buletyn historii sztuki I kultury. – 1933 - 34. – R. II. – S. 94). Хоча ця думка і прижилася в сучасній етнологічній науці, ми не вважаємо її достатньо аргументованою. Зокрема, "німецькими", "англійськими" чи "французькими" часто називають врубки в окремих місцевостях Поліського чи Карпатського регіону, де вони мають новіше походження, водночас, в інших місцевостях України, де аналогічні конструкції замків є більш давніми, для їх означення цих лексем не вживають.
6. Радович Р. Підбір та заготівля будівельної деревини на Правобережному Поліссі // Народознавчі Зошити. – 1998. – № 1. – С. 54; Його ж. Техніка та технологія традиційного житлово-господарського будівництва на Поліссі другої половини XIX – першої половини XX ст. // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів: ІН НАН України, 1997. – Вип. 1: Київське Полісся. 1994. С. – 65.
7. Зап. авт. 19. 08. 2006 р. у с. Березове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Лукашевича Івана Дмитровича, 1926 р. н.
8. Зап. авт. 16. 08. 2006 р. у с. Познань Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Дробуша Аврама Григоровича, 1940 р. н.
9. Радович Р. Підбір та заготівля будівельної деревини на Правобережному Поліссі. – С. 64.
10. Dmochowski Z. Sprawozdania z pomiaru inwentaryzacyjnego na terenie pow. Stolinskiego 17.VIII – 12. IX. 1933.
11. Верговський С. Давнє народне будівництво українського та білоруського Полісся // НТЕ. – 1979. – № 2. – С. 80. Правда, теза автора, на нашу думку, не є достатньо аргументованою. Твердження про переважання до початку XIX ст. на дсій території Полісся жител, складених з колод, є досить сумнівним. Поряд із тим, для окремих районів Полісся, зокрема Рівненського, це можна вважати цілком слушним.
12. Таранушенко С. Давнє поліське житло. – С. 8-11; Верговський С. Давнє народне будівництво українського та білоруського Полісся. – С. 80; Dmochowski Z. Sprawozdania ze studijów nad poleskim budownictwem drzewnym w r. 1934-35 // Buletyn historii sztuki i kultury. – 1935. – R. III. – S. 311-334; Dmochowski Z. Ze studiów nad poleskim budownictwem drzewnym// Buletyn historii sztuki I kultury. – 1937. – R. V.. – S. 165-217; Dmochowski Z. Sprawozdania z pomiaru inwentaryzacyjnego na terenie pow. Stolinskiego 17.УІІІ – 12. IX. 1933. – S. 93-98.
13. Суміжні ряди колод у зрубі вкладали товстішим кінцем у протилежних напрямках.
14. Показово, що в деяких селах (сс. Городок Володимирецького, Копище Олевського р-нів) тесаний брус був основним будівельним матеріалом для зведення стін житла ще у др. пол. XX ст.
15. Житла, споруджеі з тесаного бруса (чи з використанням бруса), обстежені С. Таранушенком у селах Бігунь, Собачин, Журхевичі Олевського р-ну (див.: Таранушенко С. Давнє поліське житло. – С. 8-11). Аналогічні будівлі обстежені З. Дмоховським у селах Дроздинь, Озеро, Блажево, Овшемирів, Войткевичі, Колки, Березняки, Гродно та ін. (див.: Dmochowski Z. Sprawozdania ze studijów nad poleskim budownictwem drzewnym w r. 1934-35. – S. 311-334; Dmochowski Z. Ze studiów nad poleskim budownictwem drzewnym. – S.165-217). Важко припустити, що обстежені дослідниками в 1930-х рр. споруди мали менш ніж столітній вік.
16. Хати: сер. XIX ст. у сс. Сварині, Воронки; пер. пол. XIX ст. у с. Осова Володимирецького, сер. XIX ст. у с. Кураж Дубровицького; пер. пол. – сер. та др. пол. XIX ст. у с. Ремчиці Сарненського, пер. пол. XIX ст. у с. Сновидовичі Рокитнівського р-нів.
17. Житла з брусів побутують і на іншій території Полісся, проте виступають там досить спорадично.
18. Білоруські вчені відзначають, що на теренах Білорусі в основному будували з колод. Будівництво з брусів (обтесаних з двох чи чотирьох боків колод) притаманне міській архітектурі. У селах воно траплялося спорадично, і лише на незначній території, на півдні Брестської обл. (Пінський, Івановський, Столинський р-ни) побутувало більш широко (див.: Беларускае народнае жилле / Э. Р. Сабаленко, У. С. Гуркоу, У. М. Іваноу, Дз. Д. Супрун / Рэдактар член-карэспандэнт АН БССР В. К. Бандарчык / Акадэмія навук БССР. Інстытут мастацтвазнауства, этнографіі і фальклору. – Мінск: Навука і тэхніка, 1973. – С. 32).
19. Верговський С. Давнє народне будівництво українського та білоруського Полісся...

20. Архітэктура Беларусі: нарысы эвалюцыі ва ўсходнеславянскім і еўрапейскім кантэксце…
21. Сергачов А. С. Деревянная архитектура Белоруссии XVI – XIX вв. – Минск: Полымя, 1984.
22. У хаті першої половини XIX ст. із с. Калинівка житлова камера збудована з колод, врубка верхня, одностороння, овальна; сіни і комора – з брусів, врубка верхня, одностороння, прямокутна. Подібне явище зафіксував С. Таранушенко у с. Бігунь (див.: Таранушенко С. Давнє поліське житло. – С. 14).
23. В обох випадках між вінцями прокладають шар моху.
24. У деяких південних селах трапляються житла, у яких вінці припасовані за посередництвом "драчки". Цікаво, що місцеві жителі вважають це новішим технологічним способом.
25. Хата експонується в Сарненському історико-етнографічному музеї.
26. Таранушенко С. Давнє поліське житло...
27. Там само.
28. Радович Р. Техніка та технологія традиційного житлово-господарського будівництва на Поліссі другої половини XIX – першої половини XX ст.
29. Радович Р. Технологія зведення зрубу житла (XIX – початок XX ст.) // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів: ІН НАН України, 1999. – Вип. 2: Овруччина. 1995.
30. Данилюк А. Народна архітектура Волинського Полісся. – Луцьк, 2002.
31. Токарев С. Северо-украинская экспедиция 1945 г. // Краткие сообщения Института этнографии. – Москва, 1947.
32. Ю. Якимович згадує їх у сс. Дзякавичі, Пахавичі Житковецького р-ну (див.: Якімовіч Ю. Драўлянае дойлідства Беларускага Палесся. XVII – XIX ст.ст. – Мінск, Навука і тэхніка, 1978. – С. 36). К. Мошинський відзначає побутування таких будівель "у лісах під Гродном" (див.: Moszyński K. Kultura ludowa słowian. – Kraków, 1929. – Ch. I: Kultura materjalna. – S. 550.
33. Радович Р. Технологія зведення зрубу житла (XIX – початок XX ст.)...
34. Данилюк А. Релікти давнього будівництва. – Рівне: Азалія, 1995.
35. Архів Музею народної архітектури та побуту у Львові (далі – Архів МНАП у Львові), Зв – 65. – С. 3.
36. Архів МНАП у Львові, Зв – 67. – С. 3.
37. Данилюк А. Релікти давнього будівництва...
38. Ці два варіанти зв'язку у тридільних житлових спорудах фіксуємо практично по всій території Полісся. З'єднання через пару стовпів зрубу-чотиристінка хати із зрубом тристінком комори зафіксоване: у Дубровицькому (хати: 1870 р. у с. Залужжя, сер. XIX ст. у с. Кураш); Рокитнівському (хати: кін. XIX та 1913 р. у с. Сновидовичі (хутір Пересочне), кін. XIX ст. у с. Кам'яне, кін. XIX – поч. XX ст. у с. Обсіч); Володимирецькому (хати: поч. XX та кін. XIX ст. у с. Березино, сер. XIX ст. у с. Бишляк) р-нах та ін. З'єднання через дві пари стовпів окремих зрубів-чотиристінків хати і комори зафіксовано: у Сарненському (хата кін. XIX ст. у с. Немовичі); Володимирецькому (хата поч. XX ст. у с. Бишляк) та ін.
39. Архітэктура Беларусі: нарысы эвалюцыі ва ўсходнеславянскім і еўрапейскім кантэксце /в чатырох тамах / науковый рэдактар Лакотка А. – Т. 4, Кн. 1: Беларускае народнае дойлідства / Аўтар тома Лакотка А. – Мінск, Беларуская навука, 2008.
40. Архів МНАП у Львові, Зв – 67. – С.8.
41. Стебка (тепла комора) – приміщення, призначене для зберігання теплолюбних продуктів землеробства (картоплі, буряків, моркви), молока, "варива" тощо. Долівка у стебці була дещо заглибленою (відносно долівки сіней і хати), а стеля на 0.3 – 0.4 м нижчою ніж у житловому приміщенні. У холодні зимові місяці стебку обігрівали "жаром", який набирали із хатньої печі та вносили сюди в посудині. Житла із виділеною у сінях стебкою переважали на основній території Правобережного Полісся (див.: Радович Р. Поліська стебка (за матеріалами правобережного Полісся) // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 2001. – Т. CCXLII: Праці секції етнографії та фольклористики. – С. 204 – 205).
42. Такі будівлі на теренах Полісся згадує С. Татанушенко (див.: Таранушенко С. Давнє поліське житло. – С. 19).
43. Радович Р. Поліська стебка. – С. 205.
44. Архів МНАП у Львові, Зв – 67. – С.9.
45. У селі Більська Воля такі будівлі називали "хата з прихижником". У свою чергу "прихижником" у згаданому селі називали частину будівлі, яка включала "сіни", "пукліт" та "хижку". На хуторі Круглий (який відноситься до цього села) нам вдалося зафіксувати хату кін. XIX ст. оригінального планування. Будівля складається із житлового приміщення, "пукліту" та "хижки", прибудованих до причілка хати. У два останні приміщення із хата ведуть окремі двері. Вхід у житлове приміщення влаштовано з фасадного боку, через невеличку дерев'яну "будку", яку ще називають "прихижником".
46. Локотко А. И. Белорусское народное зодчество (средина XIX – XX в.). – Минск, 1991.
47. Колешню блокували як із дводільним (хата кін. XIX – поч. XX ст. із с. Красносілля Володимирецького р-ну, за планом: хата + сіни / стебка + колешня), так і тридільним житлом (хат сер. XIX ст. у с. Корост Сарненського р-ну та кін. XIX ст. у с. Рудня Кос-

топільського р-ну, за планом: хата + сіни / стебка + комора + колешня).

48. Данилюк А. Господарські будівлі на Поліссі кінця Х1Х – початку ХХ століття // Записки наукового товариства ім. Шевченка (далі – Записки НТШ). Праці секції етнографії та фольклористики. – Львів, 1992. – Т.ССХХІІІ.
49. Данилюк А. Г. Традиційна архітектура регіонів України: Полісся. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2001.
50. Там само. – С. 54.
51. Данилюк А. Релікти давнього будівництва...
52. Там само. – С. 72, 73.
53. Данилюк А. Г. Традиційна архітектура регіонів України: Полісся. – (Ілюстрація: "Типи народного житла Західного Полісся").
54. Архів МНАП у Львові, Зв – 36. – С.1.
55. Архів МНАП у Львові, Зв – 36. – С. 2.
56. Гурков В. С., Гошко Р. Ю. Поселения. – С. 297 – 298; Стельмах Г. Ю. Поселення, двір, житло // Українці: Історико-етнографічна монографія: Макет / за ред. К. Гуслистого / Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії. – К: Вид-во АН УРСР, 1959. – Т. 1.
57. Слід зауважити, що на території Правобережного Полісся будівлі із двома житловими приміщеннями розташованими обабіч сіней практично не зустрічаються. Подібну житлову споруду кін. ХІХ – поч. ХХ ст. нам вдалося зафіксувати лишень у с. Радовель Олевського р-ну (причому місцеве населення пов'язує її із переселенцями з південних районів). З. Дмоховський зафіксував житла подібного планування у сс. Мочуль і Ремель (околиці Давид-Городка нинішнього Столинського р-ну Брестської обл., Білорусь) (див.: Dmochowski Z. Sprawozdania ze studijów nad poleskim budownictwem drzewnym w r. 1934-35. – S. 320, 321). Порівняно ширше побутування таких жител дослідники фіксують на Лівобережному Поліссі (див.: Могильченко М. Будівля на Чернігівщині, Глухівського повіту у с. Полошках // Материяли українсько-руської етнольогії. – Львів, 1899. – С. 85-86; Приходько М. Особливості сільського житла на Поліссі // НТЕ. – 1970. - № 6. – С. 53; Токарев С. Северно-украинская экспедиция 1945 г. – 27 - 35.
58. Радович Р. Деякі специфічні риси житла та господарських будівель на Поліссі (ХІХ – початок ХХ ст.) // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів: ІН НАН України, 2003. – Вип. 3. У межиріччі Ужа і Тетерева. – 1996.

Алла Дмитренко

Присвоювальні промисли: збиральництво, мисливство, рибальство, бджільництво

Збиральництво, бджільництво, мисливство і рибальство були важливими джерелами існування для значної частини населення Рівненщини, створювали певні особливості побутового життя людей, що займалися цими промислами. Продукти промислів широко використовувалися в побуті і ритуально-обрядовій сфері, впливаючи на специфічні форми розвитку культури. Тому дослідження збережених традицій привласнюючих форм господарства на Рівненщині дає можливість розглядати збиральництво, бджільництво, мисливство і рибальство не тільки як явища матеріальної культури, але й проаналізувати архаїчні компоненти світоглядних уявлень, звичаїв та обрядів, пов'язаних з названими формами господарської діяльності, і використання продуктів промислів в обрядовому житті, що дозволяє включити промисли в ритуально-сакральну сферу життєдіяльності етносу.

Комплекс проблем, пов'язаних з дослідженням традиційної господарської діяльності населення Рівненщини частково висвітлювався в етнографічній, історичній, природничій та іншій літературі другої половини XIX – початку XXI ст. Однак варто наголосити, що висвітлення мисливства, рибальства, збиральництва і бджільництва відбувалося фрагментарно, що не дало можливості докладного висвітлення регіональних особливостей цих занять. Вивчення народних присвоювальних промислів етапі має важливе значення. Адже сьогодні безслідно зникають багато навиків і традицій, які акумулювали в себе виробничий досвід поколінь. Відходять у минуле народні знання, способи господарювання, звичаї і обряди, неоціненні за значенням для розвитку сучасної національної культури. Залишається все менше знавців про старовинні способи і прийоми ведення збиральництва, бджільництва, мисливства і рибальства, а також звичаї і обряди, що супроводжували ці форми господарської діяльності. Разом з людьми зникає і багатий етнографічний матеріал. Це зумовлює потребу якнайшвидшого вивчення й збереження для історії ще вцілілих побутових явищ. Унікальні надбання матеріальної і духовної культури поліщуків мають важливе значення для життєдіяльності етносу.

Вивчаючи господарську діяльність народів, етнографи виділяють основні заняття, що дають засоби для існування певної етнічної спільності, і допоміжні (підсобні) заняття – трудову діяльність у вільний від основних робіт час. Для народів, які займалися землеробством і скотарством, допоміжними заняттями були різноманітні промисли та ремесла. Мисливство, рибальство, збиральництво і бджільництво давали додаткові засоби для існування мешканців Рівненщини і були направлені переважно на добування природних продуктів харчування й заготівлю сировини.

Місце і роль продуктів присвоювальних промислів в системі етнокультури населення Рівненщини визначається широким використанням трав, ягід, грибів, диких плодів, риби, меду і воску в магічній практиці, пов'язаній з основними етапами життя людини (народженням, одруженням, смертю) та в звичаях і обрядах календарного циклу, які моделюють основні семіотичні характеристики продуктів збиральництва, бджільництва і рибальства.

ЗБИРАЛЬНИЦТВО

Збиральництво – одна з найдавніших привласнюючих форм господарської діяльності людей, що базується на збиранні природних продуктів харчування та різноманітних дарів природи, необхідних в побуті. Це поняття охоплює не тільки сам процес збирання тих чи інших продуктів харчування чи сировини, але й численні прийоми їх обробки і приготування їжі, а також комплекс звичаєво-обрядових дійств, що супроводжує збирання ягід, грибів, трав та ін.

Збиральництво, яке своїм корінням сягає палеолітичної епохи [39, с. 104], супроводжувало людину на всіх етапах історичного розвитку. В епоху середньовіччя вводяться обмеження у використання лісових багатств. Зокрема, Литовський Статут 1529 р. дозволяв затримувати місцевих жителів у лісі і забирати все, що вони назбирали без дозволу [40, с. 195]. За користування лісовими багатствами була встановлена відповідна плата. В кінці XVIII ст. селяни лісостепових районів додатково відбували чотири дні панщини за берест, рижики, конвалію і опеньки, а на Поліссі платили натуральний оброк, який включав 60-200 грибів, корець хмелю і четверть жолудів [37, с. 44].

Після реформи 1861 р. селяни отримали у власність певну кількість лісу і право на користування сервітутами (правом збирати в лісі ягоди, гриби, хмиз тощо), які існували у восьми західних губерніях. Якщо в Київській та Подільській губерніях ними користувалися 54% дворів, то у Волинській – 71% . В поліських повітах цей показник був ще вищим – 76-95%. Згідно з уставними грамотами, тільки в 9 маєтках Волинської губернії правом на збирання ягід і грибів у поміщицьких лісах користувалося 5 тис. дворів. Селяни, що не мали сервітутних прав і власного лісу, за збір лісових плодів вносили відповідну плату. У другій половині XIX ст. квиток коштував 60 коп. За збирання лісових плодів без квитка селян штрафували на 5-10 руб. або арештовували на 1-3 дні. Крім цього, потрібно було сплатити вартість квитка. У 1897 р. Лісовий департамент прийняв рішення про відміну плати за збір лісових плодів для власного споживання. Волинський губернський лісовий з'їзд підтримав це рішення [36, с. 73-74].

У 20-30-х рр. XX ст. збір лісових плодів у державних лісах проводився за іменними квитками, вартість яких залежала від об'єкта збиральництва. Наприклад, за ягоди, гриби і лісові горіхи – 3 злотих за сезон, за груші і яблука дички 4 злотих, соснові і ялинові шишки – 4-5 злотих, за жолуді – 15 злотих. Незважаючи на досить велику плату, квитків продавалося небагато і прибутки лісництв були незначними. В лісництві Маща Костопільського повіту у 1930-1931 рр. вони склали всього 1916,15 злотих, при плані 7100. На початку 30-х рр., у зв'язку з економічною кризою, що привела до зубожіння населення, прибутки від лісової поверхні з року в рік зменшувалися. Це змусило Дирекцію державних лісів зменшити плату за збирання лісових плодів [36, с. 74].

Місце збиральництва у структурі господарювання зумовлюється наявністю лісів, тому воно більш поширене на Поліссі, і менше – в лісостепових районах. Матеріали, зібрані в різних районах Рівненщини засвідчують, що основними об'єктами збирання були переважно ягоди, гриби і різноманітні трави. Крім того, збирали дикі плоди: дикі груші і жолуді; кору дерев: липи, лози, дуба, в'яза; березовий сік тощо.

З ягід на Рівненщині збирають переважно чорниці (ягоди, чорниє ягоди, черниці, черніци, черніку) і журавлину (ягоди, журахвина, журахлина, джурахвіна, клюква, червони ягоди, красни ягоди), а також брусниці (брушници, брушника, брушніка), лохини (буцяхи, буяхи, буяхі, буйкі, буйки, буськи), ожину, малину, суниці, подекуди – кам'янки. Варто відзначити, що „ягодами" на Рівненщині називають або чорниці, або журавлину, що свідчить про їх роль у структурі традиційного харчування. Стосовно журавлини термін „ягоди" вживається лише в північних районах Рівненщини. Цікавий момент щодо назви чорниць зафіксований у с. Кисоричі (Рокитнівський р-н), де на сирі чорниці, коли збирають, кажуть „ягоди", а на висушені – „черниці" [11].

Всі ягоди, за винятком журавлини, збирали у „набірушки" („набирушки", „набєрушки", „набєрушечкі" тощо) – плетені із соснового шпону, а також у череп'яні (глиняні) „гладишкі" і „глєчикі". В багатьох по-

ліських селах побутували „глечики”, плетені із соснового коріння. Такий набирач із Сарненщини був у фондах Волинського музею в Луцьку у міжвоєний період [33, с. 130]. Пізніше – у скляні банки ємністю від 1 до 3 л, у жестяні банки з-під повидла, а тепер здебільшого у різноманітні пластикові ємності. Варто відзначити, що „набірушками” („набирками”, „набирачами”) на Рівненщині називають не тільки ємності, плетені із соснового шпону, але й інші пристосування. З набирушок, гладишок, банок ягоди висипають у великі коробки, плетені із соснового шпону, які використовуються і сьогодні.

Журавлину, на відміну від інших ягід, збирали переважно у „запол”, зав’язаний на поясі із великої хустки, в який могло поміститися до відра ягід. Із заполів її висипали у мішки. Цей же спосіб збирання зберігається і тепер.

Єдиним пристосуванням для збирання ягід є гребінка („гребьонка”, „гребйонка”, „гребльонка”, „гребашка”), якою збирають лише чорниці. Всі інші ягоди беруть руками. Разом з тим, варто відзначити, що гребінку почали використовувати лише в повоєнні роки, до цього її не знали. „За Польщі” забороняли лісники. Однак, як стверджують інформатори, використання гребінок, особливо в останні роки, коли чорниці починають брати дуже рано, приводить до знищення врожаю певного року (вибираються всі чорниці – і стиглі і зелені), так і загалом до знищення ягідників (не залишається ягід для розмноження). Виходом з цієї ситуації може стати заборона (на державному або регіональному рівнях) на прийом заготівельниками чорниць до певного терміну, який би залежав від стану достигання ягід в тому чи іншому році. Слід сказати, що на місцевому рівні робляться певні спроби обмежити ранній збір ягід. Про це оголошують священики в церквах (с. Дроздинь та ін. Рокитнівський р-н), певні міри приймає місцева влада (с. Вежиця, Старе Село та ін. Рокитнівський р-н).

Збирання ягід супроводжувалося численними повір’ями, звичаями та обрядами. Глибока спостережливість за явищами природи відображена в прикметах, за якими намагалися передбачити майбутній урожай ягід. Найпоширенішою прикметою доброго врожаю ягід була зоряна ніч (або гарний іній) на Святвечір і Старий Новий рік. Добрі ягоди віщувало багато комарів і мошки на початку літа



Начиння для збирання чорниць: „набєрушка”, „гребєнка”, „коробка”. Г. Рогульчик, с. Блажове Рокитнівського р-ну. Фото А. Дмитренко, 2006 р.

(с. Привітне Млинівський р-н), дощове літо (с. Озерськ Дубровицького р-ну). Ознаками неврожайного літа були приморозки в період цвітіння ягідників (поширена по всьому регіону) та погана погода на Благовіщення (с. Привітне Млинівський р-н) [34, с. 24]. Існування прикмет, в яких прогнозується майбутній “урожай” ягід, є свідченням важливості означеного заняття і ролі ягід в харчовому раціоні та народній медицині населення Рівненщини.

За традицією, чорниці на Рівненщині починали збирати іноді перед Трійцею (на Сьомуху), але в більшості після Трійці – на Дев’ятуху або Десятуху. Сьомуха – сьомий тиждень після Великодня, який передує Зеленим святам. Про те, що чорниці починали збирати саме в цей час повідомили респонденти із сіл Берестя і Грицьки (Дубровицький р-н) відзначивши, що в цей час достигає „сім ягодін”, на Дев’ятуху – дев’ять ягодин, а на



Гребінка.
Музей с. Старе Село Рокитнівського р-ну.
Фото А. Дмитренко. 2006 р.

Десятуху йдуть з коробками [25-26]. У більшості сіл Рівненщини вперше за чорницями йшли на Дев'ятуху (дев'ятий четвер після Великодня), а масово збирати – на Десятуху (десята п'ятниця після Великодня). Хоча інформатори відзначають, що в окремі роки в цей час вже розпочинався масовий збір чорниць, а то й вже закінчувався, що залежало від того, рання чи пізня Паска, рання чи пізня весна. Тому подекуди казали: „...або десята останеться в лісі, або десята поспєє" [22].

Всі інші ягоди збирались одні за іншими: практично разом з чорницями достигали малина і суниці, а чорницями починали брати лохини, потім брусниці, а вже восени – журавлину. Стосовно останніх ягід, то початок їх збирання в різних селах коливався від останньої декади серпня (після Спаса), до Сплення, Усікновення (Головосіки), Пречистої, Здвиження і навіть Покрови. Однак найчастіше журавлину починали брати одразу після Головосіки: „Як пройде Головосєка, проситься бульба до засєка". В цей час завершували копання картоплі і починали збирати журавлину [12]. Окремі респонденти відзначали, що раніше журавлину починали збирати „коли примерзне" („коли зашерхає"), „як перші заморозки, тоді можна брать" [19]; „як мороз, тоді вони добре налити" [32].

Перший вихід до лісу супроводжувався урочистостями. В ряді сіл цього дня одягали чисту сорочку і зав'язували нові хустинки. У с. Привітне (Млинівський р-н) ще й умивалися джерельною водою [34, с. 25]. Йшли великими гуртами: сім'ями, родинами, збиралися сусіди тощо. По дорозі до лісу співали пісень, жартували.

На Рівненщині склалася система звичаїв і обрядів, пов'язаних із початком збирання ягід. Першу зірвану ягодинку здебільшого їли. У ряді сіл зафіксовані примовки до першої ягоди: „Як першу ягодку взяли ємо і кажу, тоді заболить мені живот і голова, як Параска приведе дитя" [14]; „Перша новинка, шоб не болів животок і спинка. І кинеш у рот" [20]; „Першу ягодинку треба з'їсти і сказати нова-новинка, щоб не болів ни живит, ни голова, ни спинка" [29]; „Нова-новинка, стара-старинка, шоб не болів ни живит, ни спинка" [19; 26]; „Нова-новінка, шоб не болів ни живит, ни голова, ни спинка. Хай тому буде боліти, хто буде хлопчика родити" [10]; „Нова-новинка, шоб не болів животок і спинка. Тай кидаєш у роток" [6] та ін.

Важлива роль у первісних світоглядних моделях належить магії. З рядом магічних дій зустрічаємося і при збиранні ягід. У ряді сіл Сарненського і Володимирецького районів зафіксований цікавий звичай, пов'язаний із збором перших чорниць. Тут першу жменьку зібраних в сезоні ягід (в окремих селах – і грибів) клали на пеньок. Пояснення звичаю різне. Інформатори стверджують, що ягоди клали для того, щоб вони „велися", „заплодились", „шоб Бог родів далєй", „шоб больш було ягодок" [22; 24; 27-28]. У с. Сварині (Володимирецького) перші зібрані ягоди теж клали на пеньок, але для „перейми": „жменьку набрав і положив на пеньочок. Для перейми. Була така перейма, що помагала. Як шо загубиш, то помолишся до перейми. То для її клали ягодинки на пеньочку" [2]. Отож, пояснення респондентів щодо звичаю дають підстави розглядати його як жертву, жертву лісу, природі, як певну „плату" за те, що людина користується її дарами і милістю. У цих звичаях простежуються залишки давніх світоглядних уявлень, в основі яких – вірування у всесильність природи та її явищ.

Щодня, приступаючи до роботи, жінки-ягідниці молилися, просили Божої помочі: „Поможи Боже" [16; 25]; „Господи, приступи і помоч принеси" [29]; „Господи поможи і ти, лежню, не лежи, нам брати поможи" [29]; „Господі-Боже, поможи набрать ягодок. І на проходящого, і на бєдного" [17]. Записані і „ягідні" замовляння, побудовані на звер-

ненні до Бога і Божої матері: „Я йду в лєс... „Отче-наш" переказала і кажу: Йду я в путь, за мною всі святиє йдуть. Сам Господь впереді, Божа Мати позаді. А янголіки по боках. Стережить і бережить і мнє ягоди покажить!... Я йду в лєс, так? – Господи, приступи і помоч принеси і з спіц, і з колодиц, і з хлопцов, і з дивок, і з молодиц. А Господня Божа Мати, поможи мні ягодок набрати. Отакє я кажу" [14]. У с. Біловіж (Рокитнівський р-н) починаючи брати ягоди, приказували: „Господі, приступи, поможи, й спор покажи, щоб набрать ягодок. Од ягодіночки до ягодіночки, да буде жменєчка, од жменьочки до жменьочки, да буде набєрушечка, чи ведеречко, ну, шо ти там береш, да й вже начинаєм брать" [13]. Як бачимо, в останній примовці називається конкретний результат, якого має досягти жінка-ягідниця в процесі збирання ягід. Коли починали збирати журавлину, промовляли: "Боже, щасливу осінь пригоди, а нам ягід принеси" [34, с. 26].

Крім прохання допомоги (Божої помочі), починаючи збирати ягоди, просили захисту від „всього нечистого", від „поганого", тобто від вужів, гадюк тощо [12; 28]. Окремі жінки з цією метою проказували молитву „Отче наш" У с. Велике Вербче (Дубровицький р-н) зафіксований звичай по дорозі до лісу перевертати на другий бік щось із одягу (хустку, фартуха) – „гадості не будеш бачити" [28]. В окремих селах вважають, що коли на Великдень при розговінні в першу чергу вкусити шматочок посвяченого хрону, то не побачиш в лісі ні вужа, ні гадюки [6; 10]. Певним оберегом виступає і висушений посвячений хрін, який потрібно брати з собою в ліс [6]. Побутує також думка, що коли в перший раз побачиш у лісі вужа, слід підняти спідницю і повернутись задом (с. Сварині, Малі Телковичі, Березина Володим.). Безперечно, що даний звичай ще дохристиняського походження, адже в його основі лежить віра у особливі властивості певних предметів, у їх здатність захистити від „нечистого". Особливою магічною силою наділялося голе тіло.

Після завершення ягідного дня жінки-ягідниці дякували Богу за допомогу і просили, щоб Господь дав сили занести ягоди додому. Подекуди ще й промовляли: „Поздоров, Боже, Левка, щоб була нижка легка" [29]; „Коротай, Боже, дорижку на комарову нижку" [6]. Подекуди дякували й лісу за ягоди: „Спасібо етому лісу, спасібо Богу, що нам вислав таку допомогу" [9].

Стосовно співу за ягодами, то більшість інформаторів стверджують, що співали „всякіє пєсні". В окремих селах наголошували, що співали „петровкі" так як масовий збір чорниць припадав саме на Петрівку. У с. Кричильськ (Сарненський р-н) зафіксована весільна пісня, в якій згадуються ягоди: „Ой якиє свахи да моторниє, пойдем по ягоди. – По які? – Да по чорниє" [22]. Лише Ситай У.В. із с. Велике Вербче (Сарненський р-н) пригадала суто ягідну пісню "Мене мати породила, ягоди беручи" [28]. Дві ягідні пісні зафіксовані Т. Пархоменко у с. Вітковичі (Березн.) – „Ой додому, ягоднички, вже пора" і у с. Серники (Зарічн) – „Ой я в бору ягід беру..." [38, с. 184, 186], що є свідченням того, що в минулому цей пісенний цикл мав широкий ареал побутування.

У багатьох селах Рівненщини поширена віра в цілющість купальських ягід. Їх сушать і використовують при хворобах горла, живота тощо. В окремих селах відзначена віра в цілющість перших зібраних ягід (на Дев'ятуху). Їх також сушили і використовували при хворобах.

Масовий збір чорниць завершувався здебільшого до дня Петра і Павла, який вважають вже „осіннім" святом. Однак, якщо весна пізня, то, відповідно і ягоди достигають пізніше і збирають їх довше. У селах Ремчиці і Малі Цепцевичі (Сарненський р-н) побутував петропавлівський звичай „давити зозулю". Цього дня жінки збиралися, брали сир, ще якусь їжу і йшли по чорниці. Їли в лісі сир, вважаючи, що таким чином вони „давлять зозулю" [20; 23].

У ряді сіл зафіксований звичай „заламувати осину" або березу, тобто загинати осикову чи березову гілку в кінці ягідного сезону, коли вирішили більше по чорниці до лісу не йти [15; 18; 29].

Для всієї Рівненщини характерний звичай по завершенні ягідного сезону дякувати лісу за ягоди і просили Бога дочекатись, щоб і наступного року їх збирати: „Спасібо, лісок, що народив ягідок. Дай, Боже, за год дождати, і на той рик збирати" [29]; „З Богом, крайок, оставайся. Дай, Боже, ... за год дождать і ще прийті побрать!" [17]. Такі звертання до лісу є залишом давніх вірувань наших пращурів, життя яких залежало від примх і ще-



Гриби: „бабки” і „краснюки”.
с. Купель Рокитнівського р-ну. Фото А. Дмитренко. 2006 р.

дрот природи і вони завжди віддавали їй належне шанування.

Зібрані ягоди їли свіжими, сушили, продавали у Рівному, Львові, Києві тощо. Зокрема, з перших ягід, зібраних на Дев’ятуху або Десятуху, обов’язково варили вареники. Із свіжих чорниць варили „хармугу” („пламету”). Впродовж року варили вареники і пекли пироги із сухими чорницями. Для цього їх розпарювали в печі. Зафіксовано звичай використання як начинки для пирогів суміші із сухих чорниць і вареної потовченої квасолі („фасолі”), чорниць і червоного буряка. Малину, ожину, лохини вживали тільки свіжими. Суниці – свіжими, іноді сушили. Брусниці „смажили” (тушкували) в горщиках у печі, добре товкли „довбешечкою” і зберігали впродовж року. Намазували на хліб. Журавлину зберігали в бочках з водою і впродовж року їли свіжою. Зафіксовано використання ягід з лікувальною метою: чорниць – „од живота”; брусниць – „од усього”, „од кашлю”, „од жолудка”, „од пєчєні”; журавлину – від головного болю, як засіб для виведення чаду (коли людина вчадіє – клали журавлину у вуха) тощо.

Важливе місце в структурі збиральництва займали гриби. На Рівненщині, як і в багатьох інших регіонах України, перевагу віддавали білим грибам, які повсюди називають „білі” або просто „гриби”, „боровики”. Збирали також краснюки (сов’яки, краснюки), маслюки, молоденькі бабки, козлаки, зелениці, лисички, решетюки, семироги, сироїжки та ін. Варто наголосити, що одні назви мають поширення в різних регіонах Рівненщини, а інші – регіональне побутування. Неоднозначне ставлення і до сироїжок, яких є багато сортів. Розрізняють їх за кольорами: „розовати” (борова сироїжка), „червони”, „сивеньки”, „жовти”, „липовкі” (зелені) та ін.

У багатьох селах Рівненщини вдалося зафіксувати поділ грибів на власне „гриби”, куди відносять білі гриби і підосиновики. Всі інші гриби носять назву „губи”, „губ’яки”, „губ’яхи”, „кози”, „козляки”: „Козляки – сироїжки, бабочки, маслячки, решетняки...” [26]. В ряді сіл такого поділу і не знають і говорять, що „кози”, „козляки” – то окремі гриби [2; 4]. Подекуди для позначення неїстивних грибів вживають термін „жабече” [3].

Збирали і неїстивні гриби, переважно губку (деревний гриб) і червоний мухомор. Суху губку використовували для ресал, а з мухоморів готували отруту для мух і мишей. Червоні мухомори застосовувалися і з лікувальною метою. Їх настоювали на горілці і вживали як засіб від кашлю. У с. Балашівка (Березн.) готували „натирання” при ревматизмі. Для цього сирий чи сухий мухомор заливали горілкою і на певний час закопували в землю [36, с. 76].

Зі збиранням грибів пов’язані і певні звичаєво-обрядові норми. Зокрема, в окремих селах зафіксовані так звані „грибні прикмети”: Якщо „утром туман – на гриби.., цвіль на землі біла – грибний рік. А якщо нема, то не буде. Цей рік не буде грибним. Казали про іній на деревах і гриби” [23]; „Якщо зімою багато сисок на криши, то буде багато грибів, а нема – не буде. Як падає сніг і розстає і є струпашки, то будуть гриби, а нема – не буде грибов” [26]; „Як соплі замерзають, то буде врожай на все. Як іней на Новий рік, то буде врожай, а нє, то не буде. Дивляться вранці і ввечері” [31]; „На Масляну сніг, чи дощ, то багато грибів буде” [30]; Тепла і снігова зима – хороший врожай грибів. Теплі весняні дощі – на грибний сезон. Суха весна – сезон без грибів (с. Моквин Березн.) [1, с. 290]; Якщо на ніжці гриба утворились задирки доверху, буде урожай грибів (с. Привітне Млинівський р-н) [1, с. 314]; Коли в кінці літа великий туман – на добрий грибний сезон; коли велика засуха – грибів не буде [1, с. 305]. Збираючись по

гриби, мешканці Рівненщини звертали увагу на фазу місяця. У с. Моквин (Березн.) вважають, що гриби найкраще ростуть на повний місяць [1, с. 290], а в с. Тулинь (Дубровицький р-н) – у третій і четвертій фазі [1, с. 305].

Збирання грибів супроводжувалося дотриманням певних табуїстичних застережень. Коли вперше в сезоні йшли до лісу, не можна було на початку брати ніяких грибів, крім білих. Поки не знайдуть "правдивця", всіх інших просто "не помічали" – тоді сезон буде вдалим (с. Хиночі Володимирецького) [1, с. 294]. Вірили, що в лісі не можна кричати, бо поховаються гриби (с. Моквин Березн.) [1, с. 290].

На Рівненщині дуже поширені віруванння в те, що окремим людям на гриби „щастить", іншим – „не щастить": „Одному на гриби щастить, „ідуть у коробку", а другому не йдеться. Як нема щастя, то й по гриби не йди" [6]; „Той щаслівий, а той нещаслівий" [10]. У с. Кривиця (Дубровицький р-н) вважали, що „щастя" на гриби можна досягти. Для цього, „як паску свєтять, то старалися швидше в село, то буде щастити на гриби" [21]. Інші інформатори переконані, що просто треба знати, де ростуть гриби: „Те, шо тямить, де ходить, то набере, а те, що не тямить, не набере" [7]. Звертали увагу й на те, кого зустрічали по дорозі до лісу, або в лісі. Окремі з них вірять, що „є така людина, що тільки гляне в коробку і вже грибів не наберешь, а вона буде брати" [21]. Брали до уваги й те, якою ногою грибник спіткнувся по дорозі до лісу – лівою ногою, то добре, а правою – „погано, вже грибів не назбирає" [21]. У с. Тулинь (Дубровицький р-н), виходячи з хати по гриби, сідали за стіл. Трошки посидівши, вирушали, вірівши, що це приносить удачу [1, с. 311]. У с. Кричильськ (Сарненський р-н) побутував звичай класти перші зібрані гриби (як і чорниці) на пеньок [22].

Істотну роль у процесі збирання грибів відігравала вербальна магія. Окремі респонденти наголошували, що йшовши до лісу, молились. Заходячи в лісу, промовляли: "Господи, поможи та й спор покажи!", "Господи, помагай та й силоньку дай!", "Господи, помагай з усім добрим зустрітись!". А знайшовши першого в сезоні гриба, приказували: "Щоб на цьому місці да разов двісці!" (с. Познань Рокитнівський р-н) [34, с. 24]; "Дай, Боже, щоб не останній", "Дай, Боже, багато набрати" (с. Озерськ Дубровицький р-н) [1, с. 301].

Повсюдне поширення має заборона ходити до лісу на „рокові свята" та на Здвиження. Зафіксовано чимало розповідей про те, як пішовши в цей день до лісу, поліщуки натрапили на „ворохи" вужів і як вони звідти ледве вибралися. В окремих селах переконані, що не можна йти по гриби і на Чудо [6].

Гриби, як і ягоди, збирали в коробки, плетені з соснового шпону, з однією учипкою, або в кошики з лози.

Зібрані гриби споживали свіжими, сушили [36, с. 76]. Окремі гриби (грузді) засолювали у бочки, попередньо попаривши [2]. Перші зібрані гриби завжди смажили [37]. Більшість грибів (переважно білі) сушили. Сухі гриби додавали до борщу з кислої капусти. З ними варили „суп", „борщ", „печеню". У піст з сухими грибами пекли пиріжки. Перед Різдвом та на інші свята „гриби тушили в печі". У скоромні святкові дні гриби тушкували з м'ясом. Їх також відварювали і їли з олією [19; 41]. Багато грибів продавали. З Рівненщини сухі гриби вивозили в інші райони України і за кордон. Так, у 1909-1911 рр. із станцій Рівне, Сарни і Костопіль відправлено 5 тис. пуд. грибів [36, с. 76].

Крім ягід і грибів, мешканці Рівненщини збирали дикі плоди – яблука і груші, горіхи, жолуді, шипшину, глід, терен. Яблука-дички ("кислички", "кислиці") і груші-дички ("гнилички", "гнилиці", "гнилки", "квасниці") збирали у вересні-жовтні. Яблука зберігали сирими, сушили в печах, а груші висипали на горище у сіно, де вони лежали до того часу, поки не перетворювались на "гнилки". Лісові дички використовували для приготування квасів, юшок, начинок для пирогів, варили „на посні дні", „парили на Різдво" [1; 7].

Горіхи з ліщини ("ліщина") збирали у липні-серпні. Їх підсушували в печі і використовували як гостинці для дітей, хлопці пригощали горіхами дівчат на вечорницях, додавали до куті, робили начинку для пирогів [6].

Восени збирали жолуді. Їх сушили і зберігали в коморі і на горищах, використовуючи, переважно, як корм для свиней: давали цілими або мололи на борошно ("товч"). Товч давали і качкам взимку, щоб краще неслися. Із жолудів виготовляли домашню ("хатню") каву. Жолуді були істотним доповненням до бідного харчового раціону в роки голодомо-

ру і під час війни. Для вживання в їжу жолуді сушили, „розлупували", товкли в ступі, провіювали, мололи на жорнах. Іноді жолуді домішували до житнього борошна. З жолудевого борошна, замішаного на воді, випікали млинці ("пляцки") і коржі [36, с. 76], варили „поливку" з молоком, пекли пироги [6].

Навесні, в період сокоруху, збирали ("точили") березовий і, рідше, кленовий сік, який пили свіжим і переробляли на квас. Для смаку додавали сухі дички, ягоди журавлини або калини, "палений" ячмінь, медові соти, теплий житній хліб або сухарі, сік червоного буряка [36, с. 76].

Істотне місце у структурі збиральництва належить збиранню трав. Першу групу складають лікарські трави, найпоширенішим серед яких були: безсмертник („тмін", „жовкличник"), валер'янка, звіробій („звєробой"), подорожник, собача кропива („пустирнік"), „багон", чебрець („шчибрець"), мати-мачуха, деревій, „мнята", ромашка, пижмо („налисник") липовий цвіт, малинник, брусничник, верес, спориш [6; 8; 19; 22; 29].

Поширеним було збирання трав, які виконують певну магічну, захисну роль, захищають людей, тварин, житло. Їх можна поділити на дві групи. До першої відносимо трави, які, як і лікарські рослини, освячували на Маковея або Спаса. Серед них найчастіше вживаються мак, „чортополох", тоя, „рута", „откасник". Другу групу оберегових трав, складають рослини, які збирали і використовували в певні дні народного календаря з метою захисту. Такою є „колюча кропива", яку на Івана Купала застрикали у двері хліва, де стояла корова, щоб відлякувати відьму, аби вона „молоко не забирала" [8; 10; 19; 29; 31]. У с. Ромейки (Володимирецького) з цією метою використовували осику [4].

В окрему групу слід виділити трави, які збирають в той чи інший день народного календаря. Так, напередодні Трійці (в усіх селах відома назва свята – Зелені свята) збирають аїр (лєпєх, лепеха, панни, татарка, татарник), м'яту, кропиву, волошку, гілки клена, липи, берези та ін. До лісу йшли босоніж, "щоб дерево не всохло" [41, с. 77]. Рубали молоді берізки, запасалися гілочками клена, явора, липи, якими оздоблювали двір і оселю. По завершенні свят зілля прибирали, але не викидали. Берізки і гілки, якими прикрашали подвір'я, спалювали або кидали на воду, "щоб дощ ішов". Клечання, яким прибирали хату, зберігали у клуні, в коморі, на горищі до наступних Зелених свят і використовували для лікування різноманітних хвороб, вживали для обкурювання хворих пропасницею, клали під голову покійникові.

На Вербну неділю збирають і освячують вербові гілки. Цю рослину використовують з лікувальною і обереговою метою.

В останні десятиліття у віддалених поліських селах, у зв'язку із занепадом колгоспів, збирання ягід і грибів і трав знову стало одним із основних занять влітку і восени. Цілими сім'ями вирушають поліщуки по чорниці, ожину та інші ягоди. А в суміжних з Білоруссю Зарічнянському, Дубровицькому, Рокитнівському районах основний збиральницький сезон розпочинається у вересні, з достиганням журавлини. Продукти збиральництва використовують не тільки для власних потреб, але й продають на ринках, здають на заготівельні пункти або торговим агентам ряду польських та німецьких фірм, які вивозять ягоди та гриби за кордон [42, с. 227]. У зв'язку з інтенсифікацією природних ресурсів в останні десятиліття варто визначити терміни заготівлі ягід, так як неконтрольований їх збір веде до скорочення площ ягідників і зменшення їх продуктивності. На часі – заборона використання гребінок, які зривають не тільки ягоди, а й листя ягідників. Недаремно ж це пристосування було заборонене у міжвоєнний період. На скорочення ягідних площ негативно впливає масове вирубування лісів і меліорація, проведена на Поліссі. Отож, на порядку денному – формування „екологічного" законодавства, яке б було спрямоване на захист природних багатств. Поміж тим, важливу роль повинен відіграти кожен з нас – батьки, вчителі. А основою для виховної роботи може статтрадиції збирання ягід, сформовані нашими предками впродовж багатьох віків.

Джерела

1. Архів Музею етнографії Волині і Полісся Волинського національного університету. – Ф. 2а: Польові матеріали з питань допоміжних промислів Волині і Західного Полісся: мисливство, рибальство, збиральництво, бджільництво.
2. Державний науковий центр захисту культурної спадщини від техногенних катастроф (далі – ДНЦЗКСВТК). – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D2S1 (с. Сварині Володимирецького р-ну).
3. ДНЦЗКСВТК. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D3S4 (с. Ромейки Володимирецького р-ну).
4. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D3S5 (с. Ромейки Володимирецького р-ну).
5. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D6S1 (с. Озерці Володимирецького р-ну).
6. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D7S1 (с. Малі Телковичі Володимирецького р-ну).
7. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D8S2 (с. Полиці Володимирецького р-ну).
8. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D9S3 (с. Хиночі Володимирецького р-ну).
9. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D10S3 (с. Осова Дубровицького р-ну).
10. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D10S6 (с. Осова Дубровицького р-ну).
11. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-1 (с. Кисоричі Рокитнівського р-ну).
12. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-1 (с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну).
13. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-3 (с. Біловіж Рокитнівського р-ну).
14. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-5 (с. Залав'я Рокитнівського р-ну).
15. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-7 (с. Єльно Рокитнівського р-ну).
16. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-11 (с. Кам'яне Рокитнівський р-н р-ну).
17. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-12 (с. Березове Рокитнівського р-ну).
18. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-18 (с. Переходичі Рокитнівського р-ну).
19. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D1S1 (с. Ремчиці Сарненського р-ну).
20. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D1S4 (с. Ремчиці Сарненського р-ну).
21. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D3S1 (с. Кривиця Дубровицького р-ну).
22. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D4S2 (с. Кричильськ Сарненського р-ну).
23. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D5S2 (с. Малі Цепцевичі Сарненського р-ну).
24. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D5S3 (с. Малі Цепцевичі Сарненського р-ну).
25. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D6S3 (с. Грицки Дубровицького р-ну).
26. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D6S6 (с. Берестя Дубровицького р-ну).
27. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D7S3 (с. Велике Вербче Сарненського р-ну).
28. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D7S4 (с. Велике Вербче Сарненського р-ну).
29. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D8S2 (с. Сварицевичі Дубровицького р-ну).
30. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D8S4 (с. Зелень Дубровицького р-ну).
31. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D10S2 (с. Великі Озера Дубровицького р-ну).
32. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D15S2 (с. Городище Дубровицького р-ну).
33. Дмитренко А. Етнографічна колекція із Сарненщини у Волинському музеї в міжвоєнний період // Західне Полісся: історія та культура. Наук. зб. – Вип. 1. – Рівне, 2004. – С. 123-130.
34. Дмитренко А. Збирання ягід та грибів і архаїчні елементи світогляду українців Західного Полісся (друга половина XIX – 30-ті роки XX ст.) // Збірник навчально-методичних матеріалів і наукових статей історичного факультету. – Луцьк, 2001. – С. 20-25.
35. Дмитренко А. Збирання ягід і архаїчні елементи світоглядних уявлень українців Волині і Західного Полісся // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. пр. – Вип. 15. – К.: Унісерв, 2003. – С. 24-30.
36. Дмитренко А.А. Збиральництво як допоміжне заняття населення Західного Полісся і Північної Волині (друга половина XIX – 30-і рр. XX ст.) // На-

уковий вісник Волинського державного університету. Історичні науки. – 1998. – № 1. – С. 73-77.

37. Леонтович В. Исследование о крестьянах в Юго-Западной России. – К., 1870.
38. Пархоменко Т. Календарні звичаї та обряди Рівненщини. – Рівне: Видавець Олег Зень, 2008.
39. Савич В.П. Пізньопалеолітичне населення Південно-Західної Волині. – К.: Наук. думка, 1975.
40. Статут Великого княжества Литовского 1529 года. – Минск, 1960.
41. Тишкевич Р. Зелені святки на Волинському Поліссі // Тези регіональної наукової конференції "Велика Волинь: Минуле і сучасне". – Рівне, 1991. – С. 76-79.
42. Українець А. Рівненське Полісся: до питання фіксації пам'яток традиційної народної культури // Минуле і сучасне Волині й Полісся: Край на межі тисячоліть. Зб. наук. пр. – Луцьк, 2002. – С. 226-227.

МИСЛИВСТВО

На території Рівненщини мисливство має глибокі і давні традиції. Поліські ліси були місцем полювання не тільки місцевих вельмож, але й київських та литовських князів. В період Литовського князівства все населення платило данину хутрами – "ловче". За користування мисливськими угіддями була встановлена окрема плата: за бобрів – "боброву данину" ("бобровиче"), за білок і лисиць – "ловщизну" [37, с. 75]. Існували поселення, основним заняттям населення яких було полювання [26, с. 89]. У маєтках існували професійні групи мисливців, для яких ловецтво було основним заняттям: ловчий, підловчі, сокольники, пташники, бобровники тощо [33, с. 159, 220].

Масове знищення поліських лісів, що почалося з XVI ст. і було викликане великим попитом на лісові товари на зовнішньому ринку та непомірне полювання вплинуло і на чисельність дичини. Зникли благородні олені, соболі, вимерли від хвороб європейські тури, шкури і роги яких наділялись великою магічною силою. Тенденція до зменшення мисливської фауни характерна і для наступних століть [3, 293]. В кінці XIX ст. волинський губернатор пропонував заборонити на п'ять років полювання на диких кіз, лосів та бобрів [35, с. 552].

У другій половині XIX – на початку XX ст. основними об'єктами полювання на Поліссі були дикі свині, кози, вовки, лисиці, зайці, видри, куниці та інші дрібні звірі, а також дикі качки, гуси, дрофи, глухарі, рябчики, тетеруки, куріпки, перепілки [32, с. 18]. У XX ст. найчастіше полювали на зайців і качок, а також лисиць, вовків, диких кабанів, кіз, лосів, тетеруків, глухарів, куниць та ін. Як свідчать матеріали, зібрані в селах Рівненщини, у два останні десятиліття відбулися істотні зміни в складі мисливської фауни. Саме в цей час поширилось безконтрольне полювання, в результаті чого ліси буквально опустіли. У поліських лісах було багато лосів, які ходили табунами по 16-18 особин, досягаючи 500-600 кілограмів ваги. Зараз, за словами респондентів, „все перейшло в красну книжку". Практично зникли тетеруки і глухарі, до мінімуму скоротилась кількість кіз, зайців [20]. Лише два види дичини не піддалися скороченню. Це кабани і бобри, поголів'я яких в останні роки збільшилось [10; 22]. Мешканці Полісся скаржаться, що дикі кабани часто розорюють селянські городи, знищуючи посіви зернових культур і картоплі [11]. Істотно зросло й поголів'я бобрів. На цих тварин поліщуки не полювали. Дивлячись на сльози бобра, його шкодували навіть тоді, коли він випадково потрапляв у рибальські сіті [34, с. 158]. Однак сьогодні збільшення цих звірів не викликає особливого ентузіазму у поліщуків, тому що вони завдають значної школи оточуючому середовищу – нищать велику кількість дерев, перегороджують річки і канави внаслідок чого заболочується довколишня територія, тощо [15; 20; 25].

Мисливці Рівненщини використовували різні способи полювання, які можна об'єднати у дві групи: активне полювання (із вогнепальною зброєю) і полювання із самоловами – пристосуваннями, які самі затримували, а іноді і вбивали звіра. Мисливцям доводилося тільки періодично наставляти і перевіряти пастки. Всі самоловні пристосування також поділяються на дві групи: нерухомі (ловчі ями, "вовківні") і рухомі, або переносні (капкани, петлі, сітки тощо).

Одним із найдавніших самоловів були мисливські ями (“западниці”), які дожили до наших днів. Величина і глибина ями залежала від роду дичини, на яку її копали. Зверху яму дернували і прикривали легкими гілками, листям і травою, а всередині ями іноді вбивали гострий кілок і клали принаду. Ями найчастіше копали на вовків і диких свиней [2, с. 723, 803, 1183-1184; 6; 15]. Подекуди ями на диких свиней копають дотепер. Однак буває, що звірі об’їдають „стояна” (сніп проса), а в яму так і не попадають: „збоку пообгризали всьой стоян і пашлі” [23]. Щоб захистити городи від кабанів, мешканці Полісся ставлять „лякала” (натягають целофанові мішки), натягають дріт із „залізками”, „щоб шуміло” тощо [5; 10].

Багато дичини ловили з допомогою петель і силків. Їх виготовляли із кінського волосу, конопляних мотузок, сиром’ятної шкіри, а пізніше – із дроту. Петлі і силки використовувались для ловлі різних звірів – від дрібних птахів до косуль [11; 18]. Вони потрапляли в названі пастки головою, ногами або всім тулубом.

Петлі прив’язували до дерев або кілочків, вбитих в землю на звіриних стежках [11]. Петлі часто прив’язували на рівні голови, і звір затягував їх на шиї. Цей спосіб полювання був поширений взимку, коли на снігу добре видно сліди. Мисливці знали, що звір, який пройшов в одному напрямку, повертатиметься назад по своїх слідах, тому що нову дорогу прокладати важко. Найчастіше на зимових стежках ловили зайців [4; 18]. У с. Малі Телковичі (Володимирецького) ловлею зайців за допомогою петель займалася жінка: „Моя жиночина ставила” [8]. Взимку петлі на зайця ставили біля хат, куди звірі приходили поживитися [6]. На стежках петлі ставили на диких свиней і кіз [20].

Петлі “на зашморг” ставили і в місцях, де люблять бувати звірі: на картопляних полях, біля скирт із соломою, місць водопою тощо. Так лось, на відміну від зайців, диких свиней і кіз „стежки не глядить”. Тому петлі на лосів ставили не на стежках, а довкола місць випасу, щоб вони, повертаючись з пасовища, могли потрапити в одну із пасток [20]. На лисиць і борсуків петлі ставили біля виходу з нір. Силки на качок прив’язували до мотузки і перетягували її поперек річки. На курінок силки розкладали на снігу, притрушуючи їх снігом, змішаним з половою або зерном. Для ловлі дрібних птахів силки прив’язували на гілках дерев [30, с. 56-57].

Невеликих птахів ловили дерев’яними самоловами, які насторожували за допомогою кілочка [20].

З кінця XVIII ст. паралельно з дерев’яними самоловами мисливці користувалися металевими капканами [30, с. 56]. Їх ставили на куницю, лисиць. Мисливці знали, що лисиця вистежує зайців на їх стежках, розкладали там принаду (наприклад, сухих в’юнів) і ставили капкани [17]. Поширене було полювання на лисиць за допомогою „галок” – „пирожечків”, які ліпили з тіста з отрутою і розкладали біля нір [9].

В минулому було поширено багато різноманітних самоловних пристосувань [30, с. 54-57]. Але скорочення чисельності дичини привело до зменшення ролі ловецтва. Разом з тим, все більшу роль почало відігравати полювання із вогнепальною зброєю.

Вперше зброя почала використовуватися в промислі з кінця XV – поч. XVI ст. і спочатку була доступна лише феодалам. Законодавчі акти Литовського князівства забороняли селянам полювання з рушницею, трактуючи це як злісне браконьєрство [1, с. 285; 36, с. 196]. Масового поширення полювання з вогнепальною зброєю набуло у XVIII ст., а з 50-х рр. XIX ст. воно зайняло панівне місце серед усіх інших способів добування дичини [31, с. 28]. Проте у другій половині XIX – 30-х рр. XX ст. на Західному Поліссі вогнепальну зброю використовували переважно мисливці-промисловики, поміщики і чиновники. У 1920-1930-х рр. багатші селяни, отримавши дозвіл поліції, купували польські “дубільтовки” або “шампурки” (порох у дуло набивався шомполом). Та все ж чи не найпоширенішою мисливською зброєю залишалися „самопали”, які виготовляли місцеві ковалі, а то й самі селяни [27, с. 112]. Із вогнепальною зброєю полювали на вовків, диких свиней, лосів, ведмедів, косуль, лисиць, зайців, птахів.

Найбільш поширеним було обласно-загінне полювання, яке влаштовували на вовків, диких свиней, і навіть лисиць та зайців, а також полювання з собаками. Облави найчастіше влаштовувались на вовків, які завдавали значної шкоди селянським господарствам. Квадрат лісу, де були помічені вовки, оточували мотузкою з червоними прапорцями, зна-

ючи з досвіду, що вовк ніколи не переступить її і залишиться в обгородженому місці. Нагнячі зчиняли шум дерев'яними трещітками і гнали вовків на стрільців [29, с. 12]. На Рівненському Поліссі таке полювання називається „флажкування" [17]. В поліських селах зустрічаються оповіді про „вовчарів", які могли підкликати вовка до себе [4; 17], про мисливців, що легко розшукували вовчі лігва і забирали малих вовченят [6; 8; 20; 23-24].

В загонку, об'єднуючись у групи приблизно по десять осіб, полювали на диких свиней [20; 25]. Інколи кабана вбивали із засідки [18]. Зафіксовані випадки, коли старий кабан нападав на мисливців [17].

Полюючи на дичину мисливці вміло застосовували знання звичок і повадок дичини. Так, в першу чергу зважали на те, що кози і кабани ходять тільки своїми стежками, тому чекали їх там [22; 25]. При полюванні на козу використовували її звичку постійно оглядатися назад і не дивитися вперед [17]. Взимку мисливці чіпляли до ніг дошки (замість лиж) і переслідували кіз по снігу. Тварини, втікаючи, обдирали ноги і таким чином їх легко було вбити. У період сніжних зим кіз ловили навіть живими [8].

Стосовно часу полювання, то, як відзначають інформатори, на козу, кабана, лося полювали „з октяберської до Нового року. Любого звєра, пока не парують. А коли гуляють, то не б'ють до осені" [20]; „лєтом токо варвари ходять" [15]. Однак у с. Дроздинь (Рокитнівський р-н) зафіксований звичай полювати на лося, починаючи з серпня (від Іллі), в період гону, коли самка з лошатком виходить з боліт. В цей час довкола неї збирається до двадцяти лосів, на яких мисливці і полюють, а лосиху з лосеням не чіпають [17]. Полюючи на лосів, мисливці враховували, що вони, на відміну від кіз і кабанів, „стежки не глядєть". Тому необхідно було вивчити місця, куди вони ходять пастися, потрібно знати, з якого саме боку вони з'являються на пасовищі. Вважають, що „лося легше бити як кабана, бо він не боявся людей" [20]. Взимку на лосів полювали облавами [8].

На лисицю починали полювати в жовтні-листопаді, коли стає добре хутро [17]. Але основний сезон припадає на грудень-січень [22], коли на лисиць полюють в загонку із собаками [21]. При полюванні на лисиць часто використовували приманку, в основному підсмажене м'ясо, сухі в'юни [18; 23]. Часто лисиць доводилось викопувати із нір, використовуючи собак [8; 21].

З допомогою собак ловили також борсуків, жир яких (а інколи і м'ясо) використовували як лікувальний засіб при легеневих захворюваннях (особливо туберкульозі). Цих тварин найкраще ловити у листопаді-грудні, коли вони вже „нагуляли" жир. В інші пори року на них не полювали [4; 8; 17; 20; 21; 25].

З птахів полювали в основному на тетеруків. Мисливці добре знали, що ці птахи, коли співають свою пісню, нічого не бачать і не чують, що давало змогу підійти на відстань вистрілу [7-8; 15; 18-19]. Місце перебування цього птаха визначали по „бульботінню", для чого вранці виходили з хати і слухали [20].

Стосовно журавлів, то, за свідченням респондентів, їх „нихто не вбивав. Журавель як бусько. Нихто не чипав" [25].

Для полювання на качок використовували підсадну качку, чучело і манки з вільшини і горобини [17].

Мисливський промисел, завжди пов'язаний з ризиком невдачі, базувався не тільки на доброму знанні навколишнього середовища, звичок і повадок дичини, але й супроводжувався великою кількістю різноманітних табу, повір'їв і прикмет від яких, на думку мисливців, в значній мірі залежав успіх на полюванні.

Серед мисливців поширеною була віра в шкідливу магію – наговір, порчу, зурочення тощо. Про „врочення ружжа" знають у с. Кривиця (Дубровицький р-н) [20]. У с. Дроздинь (Рокитнівський р-н) зафіксовані вірування в те, що мисливську зброю можна наврочити („закрутити") навіть на віддалі. І скільки мисливець не стрілятиме, він нічого не вб'є. Існували люди, які вміли наврочити і зняти вроки зі зброї [17]. У зв'язку з цим мисливці намагалися вберегти мисливське спорядження від наврочення. У с. Моквин (Березн.) рушницю, щоб ніхто не наврочив, „ставили в куток прицілом до землі" [28, с. 21]. У с. Тулинь (Дубровицький р-н) вірили, що зурочити рушницю може жінка, якщо вона візьме зброю у руки [28, с. 23-24]. Щоб зняти вроки з рушниці, її "викроплювали" свяченою водою [28, с. 23].

На Рівненщині існували окремі прикмети вдалого і невдалого полювання. На першому місці – зустріч із певними людьми. Заперечуючи тезу про те, що зустріч із старою жінкою веде до невдачі, респонденти відзна-

чають, що немає значення, яка людина перейшла дорогу чи зустрілась по дорозі – стара чи молода, жінка чи чоловік, головне в тому – яка ця людина – з добрим чи поганим поглядом [20; 21; 23]. Ідучи на полювання, боялися зустрічі з котом, який віщував невдалий промисел. Якщо кіт все-таки перебігав дорогу, то рекомендували перейти на іншу дорогу, а тією вже не йти (Моквин Березн.) [28, с. 24]. Крім того вірили, якщо мисливець по дорозі до лісу спіткнувся на ліву ногу – пощастить, на праву – не пощастить [20].

В окремих селах побутував звичай про стріляння з мисливської зброї напередодні Різдва, коли кликали „Мороза" і під час освячення води на Водохрище [12-14; 16; 19].

Отож, мисливство для мешканців Рівненщини було допоміжним заняттям і давало додаткові засоби існування. Полюванням займалися у вільний від основних господарських робіт час. Впродовж другої половини XX ст. мисливство перестало бути допоміжним заняттям для людей, які ним займаються, і перетворилося в одну з форм активного відпочинку.

Джерела

1. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. – Т. 1. – С-Пб., 1863.
2. Архів Музею етнографії Волині і Полісся Волинського національного університету. – Ф. 2а: Польові матеріали з питань допоміжних промислів Волині і Західного Полісся: мисливство, рибальство, збиральництво, бджільництво.
3. Братчиков А. Охота: К сведению любителей охоты // Волынские губернские ведомости. – 1875. – № 23, 65, 67.
4. Державний науковий центр захисту культурної спадщини від техногенних катастроф, м. Київ (далі – ДНЦЗКСВТК). – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D1S1 (с. Озеро Володимирецького р-ну).
5. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D2S1 (с. Сварині Володимирецького р-ну).
6. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D5S5 (с. Березина Володимирецького р-ну).
7. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D6S1 (с. Озерці Володимирецького р-ну).
8. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D7S2 (с. Малі Телковичі Володимирецького р-ну).
9. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D9S1 (с. Воронки Володимирецького р-ну).
10. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D10S6 (с. Осова Дубровицького р-ну).
11. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-1 (с. Кисоричі Рокитнівського р-ну).
12. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-2 (с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну).
13. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-5 (с. Блажево Рокитнівський р-н р-ну).
14. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-8 (с. Глинне Рокитнівського р-ну).
15. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-9 (с. Познань Рокитнівського р-ну).
16. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-11 (с. Кам'яне Рокитнівського р-ну).
17. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-14 (с. Дроздинь Рокитнівського р-ну).
18. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-16 (с. Вежиця Рокитнівського р-ну).
19. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D2S3 (с. Любиковичі Сарненського р-ну).
20. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D3S1 (с. Кривиця Дубровицького р-ну).
21. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D4S3 (с. Кричильськ Сарненського р-ну)
22. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D9S3 (с. Залужжя Дубровицького р-ну).
23. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D10S2 (с. Великі Озера Дубровицького р-ну).
24. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D11S3 (с. Шахи Дубровицького р-ну).
25. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D15S3 (с. Городище Дубровицького р-ну).
26. Дмитренко А. Мисливство на Волині // Матеріали XXXVIII наук. конф. проф.-виклад. складу Луць-

кого державного педагогічного інституту. – Луцьк, 1992. – Ч. І. – С. 89.

27. Дмитренко А. Мисливський промисел на Західному Поліссі: форми і способи активного полювання (друга половина XIX – 30-ті роки XX ст.) // Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки. – 2002. – № 6. – С. 111-116.
28. Дмитренко А. Мисливські табу, повір'я і прикмети // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. пр. – Вип. 21. – К.: Унісерв, 2006. – С. 20-28.
29. Дмитренко А. Облавне полювання на Волині в другій половині XIX століття // Матеріали XLII наук. конф. проф.-виклад. складу і студентів Волинського державного університету ім. Лесі Українки. – Луцьк: Вид-во ВДУ "Вежа", 1996. – Ч. ІІ. – С. 12.
30. Дмитренко А. Самоловні мисливські пристосування населення Західного Полісся і Північної Волині (друга половина XIX – 30-і рр. XX століття) // Науковий вісник Волинського державного університету. – Історія. – Випуск 3. – Луцьк, 1997. – С. 54-57.
31. Корнєєв О.П. Мисливство – галузь народного господарства. – К.: Урожай, 1964.
32. Крымский Е.С. Охота на птиц и зверей в Малороссии, Украине и на Волыни. – Звенигородка, 1892.
33. Леонтович Ф. И. Крестьяне Юго-Западной Росси по Литовскому праву XV и XVI столетий. – К., 1863.
34. Мазур А. Лісова фауна у звичаєвому праві поліщуків (за матеріалами експедиції у села Сарненського та Дубровицького районів Рівненської області // Західне Полісся: історія та культура. Наук. зб. – Вип 1. – Рівне, 2004. – С. 156-160.
35. Силантьев А. Обзор промысловых охот в России. – С-Пб., 1898.
36. Статут Великого княжества Литовского 1529 года. – Минск, 1960.
37. Stecki T. Wolyń pod wzgledem statystycznym, historycznym i archeologicznym. – T. 1. – Lwow, 1864.

РИБАЛЬСТВО

Рибальство – одне із давніх видів господарської діяльності людини. Економічне значення рибальства особливо зросло після введення християнства, адже заборона вживати скоромну їжу в піст на рибу не поширювалося. Про значну роль рибальства у забезпеченні населення Рівненщини продуктами харчування у давньоруський період свідчать матеріали з одного із визначних міст Київської Русі – Дорогобужа Волинського. На городищі знайдені ості, чотири рибальські гачки та деякі інші пристосування, що, ймовірно, мають відношення до рибальства. Тут траплялися кістки риб і риб'яча луска [53, с. 49].

Про важливість рибальства в житті мешканців Рівненщини говорить і той факт, що рибалки м. Степані ще в кінці XIX ст. були об'єднані в рибальський цех і влаштовували своє цехове свято у день весняного Юрія [49, с. 93].

Значний розвиток рибальства на території Рівненщини зумовлений наявністю великої кількості водойм, багатих на різноманітну рибу. На території області нараховується близько 170 річок та більше 50 озер, в яких водиться сорок різновидів риби [52, с. 109]. Об'єктом промислу є: „плотка", соми, „єршуни", карасі, „щупаки", линки, лещі, марена, в'юни та ін. Мешканці приозерних і прирічкових сіл відзначають значне зменшення риби у водоймах. Основна причина цього явища, на їх думку, масове застосування раніше недозволених знарядь риболовлі, зокрема, електровудок [6-7; 39; 42]. Раніше на Поліссі ловили багато в'юнів. Тепер, у зв'язку з меліорацією, вони залишились лише в заболочених місцевостях [6; 10]. У зв'язку з масовим безробіттям на Поліссі в'юни, як і ягоди, є однією із статей заробітків для населення [76].

У другій половині XIX – 30-х рр. XX ст. водойми Рівненщини перебували у власності держави, приватних осіб і сільських товариств. Незначна їх частина була у спільному користуванні. У другій половині XIX ст. виникає ряд ставкових господарств. Зокрема, у 1888 р. ставкове господарство площею 84 дес. (42,94 га) створене в маєтку графа Радзивіла у с. Шпанів Рівненського повіту. Три ставки призначались для відкладення ікри, по два ставки – для вирощування риби, для „нагулювання" карпів і для „нагулювання" різної риби, чотири невеликих ставки були відведені для зимування риби. Шпанівське ставкове господарство спеціалізувалось в основному на вирощуванні дзеркальних королівських (або моравських) карпів. „Природним шляхом" розводили щук, карасів і линів. Риба відправлялася у Варшаву в дерев'яних діжках (дорога тривала 33 год.). Щорічно Шпа-

нівський маєток продавав біля 500 пудів риби. Прибуток від риби складав біля 1 тис. руб. в рік [48, с. 527-529].

У 20-30-х рр. XX ст. більшість водойм Рівненщини змінили своїх власників. Державними були великі річки, озера і ставки. Переважна більшість водойм були приватними і лише незначна їх частина перебувала у громадській власності. Всі водойми були поділені на "рибацькі округи", межі яких періодично змінювалися [54, с. 47]. Для ведення риболовлі слід було отримати „рибацьку карту", яка давала право ловлі в певному рибацькому окрузі [3, с. 108-110, 122, 168-170, 214; 4, с. 2-9]. Право на рибну ловлю у громадських водоймах мали всі члени громади. У приватних водоймах селяни могли ловити рибу лише з дозволу власника [1, с. 1093].

Широкому розвитку рибальства сприяло і "сервітутне право" на рибну ловлю. У другій половині XIX ст. на Рівненщині ним користувалося 746 дворів [50, с. 594-598]. Сервітутні права вписувались в інвентарі при складанні уставних грамот і давали право на вилов риби з берега в тих водоймах, що прилягали до селянських наділів. Найбільш широко сервітутне право діяло в перші пореформені роки. Поступово селян позбавляли права на користування водоймами. Однак на Рівненщині "рибні" сервітути були поширені ще й у 20-30-х рр. XX ст. В цей час мешканці ряду сіл (Малого і Великого Вербчого, Бутейок та ін.) зверталися до повітових старостів із проханням підтвердити їхнє право на рибну ловлю і внести його у "Водну книгу" [4, с. 13-69].

Чимало водойм різних форм власності перебувало в оренді. Наприклад, у 1938 р. товариство рибалок м. Здолбунова здавало в оренду дві ділянки на р. Горині – одну за 30, а іншу за 45 зл. в рік [3, с. 419]. Приватні водойми інколи здавалися в оренду за частину улову. У с. Нобель (Зарічн.) у 30-х рр. XX ст. селяни віддавали власникові озера третину улову як плату за оренду, а дві третини продавали йому у 6 разів дешевше, ніж на ринку [2, с. 4].

Хоч основне місце в риболовному промислі другої половини XIX – 30-х рр. XX ст. займав орендар [44, с. 41-42], часто власники водойм самі організовували риболовний промисел, наймаючи для цього селян, з якими розраховувалися переважно рибою. Наприклад, у с. Старе Село (Рокитнівський р-н) за день роботи рибалка отримував відро риби [23].



Комля Г. Карповець,
с. Березове Рокитнівського р-ну. Фото А. Дмитренко. 2006 р.

Однак переважну рибалок складали селяни, які займалися виловом риби самостійно для власного споживання і не входили до жодних рибацьких об'єднань [43, с. 295-296; 44, с. 42].

У другій половині XX ст. всі водойми Рівненщини стали державними. Промисловим рибальством займалися колгоспи, лісгоспзаги, рибокомбінати. Крім промислового, розвивалося і споживче рибальство.

Характерною рисою риболовного промислу є велика кількість різноманітних знарядь праці, допоміжних пристосувань і способів вилову риби [45, с. 117-119; 46, с. 66-69]. Варто наголосити, що там, де були більші водойми, рибальство було більше розвинуте і більш різноманітними були пристосування для ловлі риби. І навпаки, в селах, де немає водойм і рибу ловили в основному по канавах, побутували два-три пристосування.

Всі рибальські снасті кожен рибалки виготовляли самостійно. Для цього використовували переважно лозу і дуже рідко нитки, тому що, як стверджують інформатори, на одне пристосування жінці потрібно було день прясти. З появою фабричних сіток, вони швидко почали витісняти лозові пристосування – дерев'яні каркаси з планок чи обручів обтягувати сіткою. В останні десятиріччя з'явилися пастки з дроту. У с. Кам'яне (Рокитнівський р-н), наприклад, розрізняють кловню, зроблену з сітки, яку тут називають „нитянкою", і з дроту – „дротянкою" [18]. Якщо пристосування для індивідуальної ловлі виготовляв кожен рибалка, то неводи риби шили досвідчені рибалки.

Для промислового лову риби використовують великі пристосування – сітки і неводи. Хоча сітки можуть бути й індивідуальними пристосуваннями, але раніше вони були рідкістю [39]. На Рівненщині побутували одно-, дво- і трьохстінні сітки. Сітки-одностінки використовувалися переважно в озерах, особливо в нерест, коли риба масово іде спочатку в одному напрямку, а потім в іншому. Їх ставили у водоймі і залишали на певний час. Двохстінні сітки мали одне густе, а друге рідке полотнище – "ризь" [5]. Трьохстінні сітки складалися з двох рідких і одного густого полотнища. Дво- і тристінними сітками ловили переважно "у загон" – розтягували у водоймі, а рибу заганяли "бовтом". Зрідка трьохстінку ставили на певний час у водоймі або сплавляли за течією річки. Сітки використовували навесні, влітку і особливо восени [45, с. 117].

Для вилову риби використовуються неводи, які складаються із двох сітчастих полотнищ ("крила"), між якими вшитий великий мішок ("матня", "куль"). До крил прив'язували поплавки з бересту і „груз" – олово, гайки. У великих неводах центральний поплавок робили білим, „щоб видно було, скільки невода пройшло". Поперек крил кріпили дерев'яні планки, до яких прив'язували „волоки" – міцні мотузки за допомогою яких невід приводився в рух. На нижніх мотузках крил великих неводів прив'язували пучки соломи – „пудпухи", щоб під час ловлі невід не зачепився за мул або водорості [37].

На невеликих водоймах використовуються невеликі неводки розмірами 3-5-10 м. Цікаво, що визначення „великий" і „малий" невід залежить від розмірів місцевих водойм. В одних селах 10-метровий невід вважався великим [9], а в інших 30-метровий – малим [7]. У селах, поряд з якими були великі водойми, неводи сягали 80-120 м довжини [37].

У більшості сіл неводом ловили тільки влітку. Якщо використовували невеликі неводи, то тягнули вручну, а великі – за допомогою човнів. Взимку для ловлі неводами вирубували дві великі ополонки, в одну з яких невода закладали, а через іншу діставали [37].

Сітки і неводи є найбільш уловними пристосуваннями, але раніше вони використовувалися лише у промисловому рибальстві і тільки в останні десятиріччя вживаються і у споживчій риболовлі як браконьєрські знаряддя. Раніше при вилові риби для власного споживання застосовувалися невеликі, легкі і зручні у використанні ставні і рухомі полапки [45, с. 118-119; 46, с. 66-69].

У теплу пору року мешканці Рівненщини користовувалися зазвичай рухомими пастками. Риба потрапляла у них під час руху снасті по водоймі або шляхом зачерпування і відціжування води.

Найбільш поширеним рухомим пристосуванням на Рівненщині є кловня, відома під назвами „кімля", „комля", „кломня", „кломля", „климня, „клумля", „кумля" та ін. Комлю плели із лозового пруття. Іноді лозу для кломлі окорювали і корою переплітали лозини [38]. Напевне це найдавніший спосіб виготовлення цього пристосування. Тепер лозини здебільшого переплітають дротом. Паралельно з лозяними в багатьох селах побутують кловні із сітки, натягнутої на обручі („каблучі", „кабручі"). Іноді комлю, виготовлену з пруття, називають „прутянкою", а обтягнуту сіткою – „нитянкою" [21]. Варто відзначити, що у різних регіонах Рівненщини кловні мають різні форми. Лише у Сарненському і Дубровицькому районах вдолося зафіксувати п'ять варіантів кломль: у вигляді великої рамки, трикутної чи чотирикутної призми, половини конуса, іноді в її основі була фігура, що нагадувала трапецію.

Ловили комлею тільки влітку [38]. В залежності від форми і від розмірів рибалили удвох або один рибалка. Її сунули по дну водойми, тримаючи відповідно за ручку або за протилежні сторони рамки [8]. Другий спосіб – кловню ставили і заганяли рибу ногами чи бовтом, збовтуючи довкола воду [27; 29; 37-38]. Часом кловнею ловили в'юнів у замулених місцях. У с. Великі Озера (Дубровицький р-н) зафіксований цікавий спосіб ловлі в'юнів за допомогою трьох кловень – „гоном": три кловні ставили одна поза одною і наганяли [37].

В окремих селах Рівненщини використовували регелю, яка мала форму трикутної призми з однією відкритою стороною. Нами зафіксована регеля, каркас якої обтягнутий сіткою, однак, за свідченням інформаторів, раніше вона виготовлялась із лозового пруття. Ловили нею, як і комлею, влітку: ставили і заганяли рибу [13-16; 18-19; 21-22; 24].

Подібним за конструкцією до кловні і регелі був топтун, виготовлений із сітки на каркасі у формі половини конуса [5; 35]. Риба-

лили цією пасткою теж убрід [26]. У с. Малі Телковичі (Володимирецького) подібне пристосування називали „одноручкою" [10].

Ще один вид рухомих рибальських пристосувань – „броднік", „броднічок" [17; 25; 39-40; 42] – невелике пристосування, що являло собою сітчасте полотно, по боках і внизу прикріплене до планок („бил") таким чином, що під час ловіння утворювалась невеличка матня, де збиралась риба. Інколи посередині полотнища кріпили вантаж. За розмірами бродники були різної величини – два-три, чотири, шість метрів. Рибалили „бродніком" удвох по канавах і в озерах на мілководді, тягнувши пастку у напрямку до берега.

Для ловлі риби убрід використовували пристосування у формі невеликого неводця, яке називалося „волок", „волочок" або „бредень". Волок складався із сітчастого мішка (куля), до кінця якого прив'язували тягарець, і двох крил з прикріпленими до їх кінців тичками. На відміну від бродника це пристосування не мало поперечного била, до якого кріпилася сітка в нижній частині. Волок був без матні [42] і з матнею [37].Цією пасткою ловили двоє рибалок, переважно влітку, тягнучи снасть за два кінці в напрямку до берега, періодично сходячись і вибираючи рибу [16]. Інколи волоком ловили і взимку, прорубуючи ополонки [37].

У с. Сварицевичі (Дубровицький р-н) рибалили „крилами", які подекуди називались „сани" [45, 118]. Це сітка, прикріплена до двох полозів, з'єднаних під гострим кутом. Рибалили крилами втрьох: двоє тягнули „пастку за била, а третій притримував її ззаду, у місці з'єднання, притискаючи пристосування до дна водойми. Потім крила зводили одне до одного і піднімали [33].

З більш нових пристосувань варто назвати „павук" і „телевізор". „Павук" – сітчасте полотно, прикріплене до двох перехрещених планок і довгого держака. Його занурюють у воду, стоячи на березі, і через якийсь час піднімають [32]. Подібний до „павука" „телевізор" – сітка, натягнута на рамку із держаком [31].

В зарослих, трав'янистих водоймах Рівненського Полісся для ловлі риби використовували "наставку", яка являла собою каркас із лозових прутиків, обтягнутий сіткою [10; 11]. Наставкою накривали рибу у неглибоких місцях, порослих травою, а потім швидко піднімали і діставали рибу, що заплуталась у сітці.



Регеля,
с. Глинне Рокитнівського р-ну. Фото А. Дмитренко. 2006 р.

Найбільш доступними рибальськими полапками були звичайні господарські „кошики" („кошелі") [39]. Повсюди використовували "підхват" або „сачок". У с. Переброди (Дубровицький р-н) це пристосування називали „софатка" [41].

Всі рухомі пастки потребували обов'язкової присутності рибалки під час ловлі риби. Ними рибалили лише тоді, коли тепла вода і можна було ловити рибу убрід. В холодні пори року користувалися ставними пастками, які ставили у водойму на певний час. Їх використовували і при великій зайнятості сільськогосподарськими роботами. Завдання рибалки обмежувалося встановленням пустої пастки і її періодичною перевіркою. Ставні пастки істотно відрізнялися від рухомих не тільки способом лову, але й конструкцією. Вони мали лійкоподібний вхід („заход", „горло", „серце", „пелько"), повернутий вузьким кінцем всередину, через який риба потрапляла у снасть, але вийти не могла. Найбільш поширеними ставними рибальськими пастками були „коші", „решета", „криласчі", які мали різні місцеві назви. Найпоширенішими і найдавнішими ставними пристосуваннями були снасті, плетені із лози. У другій половині XX ст. їх частково потіснили снасті із сітки.

Повсюдно поширеними були „коші", які в різних селах називалися: „кош" („кіш"), „кошик", „кошатар". Це конусоподібне пристосування, плетене переважно із вертикально розміщених лозових гілок або очерету, всередину яких вплітався лійкоподібний вхід. Ви-

сота коша 110-120, ширина вхідного отвору 60-70 см [28; 33; 37-38]. Коші використовували у будь-яку пору року, хоча були й певні локальні особливості. Навесні і влітку їх ставили горизонтально, загачуючи проміжки з двох сторін хмизом, травою, а взимку –вертикально, пришпилюючи кілком до дна, а в глибоких місцях кріпили за допомогою кілка, на який нанизували коша і клали на лід. Сьогодні широко зберігається традиція плетіння кошів із лози, однак в багатьох селах їх виготовляють із сітки. Подекуди розрізняють пристосування виготовлені із лози і сітки. Останні називають неретами [5; 9; 28; 30; 35].

Подібним пристосуванням є „бебенок" [29] або „бубенок" [5]. На відміну від коша, він має два лійкоподібних входи. Бебенки ставлять на глибших місцях і риба може потрапляли до них із двох боків.

До ставних відносимо і „кошика" на в'юни. В різних селах його називали: „решето" („ришота"), „сито", „кошица", „дух", „кош", „кошатарочка", „митечки", „лубашка" або „решето", „кошик на в'юни" або „в'єрша". Побутувало три типи кошиків (решет). Найдавнішим, на нашу думку, є кошик, сплетений із лозового пруття [39]. До другого типу, найбільш поширеного, відносимо знаряддя круглої форми, виготовлене із обичейки старого решета. До третьої – кошики, зроблені з дощок у вигляді ящика. До нижньої частини двох останніх пасток кріпили полотно („рукавець") в центрі якого робили отвір і підтягали вверх, утворюючи "серце" [26-27; 34].В останні роки з'явились кошики, зроблені із старих мисок, відер [15; 40-41]. Кошики ставлять на ополонку і закривали зверху очеретом, соломою. Крім в'юнів до них потрапляє й інша риба, що йде „на дух".

Поширеними ставними снастями є „криласчі" або „жаки", які побутують у двох формах: один сітчастий куль і два сітчасті крила, і навпаки – два кулі і одне крило. У с. Познань (Рокитнівський р-н) зафіксовано побутування жаків на три кулі [52, с. 110]. На відміну від попередніх ставних пристосувань криласчі виготовляли тільки із сітки, натягнутої на ліщинові або лозові обручі. Такі пристосування легко складаються, їх зручно зберігати і переносити з місця на місце. Криласчі використовувалися для ловлі риби навесні, влітку і восени. Щоб забезпечити нерухомість пастки у воді, її натягували і "пришпилювали" до дна жердинами.



Перенесення кломлі С. Колодичем, с. Познань Рокитнівського р-ну. Фото А. Дмитренко. 2006 р.

Поширене на Рівненщині ловіння риби із вудкою. Якщо ловля риби з названими ставними і рухомими пастками носить споживчий характер, то ловіння з вудкою – це здебільшого розвага, відпочинок, що підтверджують й інформатори [8].

Ударними снастями є повсюдно поширені металеві ості („остя", „осни", „гости") різних розмірів і на різну кількість зубів, якими били рибу під час нересту. На великих водоймах ості використовували при риболовлі в нічний час з підсвічуваням – рибальство „на посвіт" („на посвєт"). Цей спосіб риболовлі вживався лише у теплу пору року – навесні, зрідка влітку і ранньої осені у тихі безвітряні ночі [57, с. 212-215], коли риба „йде по верху" [6; 8].

При риболовлі використовували різноманітні допоміжні пристосування. Серед них – бовти, якими заганяли рибу у рухомі снасті. Для підсвічування при ловлі риби в нічний час („на посвіт") використовували лучину [6; 8; 39], „кагани" [52, с. 110] або „закриті лампи" [31].

На великих водоймах рибалки користувалися човнами. Майже до середини XX ст. по-

бутувало два типи човнів – довбані, які називають переважно „човни" і дощаті – „чайки". Виготовлення човнів-чайок дотепер поширене у багатьох селах [36-37; 39].

При ловлі риби рибалки користувалися знаннями про строки нересту різної риби, так як саме в цей час збільшувались обсяги її ловіння. Зафіксовані окремі матеріали про терміни нересту: першою іде щука, ще з льодом, за нею нереститься карась, який нерестує практично ціле літо, потім язь і лящ [12]; „щука весною йде", „як цвіте калина – лин" [31]; „первий меньок – зимою, щука, окунь, плотка, линок (як цвіте калина), язі – перед Рождеством" [37]; „щука, тільки сонце пригріє, окунь раньше. Язі ідуть у квітні-травні" [8].

Виловлену рибу вживали свіжою (варили і смажили) і сушили, продавали на базарах, особливо в'юнів. Для цього їх нанизували на тоненькі лозові прутики, які називаються „метка", „мечище". „Білу" рибу, до якої відносять всі сорти риби, крім в'юнів (їх відносять до „чорної" риби), також сушили. Її складали в діжки і використовували для приготування страв у піст.

Зафіксоване вживання риби як обрядової страви – на першу кутю (напередодні Різдва), коли рибу додавали до борщу і смажили. Печена риба була обов'язковою на "таємну вечерю" у Страсний четвер. Інформатори наголошують, що коли в когось риби не було, то сусіди, які її мали, ділилися: „А тиє рази нєма тої риби, то вже до сусєдкі. То тепер вже багато риби є, а тиє рази... дєлятса тиєю рибою на Чистий четвер" [20]. Наявність риби на вечері у на Рівненщині пов'язували з легендами про "тайну вечерю", під час якої, на підтвердження слів про воскресіння Христа, недоїдена риба ожила [47, с. 65].

Отож, рибальство – важлива галузь традиційної господарської діяльності населення Рівненщини. Варто відзначити, що непомірний вилов риби в останні десятиліття привів до скорочення рибних запасів, тому державним інституціям, відповідальним за цю справу, варто вийти з ініціативою про розробку такого законодавства, яке б не тільки обмежувало вилов риби, але було спрямоване на відновлення іхтіофауни озер і річок. Можливо, варто повернутися до оренди водойм та їх частин, як це практикувалося у XIX – 30-х рр. XX ст. А в правилах оренди прописати відповідальність не тільки за вилов риби, але й її відновлення, дотримання чистоти водойм тощо.

Джерела

1. Архів Музею етнографії Волині і Полісся Волинського національного університету. – Ф. 2: Польові матеріали з питань допоміжних промислів Волині і Західного Полісся: мисливство, рибальство, збиральництво, бджільництво.
2. Гавриченко С. Село на березі // Ленінським шляхом. – 1972. – 19 листопада. – С. 4.
3. Державний архів Рівненської області (далі – ДАРО). – Ф. 156. – Оп. 1. – Спр. 182.
4. ДАРО. – Ф. 161. – Од. зб. 1. – Спр. 117.
5. Державний науковий центр захисту культурної спадщини від техногенних катастроф, м. Київ (далі – ДНЦЗКСВТК). – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D1S1 (с. Озеро Володимирецького р-ну);
6. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D3S1 (с. Велехів Володимирецького р-ну).
7. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D2S1 (с. Городець Володимирецького р-ну).
8. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D2S7 (с. Городець Володимирецького р-ну).
9. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D6S1 (с. Озерці Володимирецького р-ну).
10. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D7S2 (с. Малі Телковичі Володимирецького р-ну).
11. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D13S5 (с. Бишляк Володимирецького р-ну).
12. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-6 (с. Томашгород Рокитнівського р-ну).
13. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-8 (с. Глинне Рокитнівського р-ну).
14. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-9 (с. Познань Рокитнівського р-ну).
15. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-10 (с. Кам'яне Рокитнівського р-ну).

16. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-10 (с. Обсіч Рокитнівського р-ну).
17. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-10 (с. Познань Рокитнівського р-ну).
18. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-11 (с. Кам'яне Рокитнівського р-ну).
19. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-13 (с. Березове Рокитнівського р-ну.
20. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-13 (с. Дроздинь Рокитнівського р-ну).
21. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-14 (с. Дроздинь Рокитнівського р-ну).
22. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-16 (с. Вежиця Рокитнівського р-ну).
23. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-16 (с. Старе Село Рокитнівського р-ну).
24. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-17 (с. Старе Село Рокитнівського р-ну).
25. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D1S2 (с. Ремчиці Сарненського р-ну)
26. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D2S3 (с. Любиковичі Сарненського р-ну).
27. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D3S1 (с. Кривиця Дубровицького р-ну).
28. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D4S6 (с. Корост Сарненського р-ну).
29. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D5S1 (с. Малі Цепцевичі Сарненського р-ну).
30. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D6S3 (с. Грицки Дубровицького р-ну).
31. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D6S5 (с. Берестя Дубровицького р-ну).
32. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D7S7 (с. Бутейки Сарненського р-ну);
33. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008 – Од. зб. Дмитренко-D8S2 (с. Сварицевичі Дубровицького р-ну).
34. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D8S4 (с. Зелень Дубровицького р-ну).
35. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D9S1 (с. Залужжя Дубровицького р-ну).
36. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D9S3 (с. Залужжя Дубровицького р-ну);
37. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D10S2 (с. Великі Озера Дубровицького р-ну).
38. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D11S2 (с. Шахи Дубровицького р-ну).
39. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D15S3 (с. Городище Дубровицького р-ну).
40. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D16S1 (с. Будимля Дубровицького р-ну)
41. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D16S4 (с. Перебороди Дубровицького р-ну).
42. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D16S5 (с. Перебороди Дубровицького р-ну).
43. Дмитренко А. Місце риболовного промислу в господарській діяльності населення Західного Полісся (друга половина XIX – 30-і рр. XX ст.) // VIII Всеукраїнська наук. конф. "Історичне краєзнавство і культура": Наук. доп. та повід. / Під ред. Тронька П.Т. – Київ-Харків, 1997. – Ч. І. – С.294-297.
44. Дмитренко А. Організація риболовного промислу на території Північної Волині і Західного Полісся (друга половина XIX – 30-і рр. XX ст.) // Житомирщина крізь призму століть: Наук. зб. / Відп. ред. Кострицяя М.Ю. – Житомир: Журфонд, 1997. – С. 41-42.
45. Дмитренко А. Риболовна техніка населення Західного Полісся як складова частина матеріальної культури // Друга Всеукраїнська наук.-пр. конф. молодих науковців "Національні та етносоціальні процеси в Україні": Матеріали / Відп. ред. Кожолянко Г.К. – Чернівці, 1997. – С. 117-119.
46. Дмитренко А. Риболовний промисел на території Західного Полісся і Північної Волині: ставні пастки // Етнічність в історії та культурі: Мат. і досл. – Одеса: МП "Гермес", 1988. – С. 66-69.
47. Доманицький В. Народний календар в Рівненському повіті Волинської губернії // Матеріали до української етнології. – Т. XV. – Львів, 1912. – С. 62-89.
48. Заславский И. Рыбное и прудовое хозяйство в имении Шпанов Волынской губернии Ровенского уезда // Вестник рыбопромышленности. – 1894. – № 12. – С. 527-530.
49. Кудринский Ф. Цеховые братства в местечке Степани // Киевская старина. – 1890. – Т. XXX. – № 7. – С. 88-104.
50. Материалы по вопросу о земельном наделе бывших помещичьих крестьян и о сервитутах в Юго- и Северо-Западных губерниях // Вестник финансов, промышленности и торговли. – 1900. – Т. III. – № 39. – С. 581-632.
51. Моздир М. Один з давніх видів поліського рибальства "на посвєт" // Записки наукового товариства імені Т. Шевченка. – Т. CCXXX: Праці секції етнографії та фольклористики. – Львів, 1995. – С. 212-215.
52. Пархоменко Т. До теми рибальства на Рівненському Поліссі // Минуле і сучасне Волині й Полісся: народне мистецтво і духовність. Зб. наук. пр. – Вип. 15. – Луцьк, 2005. – С. 109-111.
53. Прищепа Б.А., Нікольченко Ю.М. Літописний Дорогобуж в період Київської Русі: До історії населення Західної Волині в X-XIII століттях. – Рівне: Державне ред.-вид. підприємство, 1996.
54. Sprawozdanie wojewody wołyńskiego za 1937-38 r. – Luck, 1939.

БДЖІЛЬНИЦТВО

Бджільництво – це галузь господарської діяльності, яка полягає в розведенні бджіл. Пройшовши у своєму розвитку ряд етапів воно збереглося до сьогоднішнього дня. Матеріали, зібрані в ході експедицій свідчать, що в окремих селах Рівненщини бджільництво є достатньо розвинутим. Мешканці окремих сіл відзначають збільшення в останні роки кількості людей, які займаються цим давнім промислом [54, с. 225].

Сьогодні на Рівненщині бджільництво побутує у двох формах: лісове і домашнє. Перше зберігається у поліських районах, а друге – в лісостепових, на етнографічній Волині.

Першою формою культурного бджільництва було бортництво – лісове бджільництво, яке базується на утриманні бджіл у природних чи штучних дуплах дерев – бортях [52, с. 166]. В окремих регіонах Рівненщини бортництво дожило до наших днів, зокрема у Рокитнівському районі. Бортні дерева (сосни і дуби) зустрічаються майже в кожному селі на півночі Рокитнівщини. Є борті, яким понад сто років. Більшість бортних дерев знаходиться за межами населених пунктів, в лісі. В ході експедицій зафіксовані борті на околиці с. Глинне, Познань, Вежиця та ін. Є борті і в межах населених пунктів і навіть садиб. Зокрема, в дубі на „дубових могилках" у с. Сновидовичі, в дубі на могилках у с. Вежиця, у сосні на садибі С. Гребеневича у с. Переходичі. Найбільше, шість бортей має М. Чмуневич із с. Вежиця: дві перейшло від діда, а чотири зробив сам [31, с. 23].

Борті – перший тип вулика, придуманий самою природою (дупло в дереві) і пристосований бджолами як житло. Відшукуючи дупла, де поселились бджоли, і забираючи мед, людина з часом зрозуміла, що певним чином обробивши вже наявне дупло, можна використовувати його постійно, що полегшило добування меду. Так з'явились перші борті, виготовлені на основі природних дупел. Згодом почали майструвати штучні борті, видовбуючи їх у придатних для цього деревах [29, с. 94]. Здебільшого в одному дереві видовбували по одній борті, але були дерева, в яких розміщували по два житла для бджіл – одне нижче, друге – вище. До сьогоднішнього дня така бортна сосна стоїть на кладовищі у с. Шахи (Дубровицький р-н).

Наступний етап у розвитку бджільництва ознаменований появою колодного вулика, який тривалий час використовувався паралельно із бортями. Як свідчать зібрані матеріали, колодні вульї виготовляють з сосни, дуба, в'яза, ясена, липи, підбираючи дерева з трухлявою серединою. Для виготовлення колод, як і бортей, переважно використовували звичайне долото і „пєшню" – долото на довгій ручці. Дотепер колоди довбуть традиційними „пєшнями", хоча все частіше отвір прорізують за допомогою бензопили. У багатьох селах Рівненського Полісся колодні вулики виготовляють дотепер.

Зверху колоди накривають берестом і дерев'яними плахами. Тепер замість бересту часто вживають руберойд, а то й плівку. Для кріплення бджолами сот всередину колоди вставляють „хрестовину" („криж", „перепони", „ребра", „наставка", „ставок", „щебень" та ін.) [3; 6; 8; 26], яку виготовляють з крушини, ліщини або лози. До ребер кріплять „суш" – суху вощину без меду, яка є основою формування нової вощини [24].

Колоди на дерево ще донедавна піднімали з допомогою традиційного бортного колеса, обід і спиці якого виготовляли з дуба. У с. Карпилівка (Рокитнівський р-н) для піднімання вуллів на дерево використовують „лівер", який являє собою дерев'яну рамку з „воротилом" у центрі, на яке намотується мотузка [23]. Сьогодні колесом не користуються, а для підйому колод на дерева застосовують „лебідки". Вулля зачіпляють ланцюгом, тросом, або міцною мотузкою за „костилі" і піднімають. Окремі бджолярі роблять це за допомогою коня, який тягне другий кінець мотузки, тим самим підтягуючи вулля наверх, а то й автомобіля [26].

Колодне бджільництво тривалий час залишалося суто лісовим. В поліських районах Рівненщини воно існує й до сьогоднішнього дня, однак найбільш поширене на Рокитнівщині, де переважна більшість колодних вульїв ще й тепер розміщена в лісі і лише в окремих випадках на садибі або біля неї, також переважно на деревах. Є пчолярі, які мають понад 30 і навіть понад 50 колодних ву-



Борть у дубі на кладовищі,
с. Вежиця Рокитнівського р-ну. Фото А. Дмитренко. 2006 р.



Колода на садибі В. Брички,
с. Кисоричі Рокитнівського р-ну. Фото А. Дмитренко. 2006 р.

ликів в лісі на відстані до 30 км від села. В окремих селах практично немає вульїв на садибі, всі в лісі. Навіть молодь, яка відроджує дідівське ремесло, розводить бджіл переважно в колодах.

В окремих селах Рівненщині зберігся звичай дарувати колоди з бджолами родичам (дітям, племінникам) на весіллі. Відбувається це в момент розподілу короваю [18; 20-21]. Зберігся і звичай заповідання („назначання") вуликів дітям чи внукам [13; 15; 19-21]. Окремі пчолярі ще замолоду ділять вуллі між всіма дітьми [48], або привчають до пчолярства дітей і внуків.

Із бджільництвом пов'язане і таке явище як бджолодерство. „За Польщі", якщо спіймали крадія меду, то обвішували його шматками вощини і цілий день водили селом, а згідно із звичаєвим правом таку людину били, іноді й до смерті. До сьогоднішнього дня пам'ятають про суворі покарання людей, які видирали бджіл (покласти довж в труну чи в могилу – як гнитиме довж, так вмиратиме злодій). Є згадки про людей, які могли зробити так, що людина, яка видерла бджіл, сама приносила і мед, і забрану з вулика довж. Зафіксовані випадки, коли злодії, видерши мед, забирають і довж, отже знають про давні покарання [17; 22-23].

Раніше великої шкоди пчолярам, які займалися лісовим бджільництвом, завдавали ведмеді. Вони вилазили на дерево і знищували не тільки мед, але й саму борть чи колоду. Для захисту бортних дерев від ведмедів влаштовували „одьор" („пол", "кровать", „щит") – спеціальний настил із дощок довкола дерева. Для захисту колод від мурашок ще й сьогодні на деревах зрізують верхній шар кори, обкручують прядивом („роблять крутеня") і намазують мазутом. Колись для цього брали дьоготь.

Бджолярі, які займалися лісовим бджільництвом, винайшли собі ряд пристосувань. Зокрема, для того, щоб піднятися на борт-



Колесо для піднімання колод на дерево, с. Єльно Рокитнівського р-ну. Фото А. Дмитренко. 2006 р.



„Остров" для піднімання на бортне дерево. М. Чуб, с. Єльно Рокитнівського р-ну. Фото А. Дмитренко. 2006 р.

не дерево використовували „жень" („жинь"), яку виготовляли здебільшого із волової шкіри, хоча у с. Вежиця нами зафіксована жень із шкіри лося [18]. Це пристосування складається із „пліті" (плетеної шкіряної мотузки) на одному кінці якої знаходиться лавочка („седелко", „колиска"), на другому гак, а між ними – рухома „лежея". Гак робиться із берези, груші, або з дуба. Лавочка – дубова, вона спеціально вигнута, щоб зручно було сидіти. У с. Кам'яне і Блажове (Рокитнівський р-н) зафіксовані орнаментовані жені: в першому випадку орнамент нанесений на лавочці, а в другому – на „кручку". Без сумніву, дані орнаменти були певними символами, які наносились бортниками. Для того, щоб жень зберігала еластичність, її періодично (один раз на кілька років) потрібно змазати. Колись для цього використовували дьоготь, ропу або риб'ячий жир [19]. Сьогодні проварюють машинне масло і змазують ним жень. Тоді вона стає м'якшою і довше служить [14].

Часто для підняття на бортні дерева, особливо ті, що мали пристосування для захисту від ведмедів у вигляді помосту, бортники використовували „остров" („остривець", „страмину") – стовбур не дуже товстої сосни з коротко обрубаними сучками („рилами") [19]. Сьогодні піднімаються за допомогою „острова", а також дерев'яної, або плетеної драбини, яку привозять з собою на возі. Окремі бджолярі використовують жень, але лише для того, щоб закріпитися („зарєпитись") на дереві. У селах Володимирецького району на дерево часто залазили „самотужки" [54, с. 226]. У. Хомич (1932 р.н.) із с. Воронки повідомив: „На дерево лазив, як кіт. Не було такої сосни, шоб я не заліз" [7].

Отож, лісове бджільництво – це величезний пласт етнокультурного досвіду, який сформувався впродовж багатьох століть. В останні роки значної шкоди лісовому бджільництву завдає масове вирубування лісів. Дерева спилюють, а вулики просто скидають,



Закріплення на дереві за допомогою жені.
І. Трофімчук, с. Біловіж Рокитнівського р-ну.
Фото А. Дмитренко. 2006 р.



Фрагмент жені,
с. Біловіж Рокитнівського р-ну.
Фото А. Дмитренко. 2006 р.

часто навіть розбиваючи, а то й палять. Однак лісове бджільництво все ще зберігається на Рівненському Поліссі.

Другою формою бджільництва є домашнє бджільництво – пасічництво. Його поява пов'язана із винайденням вулика-колоди, якого, на відміну від борті у дереві, можна було переносити з місця на місце. Це й відкрило можливість для створення домашніх пасік. В результаті бджільництво розширило територію свого побутування, вийшовши за межі лісових районів. Однак, говорячи про розвиток домашнього бджільництва слід зауважити, що воно поширювалось в основному у безлісих районах, а на Поліссі продовжувало зберігатись у формі лісового. Підтвердженням цьому може бути традиція ставити колоди, а іноді і рамкові вулики на деревах не тільки в лісі, але й на садибі, що зберігається в ряді поліських районів Рівненщини. Початково домашні пасіки, що складалися із колодних вуликів, заводили великі власники свідченням чому є документи XVI-XVII ст. Так, шляхтянка С. Тишкевич у 1647 р. подала заяву на братів Немиричів, які під час „наїзду" на місто Гощу і села Тудорів, Терентієво, Милятин і Захарів, взяли в різних маєтках „пасіки пнів триста під двором, а в полі, в іншій пасіці, пнів двісті... пасіки пнів з бджолами двісті... бджіл пнів чотириста" [53, с. 6-9]. Як бачимо, у володіннях С. Тишкевич було 1100 пнів (колод), з яких 500 було без бджіл, а 600 – із бджолами. Безперечно, за такою кількістю колод було дуже важко доглядати на деревах, тому й влаштовувались пасіки „під двором" і „в полі".

Незважаючи на те, що перший рамковий вулик П. Прокопович сконструював ще у 1814 р., до середини XIX ст. колоди були основним і єдиним типом вулика. Перші рамкові вулики з'явилися на Рівненщині у 1850-70-х рр. Проте їх впровадження відбувалося дуже повільно і питома вага була незначною. Так, у 1870-х рр. колоди складали 98,18%, а в 1900 р. – 94,31% від всіх вуликів на пасіках Волинської губернії. На початку XX ст. впровадження нового типу вулика відбувалося прискореними темпами. Вже у 1913 р. вони складали 13,87% [28, с. 115]. Більш інтенсивний перехід до рамкових вуликів відбувався у 1920-1930-х рр. Якщо у 1925 р. у Волинському воєводстві вони становили 43%, то в 1931 – понад 60% [2, с. 9; 55, с. 31]. Сьогодні у більшості районів бджільництво представлене у формі домашнього.

У другій половині XIX – на початку XX ст. найбільш поширеними були рамкові вулики систем Дзержона, Домковського, Рамошинського, Левицького, Андріяшева, Дадана-Блата та інші з різними місцевими змінами в конструкції. У 1913 р. в Рівненському повіті вулики Левицького складали 43,14% від загальної кількості рамкових вуликів, Дадана-Блата – 30,49%, Андріяшева – 9,30%, вулики інших систем – 16,62% [1, с. 81]. У 20-30-х рр. XX ст. поширився "український" вулик, який був краще пристосований для зимівлі бджіл, ніж інші [43, с. 165]. Сьогодні переважаючим на пасі-



Складання жені І. Трофімчуком,
с. Біловіж Рокитнівського р-ну.
Фото А. Дмитренко. 2006 р.



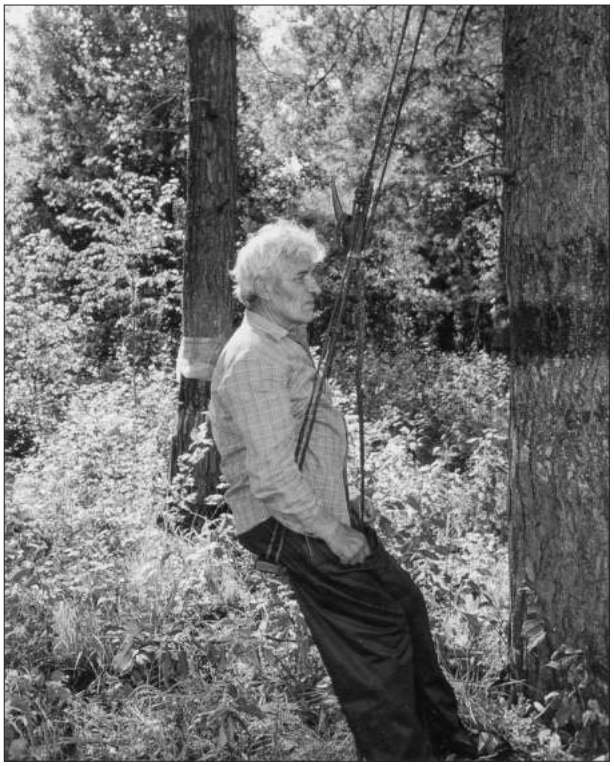
Перенесення жені,
с. Біловіж Рокитнівського р-ну.
Фото А. Дмитренко. 2006 р.

ках Рівненщини є українські вулики, рідше зустрічаються вулики Левицького і Дадановські.

У бджільництві використовуються різноманітні пристосування, склався своєрідний виробничий календар бджолярів, сформувалися звичаї та обряди, якими супроводжувалось це заняття. Частина їх пов'язана із лісовим бджільництвом, частина із домашнім – пасічництвом.

Бджолярами були переважно люди старшого віку. Дуже часто це заняття передавалось від батька до сина і ставало спадковим для окремих родин. Бджільництво було у великій пошані серед українців, бо бджола – Божа мушка, а пчоляр – "угодний Богові чоловік". Разом з тим, з пасічниками пов'язувалась якась таємничість. Вважалось, що коли справи на пасіці йдуть добре, значить її господар „знається з нечистим": „у нас в Малоросії твердо переконані, не тільки простий народ, але й деякі з інтелігентів, в тому, що деякі із бджолярів дійсно знають щось, і це „щось" – таємниче, що не обходиться без нечистої сили" [39, с. 138]. На поч. XX ст. Д. Златковський записав у с. Аннополь Острожського повіту від бабусі-інформатора таку оповідь: „У мене була сестра, яка завжди збирала рої з дерев, не одягаючи ні на обличчя сітку, ні на руки рукавиці і бувало жодна бджола її не вкусить. Коли її запитають, що це значить, то вона каже, що йдучи у пчільник вранці, проказує молитву: „Добрий день тому, хто в домі цьому!". А хто ж в тому домі, каже бабуся, як не нечиста сила?" [39, с. 139]. Безперечно, що переважно неосвіченим людям того часу важко було зрозуміти, що успіх у справі насамперед пов'язаний не з „нечистою силою", яка ніби-то допомагає, а в знаннях, у досвіді, які приходять у процесі тривалого спостереження за бджолами.

Кожний етап пасічницької праці, починаючи від закладання пасіки до вибирання меду,



А. Дробуш на жені,
с. Познань Рокитнівського р-ну. Фото А. Дмитренко. 2006 р.

супроводжувався різноманітними звичаями і обрядами, магічними діями і заборонами.

Закладаючи нову пасіку, обов'язково ставили на ній хрест та ікони Зосима і Саватія, яких вважали покровителями пасічництва. Ікони цих святих виставляли на пасіках ще в 30-х рр. XX ст. [33, с. 5; 51, с. 127].

Бджіл для пасіки селяни намагалися зловити самі. В період роїння ставили у лісі вулики-маньки і переносили рій додому. Якщо бджіл купували, то тільки з вуликом. При цьому радили дивитись, щоб колишній власник не взяв із проданого вулика жодної бджоли (Остр. повіт) [40, с. 9]. В українців досить поширеним було переконання, що найкраще вестимуться крадені бджоли. Тому пасічники, в яких вкрали бджіл, робили свічку із власного воску і палили її в церкві, як жертву (Дубн. повіт) [40, с. 13].

В середовищі пасічників дуже поширеною була віра в різноманітні наговори, наврочення тощо. Бджолярі були переконані, що як тільки справи в них підуть добре, завжди знайдеться людина, яка нашкодить пасіці. Від "поганого ока" пасіка вмиратиме, як людина. Щоб цього не трапилось, пасіку обкурювали зіллям, зібраним до сходу сонця (Остр. повіт) [40, с. 9].

Виробничий календар пчоляра, який займається лісовим бджільництвом, істотно відрізняється від календаря пасічника, який утримує бджіл у рамкових вуликах і постійно доглядає за ними [33-34].

Восени, завершивши вибирання меду, бджолярі готують вулики до зимівлі. Лісові борті і колоди не потребують особливого догляду. Подекуди, на зиму до вулля прив'язують соснові гілки („яліцу"). Особливо нею закутують „око", щоб не залізли миші [10]. Домашні колоди також зазвичай не накривають. А от рамкові вулики утеплюють мохом, листям, тирсою, сухою хвоєю тощо [41, с. 36-38]. Власники великих пасік в окремих селах Рівненщини вулики тримали у спеціальних зимівниках [40, с. 19]. Іноді, готуючи вуллі до зими, пасічники кропили їх святою водою і обкурювали "лускою" вбитої гадюки (м. Млинів) [34, с. 97].

З настанням стійкого тепла у бджолярів щороку починається новий сезон. З настанням стійкого тепла чистили вулики. Пасічники, які взимку тримали вулики у зимівниках, виносили їх на пасіку, супроводжуючи цей процес певними магічними діями. Розстеляли на пасіці білу скатертину і ставили ікону. Потім брали хліб, який був поставлений до печі першим, і обходили з ним пасіку (Остр. повіт). Деякі пасічники клали на пасіці палку і примовляли: „Уже як сему шкворню на пні не стояти, гіллям не шуміти, так в моїй пасіці моїм роям до трьох суток із неї нікуди не летіти, чужих пасік і ульєв не шукати, а мене, господаря, дождати. Я вас, рої мой, у пчельний горн собираю. Приносіте, пчоли, віск на свічку, а мені меду на пашу" (Дубн. повіт). Коли ж йшли в зимівник за наступним вуликом, то не оглядалися назад, „щоб бджоли швидше поверталися додому з поля" (Остр. повіт) [40, с. 19-20].

Виставляючи вулики із зимових приміщень, пасічники проводили ритуальне підгодовування бджіл ("чарували бджіл"), яке мало сприяти доброму роїню і медозбору. Для цього брали воду, набрану з криниці напередодні Водохрещення, примовляючи: „Добрий вечір, кринице Йордано, ім'я тобі Оляна. Маєш ти в собі три джерелі: ідно питне, друге медне, а третє молочне. Я ж не хочу ні молочного, ні питного, но я хочу медяного".



Захист дерев з колодами від мурах,
с. Познань Рокитнівського р-ну. Фото А. Дмитренко. 2006 р.

Цю воду зберігали до весни. А навесні, коли бджоли облетяться, цю воду варили з медом та зіллям "роївника", "маточника", "ракової шийки", "балабану" і цією ситою підгодовували бджіл (м. Млинів). Деякі бджолярі для годівлі бджіл варили відвар із „горицвіту" та різних мушлів, перетертих у порошок і пропущених через засохлу вовчу гортань, „щоб бджоли були злі" (Дубн. повіт) [40, с. 20-21].

У лісовому бджільництві були певні особливості догляду за бджолами навесні. Вперше пчоляр іде до лісу навесні, коли бджоли тільки починають робити перші вильоти. Побутує прислів'я: „Весною йди до бджіл в куфайці, а восени – в майці" [12]. **Навесні пчо**ляр вичищає вулик, підрізує пусті соти, а то й мед, який залишився із зими. Більшість пчолярів , коли чистять лісові вулики, не піднімаються на всі дерева. Вони дивляться, чи літають до вулья бджоли. Якщо так, то піднімаються і чистять, а якщо бджіл немає (загинули за зиму), то такі вулики оминають і приходять до них у травні напередодні роїння у травні, зазвичай біля Вшестя чи весняного Миколи – „творити вуллі" („ладити вуллі"). Для цього використовують білу багничку, вільху, лозу, старі соти, кроплять воскодавинами (залишки від воску, проварені у воді). Затворивши вуллі, пчолярі на Трійцю йдуть до лісу і дивляться, чи сіли бджоли. Саме на цей період припадає роїння, до того ж випадають три святкових дні, коли нічого по господарству не роблять [44].

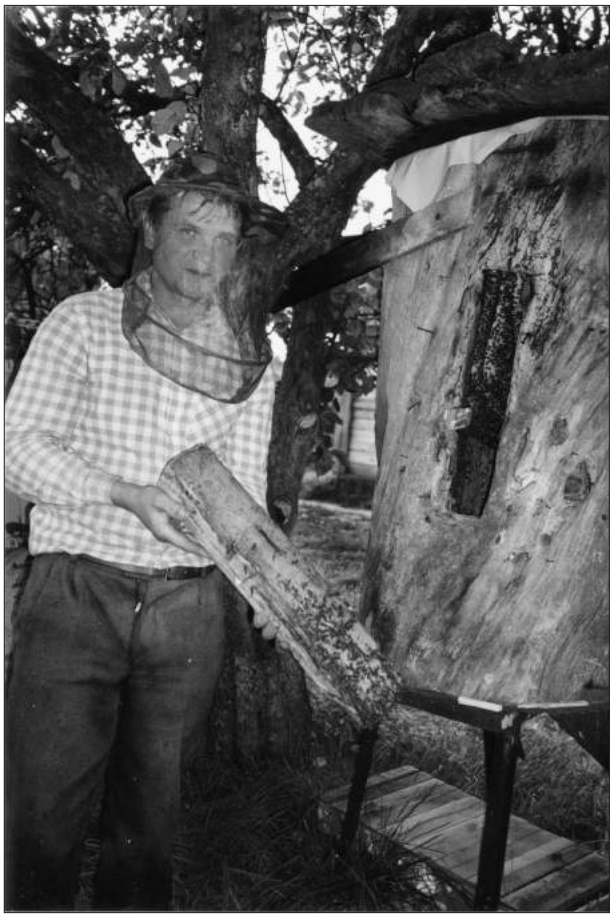
Роїння бджіл є особливо відповідальною порою для власників домашніх пасік. Тому, поряд із практичними діями, вони виконували і певні магічні обряди. Щоб бджоли швидше роїлись, на Великдень пасічники намагались раніше за інших прийти додому із посвяченою паскою, обійти тричі довкола пасіки і похристосуватись із бджолами. А з настанням ройової пори викопували „зілля рійниця" і підкурювали ним бджіл, що також мало сприяти швидшому роїнню (Дубн. повіт) [40, с. 15]. Такі дії можна пояснити тим, що ранні рої вважаються кращими, вони встигають до зими ще наносити меду [7]. Пасічники вважають, що найкращі рої виходять після Трійці [4]. Пізніми вважаються рої, що вийшли після Петра: „Рої після Петра вже не тра" [5]. А щоб було більше роїв, то в мед, який варять для підгодовування бджіл навесні, слід додавати розтерту „мушкалтинову галку" (можливо, мускатний горіх) (Остр. повіт) [40, с. 140]. При виході роїв з вулика, їх кроплять водою (подекуди свяченою) струшують у "роївню" ("ройницю") – дерев'яну скриньку або "сиваньку" (солом'яну коробку), обтягнуту полотном.

Склалися й певні особливості вибирання меду із лісових і домашніх вуликів. Із колод мед починають вибирати в різні терміни. Одні пчолярі першого вулля вибирають напередодні Спаса (дуже рідко, тому що в цей час ще рідкий мед, як вода), інші – напередодні Пречистої, треті – напередодні Воздвиження, а четверті – напередодні Покрови. Масовий відбір меду здійснюється після цих свят. Цей процес забирає не один день, тому що колоди розташовані на значній відстані. За день можна вибрати мед із трьох-чотирьох лісових вуллів. З рамкових вуликів мед вибирають в міру заповнення рамок. Під час вибирання меду, прийшовши на пасіку, бджолярі тричі хрестилися і тільки після цього приступали до справи (Дубн. повіт) [40, с. 18].

Для обкурювання бджіл при вибиранні меду з лісових вуликів використовували „курище" („курвище") і „зубель". Для виготовлення курища брали лляне прядиво, обмотували його грубшим полотном (робили довге), підпалювали і воно „курило", тобто диміло [24]. У с. Воронки (Володимирецького) „курвище" скручують із шматків натуральної (льняної, бавовняної) тканини [7]. Зубель роблять в основному із гнилуватої сосни. Для цього можна використовувати також вільху, але аж ніяк не березу, тому що вона містить дьоготь, запах якого дуже не люблять бджоли. Брали пере-



Довж вулика-колоди,
с. Кисоричі Рокитнівського р-ну. Фото А. Дмитренко. 2006 р.



В. Бричка з довжю біля колодного вулика
с. Кисоричі Рокитнівського р-ну. Фото А. Дмитренко. 2006 р.

важно трухляву деревину, пропалювали її на вогнищі і коли починало диміти, обкурювали бджіл. Курищем і зублем користувались і тоді, коли вже був димар, так як ним краще підкурювати бджіл у колодах: „де не мона димаром, то курищем" [24]. У с. Зелень бджіл обкурювали „скриплями" – деревними губами. Їх висушували, кінець запалювали і пускали дим – зверху, якщо треба було підрізати мед у голові, і знизу через довж, якщо підрізували мед знизу [26]. Для догляду за бджолами у рамкових вуликах, а тепер і в колодах використовують димарі (димники) у яких спалюють будь-яке порохно, крім березового, що містить дьоготь, якого не люблять бджоли. У с. Малі Цепцевичі (Сарненський р-н) палять „губи" з берези [25], у с. Кисоричі (Рокитнівський р-н) – кукурудзяні початки [9].

З колодного вулика вибирають лише частину меду, а решту залишають сім'ї для того, щоб вона могла перезимувати. В різних поліських районах мед у колодах вибирають по-різному. На Рокитнівщині мед здебільшого підрізують рівно із довжю, а все, що вище, залишають бджолам. Однак бувають і винятки з цього правила, тим більше, що не всі колоди тепер виготовлені за старими стандартами. Якщо вулей похратний (видовбаний через довж навскіс), то, як кажуть пчолярі, „тут лишнього не візьмеш", можна підрізати і трошки вище від довжі. Якщо вулик маленький, або верхня його частина невелика, то підрізують нижче від верхнього кінця довжі: від двох пальців до ширини долоні [14]. У селах Дубровицького району мед підрізують не тільки знизу (через довж), але й зверху (з голови). Бджолам залишають приблизно дві п'яді меду [26]. Л. Конько із с. Кричильськ Сарненського району перш, ніж вибирати мед з колоди, визначав його кількість. Для цього брав довгу паличку і протикав її знизу до круга і дивився скільки меду є од „щебені". Бджолам зазвичай залишав меду на „кор" (кулак") від „щебені", а решту вирі-



Пасіка Чубіка І.А.,
с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну. Фонди ДНЦЗКСВТК.
Фото А. Дмитренко. 2006 р.



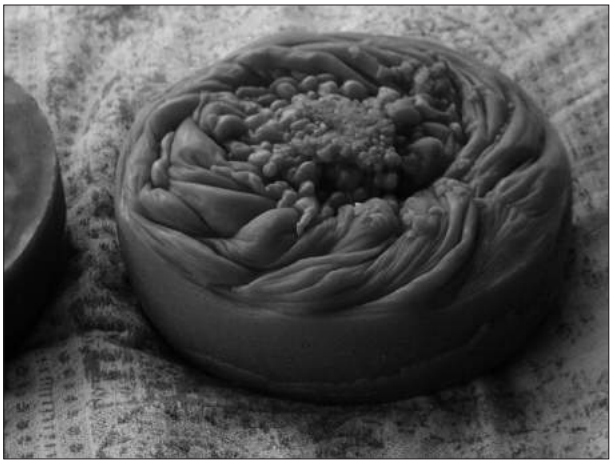
Пасіка. М. Масовець,
с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну.
Фото А. Дмитренко. 2006 р.

зував. Вперше мед в колодках дивився після жнив. Підрізував перед зимівлею, біля Покрови. Якщо після зимівлі залишився мед, то підрізував його навесні, коли чистив вуллі, при умові, що бджоли на той час вже „пішли на пашу" [24]. Разом з тим, варто відмітити, що сьогодні окремі бджолярі, які мають колоди в лісі, не вибирають мед ні влітку, ні восени, а тільки навесні, коли чистять вулики підрізують мед, що залишився після зимівлі.

Якщо хороша сім'я, то з колодного вулля можна взяти 20 і більше кілограмів меду (разом з вощиною). Це, якщо мед критий мед. А якщо мед не критий, то там менший взяток менший – 5-10 кілограмів. Як велика колода, можна взяти більше, а як менша, то половину. Найбільше меду знаходиться на протилежній від „ока" стінці.

Сорти меду в колодках не виділяються. На невеликих пасіках і в рамкових вуликах мед не розрізняють, тому що невеликі взятки [24]. Бджоли беруть мед з різних рослин, так як посіви медоносів на Рівненщині не практикуються: „в нас нема, шоб з одного растєнія, только з одного, іменно, бо в нас разнотравіє... Мішаний". Розрізняють мед в основному за часом вибирання: „є весняний мед, перший мед, ранній, є другої откачки мед" [27]. На Поліссі виділяють мед за кольорами: білий – з вересу, рожевий – з журавлини, чорний – з крушини. Пчолярі стверджують, що бджола бере мед з усіх квітів, навіть з тютюну, за винятком картоплі і в'язелю. З картоплі не бере тому, що її кроплять. А стосовно в'язелю, то оповідають легенди про те, як бджілка хотіла обманути Бога, беручи мед тільки з цієї рослини. Тоді Бог зробив так, що вона не може брати меду з в'язелі, хоч він і пахне медом [11; 14].

До сьогоднішнього дня зберігається звичай частування медом при його вибиранні. Коли пчоляр вибирає мед, а в лісі хтось проходить, то він обов'язково частує його медом і хлібом, щоб бджоли сідали. У с. Вежиця це частування називають „вотчиною" [18]. Однак і в звичаях частування є певні особливості. Як стверджує І. Трохимчук із с. Біловіж „тому пчоляру воно везе, що дав на дорозі. А другий дав – пропали пчоли. Як кому везе. А другий пуд сосною дає. А другий не дасть. А колись давали" [10]. Окремі пасічники вважають, що не можна давати меду в лісі, а інші кажуть, що не можна давати меду, поки пчоляр на дереві, тому що його сильно кусатимуть бджоли [16]. Але традиції частування нововибраним медом характерні не тільки для лісового бджільництва, але й для домашнього: „Ми угощаємо всіх сусідів. В нас всі вгощани постоянно. В нас, нема такого, шоб ми там пожаліли кому небуть". З цим звичаєм на Поліссі пов'язують успіх у бджільницькій справі: „Щедрий буде чоловік, людина щедра – то й щедрі будуть бджоли, буде багато меду"; „Дід як качав мед, то всіх угощали. Кликали дітей. В корину березову накладав і всіх угощав" [27]; „Як вибирали мед частувати треба, є. Сусідам дають перший мед. Шоб сусіди не вуркали, не сварились... Ділитися



„Пліта” воску,
с. Біловіж Рокитнівського р-ну. Фото А. Дмитренко. 2006 р.



Мед із колодного вулика,
с. Познань Рокитнівського р-ну. Фото А. Дмитренко. 2006 р.

медом треба” [26]. Коли частували медом, то примовляли: „Дай Бог, щоб тобі пчоли багато меду носілі, та й на той рок нас угощали” [27]. Як бачимо, люди пам’ятають давні звичаї частування медом, що мало забезпечити хороший збір меду і на наступний рік. Хоча молоді пасічники цей звичай трактують вже по-своєму – „щоб сусіди не вуркали”, якщо колись бджілка вкусить. Цікавий звичай щодо обдаровування медом зафіксований у с. Люхча (Сарненський р-н). Там напередодні поминальних днів – „дідів” діти з сімей пасічників розносили по скляночці меду всім членам родини.

Традиційним пристосуванням для вибирання меду є „лазбень” („лазбинь”, „лазбінь”) – липова коробка з кришкою. Частину меду, вибраного в колодах, обов’язково „запечатаного”, натовкують у ємності разом з вощиною. Більшість меду відокремлюють від вощини. Для цього його ріжуть на дрібні шматки, складають в ємність і ставлять на піч, де він стоїть, доки не витече із стільників – при нагріванні мед стає рідким. Не можна ставити на дуже гарячу піч, в такому випадку під ємність підкладають планки. Тоді мед проціджують через марлю і розливають у ємності, в яких він має зберігатися. Колись – у діжки. В середині минулого століття – у глиняні „слої” з кришкою [12; 18] або у „гладишки”, потім – у скляний посуд, тепер для цього використовують ще й пластмасові ємності. З рамок мед викачують за допомогою медогонки.

Вощину, яка залишилась після витікання меду, двічі топлять в печі і переціджують через рідке полотно (марлю) у миску з холодною водою. Для видавлювання воску на Рівненському Поліссі використовують „клєщі”, виготовлені переважно із берези. Для цього віск виливають у спеціальний мішечок. Чистий віск кладуть у каструлю з водою, нагрівають і виливають у форми, в які також наливають трошки води, щоб віск легко відокремлювався від ємності – миски, форми для випікання хліба тощо. Один такий шматок воску, відлитий у мисці, у с. Біловіж (Дубровицький р-н) називається „пліта” воску [11].

Віск продають на ринках, у церкви, роблять свічки. Зафіксовані два способи виготовлення свічок – сукання [10; 12] і виливання [11].

Варто відмітити значну роль продуктів бджільництва в повсякденному і святково-обрядовому житті мешканців досліджуваного регіону. Зокрема, важливу роль відігравала “стрєчна”, “страсна” і весільна свічка. Мед додавали до куті. Мед і віск були обов’язковими атрибутами всіх поминальних днів, відігравали значну роль у народній медицині, дівочих ворожіннях тощо [35-38; 4546; 48-50].

В народі особливо шанувалася і бджола, продуктами якої так широко користувалися в народі. На Рівненщині походження бджоли пов’язували із Ісусом Христом. Відповідно до легенди, записаної у м. Млинові на початку XX ст., одного разу Ісус Христос разом зі своїм учнем Петром зайшли до вдови і попросили у неї хліба. Вдова спочатку відмовила, але потім зі злістю кинула хліб, який попав у лоб. Удар був настільки сильним, що у

Ісуса Христа на лобі утворилась ранка. Коли він проходив лісом, то Петро помітив у ранці черв'ячка. Ісус Христос взяв його і поклав у дупло дерева. Через якийсь час вони повертались тим же шляхом. Петро, помітивши в дуплі багато черв'яків, вигукнув: „Ах! Скільки тут пчіл і меду!". Таким чином бджола (пчола, як кажуть в народі) отримала свою назву від чола [40, 23-24]. Бджолу настільки шанували в народі, що на Різдво бджолярам співали колядку про бджолу, поширену в різних районах Рівненщини [47].

Отож, бджільництво у своєму розвитку пройшло два основні етапи і розвивалось у чотирьох формах: лісове (бортне і колодне) і домашнє (колодне і рамкове) бджільництво. Догляд за бджолами базувався на народному досвіді, нагромадженому багатьома поколіннями бджолярів. Склався своєрідний бджільницький календар, пов'язаний з виконанням певних господарських робіт і магічних дій. Бджільництво і сьогодні є одним з поширених занять у селах Рівненщини.

Джерела

1. Годовой обзор агрономической деятельности Ровенского уездного земства за 1913 год. – Ровно, 1914.
2. Державний архів Волинської області. – Ф. 46. – Оп. 1. – Спр. 903.
3. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D3S1 (с. Велехів Володимирецького р-ну).
4. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D4S1 (с. Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну).
5. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D6S1 (с. Озерці Володимирецького р-ну).
6. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D6S6 (с. Городок Володимирецького р-ну).
7. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D9S1 (с. Воронки Володимирецького р-ну).
8. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Володимирець-2009. – Од. зб. Дмитренко-D11S1 (с. Луко Володимирецького р-ну).
9. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-1 (с. Кисоричі Рокитнівського р-ну).
10. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-2 (с. Біловіж Рокитнівського р-ну).
11. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-3 (с. Біловіж Рокитнівського р-ну).
12. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-7 (с. Єльно Рокитнівського р-ну).
13. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-10 (с. Обсіч Рокитнівського р-ну).
14. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-10 (с. Познань Рокитнівського р-ну).
15. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-11 (с. Кам'яне Рокитнівського р-ну).
16. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-12 (с. Кам'яне Рокитнівського р-ну).
17. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-14 (с. Дроздинь Рокитнівського р-ну).
18. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-15 (с. Вежиця Рокитнівського р-ну).
19. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-15 (с. Дроздинь Рокитнівського р-ну).
20. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-16 (с. Вежиця Рокитнівського р-ну).
21. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-17 (с. Старе Село Рокитнівського р-ну).
22. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-18 (с. ЛісовеРокитнівського р-ну).
23. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Рокитне-2006. – Од. зб. Дмитренко-19 (с. Карпилівка Рокитнівського р-ну).
24. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D4S2 (с. Кричильськ Сарненського р-ну).
25. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D5S1 (с. Малі Цепцевичі Сарненського р-ну).
26. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D8S4 (с. Зелень Дубровицького р-ну).
27. ДНЦЗКСВТК. – Ф. Сарни-2008. – Од. зб. Дмитренко-D15S2 (с. Городище Дубровицького р-ну).
28. Дмитренко А. Бджільництво на Волині і Західному Поліссі в другій половині XIX – на початку XX століття // Науковий вісник Волинського державного університету імені Лесі Українки. – Історичні науки. – 2001. – № 5. – С. 114-118.
29. Дмитренко А. Бортництво на Волині // Науковий вісник Волинського державного університету. – Вип. 3. – Серія: Історія. – Вип. 1. – Луцьк, 1996. – С. 94. (Всього С. 93-96)
30. Дмитренко А. Воскова свічка в обрядовому житті українців Волині і Західного Полісся // Психолого-педагогічні основи гуманізму і навчально-виховного процесу в школі та ВНЗ: Зб. наук. пр. – Вип. IV. – Ч. II. / МІ „РЕГІ" ім. акад. С. Дем'янчука. – Рівне, 2003. – С. 25-29.

31. Дмитренко А. Еволюція форм бджільництва на Західному Поліссі // Літопис Волині. Всеукраїнський науковий часопис. – Ч. 4. – Луцьк: Ред.-вид. відділ „Вежа" ВНУ імені Лесі Українки, 2008. – С. 22-28.
32. Дмитренко А. Місце бджільництва в структурі традиційної господарської діяльності населення Волині // Українська національна ідея: історія і сучасність: Наук. зб. / Відп. ред. Кострица М.Ю. – Житомир: Журфонд, 1997. – С. 121-123.
33. Дмитренко А. Пасічницький календар українців весняно-літнього циклу // Науковий вісник Волинського державного університету імені Лесі Українки. – Історичні науки. – 2000. – № 3. – С. 3-7.
34. Дмитренко А. Пасічницький календар українців осінньо-зимового циклу як прояв трансформації давніх язичницьких обрядодій під впливом християнства // Минуле і сучасне Волині і Полісся: народне мистецтво і духовність. Зб. наук. пр. / Відп. за вип. А. Силюк. – Луцьк, 2005. – С. 96-98.
35. Дмитренко А. Продукти бджільництва в обрядовому житті Волині і Полісся: воскова свічка // Етнічна історія народів Європи: Традиційна етнічна культура слов'ян: Зб. наук. пр. – К.: Стилос, 1999. – С. 35-39.
36. Дмитренко А. Свічки у звичаях та обрядах Західного Полісся (кінець XIX – перша половина XX ст.) // Народознавчі Зошити. – 2001. - № 3. – С. 517-522.
37. Дмитренко А. Свічки у святах громадських об'єднань на Західному Поліссі (кінець XIX – перша половина XX ст.) // Науковий вісник Волинського державного університету імені Лесі Українки. – Історичні науки. – 2001. – № 10. – С. 128-133.
38. Дмитренко А. Символіка меду в родинній обрядовості українців // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. пр. – Вип. 8. – Київ: Унісерв, 2001. – С. 26-30.
39. Златковский Д. Пчеловодные предрассудки // Очерки пчеловодства. – 1903. – № 4. – С. 138-140.
40. Ковалев И.И. Живая летопись волынского пасечничества. – Житомир, 1916
41. Ковалев И. Пчеловодство в Волынской губернии по данным анкеты 1912 года. – Житомир, 1914.
42. Кудринский Ф. Цеховые братства в местечке Степани // Киевская старина. – 1890. – Т. XXX. – № 7. – С. 88-104.
43. Наумчук З. Бджільництво в с. Андрусів на Рівненщині // Український пасічник. – 1939. – № 7. – С. 165.
44. Пархоменко Т. Бджільництво в контексті святкування Трійці на Поліссі // Минуле і сучасне Волині та Полісся: Ковель і ковельчани в історії України та Волині. Зб. наук. пр. – Ч. 2. – Луцьк, 2003. – С. 141-143.
45. Пархоменко Т. Використання воску в народному знахарстві // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Вип. I / Упор., відп. за випуск В. Ковальчук. – Рівне: Волинські обереги, 2001. – С. 27-38.
46. Пархоменко Т. Використання продуктів бджільництва в поминальних обрядах Зелених свят // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Вип. IV / Упор. В. Ковальчук. – Рівне: Перспектива, 2003. – С.112-118.
47. Пархоменко Т. Поетичні образи бджоли в колядній пісенності українського Полісся // Народна творчість та етнографія. – 2001. – № 1-2. – С. 70-73.
48. Пархоменко Т. Ритуальне використання обрядових страв з медом у різдвяно-новорічному циклі свят // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Вип. II / Ред.-упор. В. Ковальчук. – Рівне: Перспектива, 2002. – С. 9-14.
49. Пархоменко Т. Ритуальне використання продуктів бджільництва в родинних обрядах // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Вип. III / Ред.-упор. В. Ковальчук. – Рівне: Перспектива, 2003. – С. 17-27.
50. Пархоменко Т. Ритуальне застосування свічки у весільних обрядах // Народна творчість та етнографія. – 2004. – № 5. – С. 89-92.
51. Пасіка П. Нагірного в Здолбунові // Український пасічник. – 1939. – № 6. – С. 127.
52. Полесье. Материальная культура. – К.: Наук. думка, 1986.
53. Україна перед визвольною війною 1648-1654 рр.: Збірник документів. – К.: Вид-во АН УРСР, 1946.
54. Українець А. Бджільництво на Рівненському Поліссі. До характеристики сучасного стану // Минуле і сучасне Волині й Полісся: Край на межі тисячоліть. Матеріали X наук. іст.-кр. конф., яка відбулася у Старому Чорторийську, Маневичах, Четвертні та Нововолинську в 2000-2002 рр. Зб. наук. пр. – Луцьк, 2002. – С. 225-226.
55. Юрченко Т. Короткий нарис історії українського пасічництва. – Прилуки, 1926.

Алла Українець

Народний одяг

Перебуваючи у стані постійного розвитку та функціонального вдосконалення, народний одяг є носієм досягнень різних епох. Питання його формування в контексті становлення української нації є невіддільним від вивчення всього багатства етнорегіональних виявів. Те локальне розмаїття вбрання, яке спостерігаємо на зламі XIX–XX ст., вимагає проведення детальних ареальних досліджень з метою виявлення архаїчних та набутих у ході історичного розвитку елементів, що допоможе повніше висвітлити складні історичні процеси, міжетнічні контакти та взаємовпливи, торговельні зв'язки певних етнічних груп на різних відтинках часу. Як соціальне явище і як предмет мистецтва, народний одяг уособлював уявлення різних історичних епох про ідеальну людину, її внутрішню сутність і фізичну будову. Художня довершеність – визначальна риса народного вбрання, завдяки якій його можна вважати своєрідним мистецьким твором, де людина є одночасно і суб'єктом, і об'єктом творчості.

У контексті ареальних досліджень набуває важливості тема формування окремих етнокультурних комплексів одягу нинішньої Рівненської області – частини Волинсько-Поліського масиву. Особливістю географічного розташування Рівненщини є те, що вона межує з п'ятьма областями України (Тернопільською, Львівською, Хмельницькою, Волинською та Житомирською) і двома – Білорусі (Гомельською та Брестською), що охоплюють територіально чотири етнографічні зони – Українське Полісся, Білоруське Полісся, Волинь, Поділля. У межах Рівненської області виділяються дві етнографічні зони – Волинь (південна частина) та Полісся (північна частина), де спостерігаємо спільні риси та локальні особливості в комплексах вбрання, що зумовлено багатьма чинниками, у т.ч. соціально-економічними.

У давнину на цій території проживали літописні племена волинян та древлян. Археологічні матеріали давньоруського періоду свідчать про міцні торговельні зв'язки мешканців Погориння зі своїми найближчими і навіть віддаленими сусідами. Через цю територію проходили важливі шляхи сполучення, що з'єднували Центральну і Східну Європу з промисловими і культурними центрами Заходу, що суттєво позначилося на торговельних зв'язках місцевого люду, культурних взаємовпливах, характері господарювання. Зокрема, місто Дорогобуж (важливий центр Погориння) знаходилося на сухопутному шляху, який вів з Києва до Володимира-Волинського, далі – у Краків, а звідти – у Прагу і Регенсбург [19, с. 88]. Важливим шляхом сполучення був також водний, униз по Горині, який вів до Прип'яті – відомої торговельної артерії, що з'єднувала Центральну Україну з Заходом.

Про вбрання слов'янських племен того часу маємо мало відомостей, і вони, як правило, фрагментарні. Лінгвістичні дані свідчать, що їм з давніх-давен були відомі такі культури, як льон та коноплі. Відомо, що слов'яни одягалися перш за все в одяг із лляного, конопляного полотна і вовни. Для виготовлення одягу з вовни використовували хутро овець, вовків, ведмедів, лисиць, куниць, соболів, білок, горностаїв, бобрів, видр. Із шкіри тварин виготовляли взуття, ремені, рукавиці.

Стислі відомості про одяг населення нашого краю в давнину поглиблюють археологічні колекції Рівненського краєзнавчого музею, зокрема ті експонати, які свідчать про розвиток ткацтва. Найпоширенішими знахідками X–XII ст. з території Погориння є прясельця (грузила до веретен), більша части-

на яких виготовлена з шиферу, каменю. Іноді вони позначалися різними знаками, що може свідчити про колективний характер праці, коли була можливість переплутати веретена. Під час розкопок виявлено також юрки для перемотування ниток, тяжки до ткацького верстата, гребінки для розчісування прядива, ножиці, шила, голки тощо [30, с. 104].

Чоловічий одяг давніх слов'ян складався із сорочки, штанів і верхнього одягу типу плаща чи пізніших свити і каптана. Відомо декілька термінів на означення такого одягу – корзно, жупан, сукня, кожух [25, с. 33]. Плечовий одяг закріплювався за допомогою масивних шпильок – фібул [25, с. 33]. Металеві фібули, знайдені на Волині, – підковоподібні, зі спірально загнутими кінцями. Одна з них прикрашена гравірованими смугами, інша має розплющену, спірально загнуту голівку. Траплялись і кістяні стержневі застібки, чотири з них прикрашені рельєфними поперечними валиками [30, с. 105].

Сорочки часто застібалися на ґудзики у вигляді дзвіночків. Серед археологічних матеріалів із літописного Дорогобужа зустрічаються бронзові ґудзики сферичної форми з круглим вушком, із хрестоподібними прорізами та насічкою у нижній частині. Кістяні ґудзики виготовлялись у формі диска з одним центральним отвором та фігурно вирізьбленого стержня. Один з них майстерно прикрашений орнаментом у вигляді сосенки. Найпростіші ґудзики виготовлялись із уламків керамічних посудин [30, с. 105].

Можемо погодитись із думкою М. Грушевського, що тогочасні назви різних форм одягу – то переважно спеціалізовані назви тканин: "свита, наприклад, означало взагалі тканину чи плетенину" [6, с. 269]. Чоловічий одяг, як правило, стягувався поясами, виготовленими з тканини чи шкіри. Шкіряні ремені мали металеві бляшки, іноді – пряжки і наконечники. Частини до ремінних поясів, зокрема бронзові та залізні поясні кільця, підковоподібні застібки, пряжки, знаходили в курганних похованнях древлян та волинян. [24, с. 101-106]

Жіночий одяг складався з сорочки і, можливо, поясного вбрання. Про поясний одяг маємо відомостей значно менше. На думку Г. Маслової, жіночим одягом слугував шматок тканини, який огортав стегна – той прототип, з якого пізніше виникли різні види поясного вбрання, у т. ч. запаски, плахти [13, с. 618].

Важливим джерелом для вивчення одягу того часу є поховальні атрибути. Серед знахідок найбагатше представлено жіночі прикраси. Характерною скроневою прикрасою волинських та древлянських жінок були перснеподібні кільця, виготовлені з тонкої бронзової чи срібної дротини. Їх нашивали на головний убір чи вплітали у волосся. Іноді зустрічалися також кільця з намистинками, поширені на всій давньоруській території [24, с. 98-100, 105]. У трьох волинських курганах Пересопницького могильника виявлено сережки з підвіскою зі срібних порожнистих кульок, виготовлених у вигляді грона винограду з розміщеними симетрично розетками [24, с. 98-100].

В археологічній колекції РОКМ є зразки подібних прикрас, які датуються X ст. [30, с. 104]. Заможні жінки і дівчата носили металеві підвіски, які нашивалися на головний убір чи підвішувалися до нього, вплітались у волосся, протягувались у вуха. Дослідники вважають, що в кожного племені вони мали свої особливості. Із жіночих прикрас, які носили мешканці Погориння XI – пер. пол. XII ст., найбільше знайдено дротяних скроневих кілець із срібла та бронзи. На думку Л. Нідерле, з-поміж усіх типів прикрас ці були найбільш важливими і найбільш характерними для слов'ян [15, с. 266]. Вони звисали з обох боків голови, спереду та позаду вух, закриваючи скроні або звисаючи до пліч. Прикріплювалися до пов'язки чи діадеми, або просто вплітались у волосся.

Добре відомі незамкнені кільця з кінцями, що заходять один за другий або на півтора оберта. Зустрічалися також зворотнозігнуті прості кільця [30, с. 107]. Але основним, загальним для всіх слов'ян типом, що був на той час однією з ознак, за якими можна було визначити їх місце проживання, на

думку деяких дослідників, було кільце з одним тупим, а другим загнутим у формі літери S кінцями [15, с. 266].

До знахідок давньоруського часу на території Волині належать срібні сережки з трьома намистинами "київського типу". Намистини круглі, гарно прикрашені. Кожна з них має три кола, позначені сканню. У колах зображені квіти з великою кулькою зерні в центрі. Дві сережки мають у колах зображення чотирипелюсткових квітів. На третій сережці сканне зображення в колах утворює шестипелюсткову квітку з проколами [19, с. 79]

До найчисельніших знахідок належать намиста з невеликою кількістю намистин, переважно скляні чи пастові (червоного кольору), але траплялись і окремі металеві, бурштинові, сердоликові чи кришталеві. У похованнях волинян різноманітністю відзначалися також бронзові та срібні намистини (останні часто прикрашалися дрібною зерню [24, с. 100-105]. Серед підвісок до намиста виявлено лунниці, морські черепашки, металеві дзвіночки. Серед прикрас цього типу у фондах РОКМ зберігається найбільша кількість скляних, переважно однокольорових намистин XII – XIII ст. різноманітної форми: круглої, бочковидної, біконічної, трубчастої, призматичної, пірамідальної. Вони мають як плоску, так і ребристу поверхню. Переважають синя, жовта, коричнева, зелена гами. Намистини, як правило, мають різноманітні малюнки у вигляді хвилястих смуг, змій, спіралей, на багатьох з них є рельєфні заглибини, деякі інкрустовані перламутром. Зустрічаються намистини з вічками [30, с. 107].

Серед археологічних знахідок поширені також бронзові та скляні браслети. Перші можна поділити на прості, дротяні, кручені з трьох дротів і пластинчаті. У с. Басів Кут (нині територія м. Рівне) знайдені бронзові пластинчасті браслети XI–XII ст. з розширеною середньою частиною та кінцями, зігнутими в трубочки. Вони прикрашені вишуканим карбованим орнаментом. На одному зображені хрести, що чергуються зі смугами, на іншому – орнамент з поперечних та навкісних смуг та у вигляді двох поздовжніх рядів хвилястих смуг з насічками. [30, с. 107]

У дорогобузькій колекції нараховується близько 500 скляних браслетів. За формою найбільше круглих і кручених. Кількісно переважають браслети коричневого кольору, зустрічаються зелені, фіолетові, сині і жовті. Частина браслетів перевита тонкими смужками жовтого, білого, зеленого, червоного кольорів [19, с. 93]. Подібні браслети чорного та зеленого кольорів знайдені під час розкопок літописного Степаня [20, с. 5].

Серед інших знахідок давньоруського часу з Рівненщини – пластинчасті бронзові персні (один з них має щиток із зображенням потиску двох рук), скляні персні (плоскоопуклі в перетині, зеленого кольору, з них два мають овальне розширення – щиток). Повністю зберігся виріб синього кольору, прикрашений вертикальним защипом, два інші виготовлені з фіолетового та жовтого скла [19, с. 95].

До числа виробів київських майстерень дослідники зараховують два золоті персні. Менший має овальний щиток з гніздом для вставки і пластинчасту дужку. Більший має пустотілий восьмипелюстковий щиток з пастовою вставкою коричневого кольору [19, с. 99].

До привізних товарів належить також комплект срібних прикрас багатої мешканки Дорогобужа: дві підвіски з пустотілим конічним верхом, до основи якого прикріплені сім дротяних ажурних ланцюжків, колт з обнизкою з пустотілих кульок (центральній частині має орнамент, що утворює плетінку), виконаний зубчастим штампом; два ланцюжки, кожен з яких складається з дев'яти пусотілих напівсфер, скріплених за допомогою шарнірів; дві сережки "київського типу" (кожна з трьома ажурними намистинами, прикрашеними сканню і зерню). Намистини однієї з сережок мають ромбічні щитки, перстень – пластинчастий, масивний, пластина скручена в півтора оберти [19, с. 98].

Давньоруський одяг доповнювали підвіски, амулети різноманітних форм. Деякі металеві, кам'яні підвіски мають форму фігурних стержнів, горщика, бойової сокири. Варто ви-

ділити бурштинову підвіску трапецевидної форми з насічкою у формі хреста [30, с. 108].

Волинянки носили також хрестики, частина з них зберігаються у фондах РОКМ. Привертає увагу кам'яний натільний хрестик, орнаментований солярними знаками, хрестики ажурні та з вкрапленням емалі. Один із них має округлі виступи із заглибинами на кінцях, з емалевими вкрапленнями зеленого та жовтого кольорів [30, с. 104].

Серед чоловічих головних уборів давньоруського часу відомі різні типи шапок: княжі, клобуки та ковпаки (очевидно, гостоверхі). Відомо, що ковпаки виготовлялись із червоної, синьої або зеленої тканини, внизу обшивались іншою тканиною чи хутром [23, с. 52].

Дівочими головними уборами давньоруського часу були пов'язки з тканини, обручі з лубу чи іншого матеріалу, вінці і т.п. [13, с. 652]. Серед жіночих головних уборів найдревнішими вважаються рушникоподібні. Їхні поширені слов'янські назви – "убрус", "намітка" [21, с. 17]. До давніх уборів належать також хустки. Їх носили окремо або вони виступали частинами більш складних комплексів головних уборів. Хустки чи обруси іноді накидали на верхній одяг, і вони спадали з плечей на груди.

Необхідною частиною одягу слов'ян були пояси: ткані, шкіряні, плетені. Поясний набір до шкіряного ременя чоловіків включав пряжки, накладні бляшки, наконечники поясів. Серед дорогобузьких матеріалів зустрічаємо срібні та бронзові пряжки дуговидної, трапецевидної, напівовальної форми із загнутими кінцями, іноді з масивними, вигнутими язичками [30, с. 106]. Інколи зустрічалися металеві фігурні пряжки. До цікавих знахідок належить бронзове кільце з рельєфним рослинним орнаментом [19, с. 81].

У чоловічих похованнях древлян та волинян часто зустрічалися залізні ножі, які носили підвішеними до поясів, у шкіряних чи дерев'яних футлярах, іноді скріплених мідною дротиною чи залізною скобою [24, с. 101-102]. Знаходили також "ремені для причіплювання підручних речей, шкіряні мішечки, мошонки, траплялись такі мошонки із цілим своїм інвентарем: огнивом, маленьким бруском до гострення, кусничком сірки і кількома баранячими астрагалами" [6, с. 270]. Під час розкопок літописних міст на Рівненщині знайдено також декілька зразків кресал – металевих пластин, інколи досить красивої форми [30, с. 106].

Щодо взуття, то дослідники вважають, що в Київській Русі було відоме як найпростіше плетене взуття, так і шкіряне різних типів. Декілька фрагментів шкіряного взуття давньоруського часу зберігається у фондах РОКМ – частини підошви та носка [30, с. 106]. Хоча ці залишки не можуть дати повної уяви про форму взуття, все ж можна констатувати, що в давньоруський період існувало взуття як із загостреною, так і заокругленою передньою частиною. У першому випадку так могли шитись чоботи, у другому – постоли. У археологічній колекції РОКМ є також зразки підків до чобіт, більшість з них напівкруглої форми [30, с. 106].

Незважаючи на відсутність зразків давньоруського одягу та брак документальних свідчень про нього в межах Волинсько-Поліського регіону, можна зробити деякі узагальнюючі висновки щодо вбрання мешканців краю того часу. Воно виготовлялося з домотканих матеріалів, було вільного крою. Деякі його форми були втрачені в процесі історичного розвитку, інші зазнали суттєвих змін, а деякі збереглися до кін. XIX ст. майже в незмінному вигляді.

Певну прогалину ми маємо також в розділі, що стосується одягу мешканців Рівненщини доби середньовіччя, заповнити яку деякою мірою допомагають документальні свідчення. Так, цікавим інформативним джерелом для дослідження цієї теми є різноманітні торговельні угоди XV–XVIII ст., які дають уяву не тільки про торговельні зв'язки, а й про асортимент місцевих та привізних товарів, побут місцевого люду. Згідно з поданою в деяких із них інформацією, найбільшим попитом на ярмарках у XV–XVII ст. користувався верхній одяг та головні убори (шапки). Згадуються сукмани з шебединського та моравського сукна, кожухи з кролячого

хутра, "єрмяки" з моравського та "люнського" сукна, сермяги, шапки, підшиті хутром куниці, пояси – "чинтокури" [18, с. 186-187].

Вочевидь, це ті речі, виготовлення яких вимагало певної ремісничої кваліфікації, майстерності та відповідного інструментарію. Натільний та поясний одяг переважно шили жінки в домашніх умовах.

Значною мірою доповнюють ці відомості документи про грабунки під час міжусобних сутичок волинських магнатів, наведені в збірці документів "Архив Юго-Западной России". [1, 2] Народний одяг поруч з іншими побутовими речами та збіжжям, виступав об'єктом постійного зацікавлення грабіжників.

Так, під час пограбування слободи Ушиця на Волині в 1618 р. слуги князя К.Острозького захопили таке селянське майно: сермяги, кожухи, "хусти" білі чоловічі і жіночі, сукно просте, різні види полотен [2, с. 391].

В іншій скарзі (1622 р.) йдеться про крадіжку в "подданых" хуст білих, сермяг, кожухів, плахт, кошуль, "кгермаков лунских" [1, с. 430].

У 1637 р. під час розбійного нападу на монастирські села Карасин і Сушичани (неподалік від м. Дубно) були пограбовані такі речі: "...У Хведка Сушчика взяли... хуст белых...; Омелка Коваля... хуст белых, жоноцких и музских; у Хведчуна, сына Пашенкового – хусты белые, полотна, кожухи, плахты"... [1, с. 506-507].

У скарзі про напад на монастирські володіння поблизу Млинова згадуються "кошули невисти", "музские кошули", сермяги, кожухи, "подвички" ("подвики"), хустки, "рантухи", обруси, шапки-"макгерки" [2, с. 401-402].

Цікаво, що у виявлених документах найчастіше фіксуються верхній одяг (сермяги, кожухи) та жіночі головні убори (хустки, рідше – "рантухи", "обруси"), стрічки ("подвики"). Оскільки чоловічі шапки в описах селянського майна майже не згадуються, виникає питання про використання чоловічих білих хусток. Вони могли відігравати роль сховку для грошей (про це йдеться в одному з тогочасних документів), але для найбідніших селян, можливо, слугували головними уборами. Такий звичай, який існував в деяких селах Центрального та Західного Полісся, у свій час відмічав К. Мошинський [28, с. 246].

У наведених документах не зустрічаємо відомостей про чоловіче поясне вбрання (серед жіночого згадуються лише плахти), взуття, пояси та прикраси, що може свідчити про їх малочисельність (а подекуди – відсутність). Якщо брати до уваги, що під час грабунків розбивалися скрині та бодні, які стояли в коморах, і забирався весь їх вміст, можемо зробити висновки про важкі побутові умови та значне зубожіння основної частини населення краю, яке потерпало не тільки від чужоземних набігів, а й місцевих магнатів [28, с. 246].

Ще більш розмаїту картину спостерігаємо, знайомлячись з описом втраченого майна заможних волинських селянських родин. Так, у 1600р. під час насильницького переселення десяти селянських сімей з с. Волиця (на р.Стублі) в с. Івачково в селянина Тимоша Дехтеревича було забрано: "Ярмяк и жупан люнский, синий, новоуробеные, которые коштовали коп осмь; убране люнское синее, за копу грошей справеное, сукню женскую з оксамитом, люнскую, синюю, которая коштовала коп литовских пять; шапку оксамитную, за грошей осмьдесят купленую..., боты сафяновые жовтые новые, которые коштовали грошей пятдесят; шлык лисий чирвоный, за копу и грошей двадцать купленый..., плахот черчатых две; плахот наполных чотири, синих две..., кожухов два, с которых за одного дано две копе грошей, а за другого полторы копы грошей; сермяг две, которые стояли по копе грошей..." [2, с. 277].

В інших документах кін. XVI – XVII ст. серед речей заможних селянських родин з Волині згадано: сукмани ("файлюндишові" чорні зі шнурами, муравські, "шарые"), жіночі сукні ("чорная влоская, маковая швебединская"), чоловічі сукні (зокрема, "синя лунська"), кожухи (баранячий, кролячий) [2, с. 101-102], "єрмяк" ("gігмак") ліонський, фалендишовнй з синім пасаманом, сорочки, спідниця турецька, пояси (в т. ч. червоний, ткані "чинкотори"), "плати", "обруси", шапки

[2, с. 16-18]. Варто зазначити, що в документах з Житомирщини цього періоду найчастіше згадано ярмяки (єрмяки) сині та голубі "лунські" ("люнські"). Є відомості також про жупани з 24-ма срібними ґудзиками, кожухи (баранячий, чабанський та заячий, покритий синім лунським сукном), плахти з "черцем", "шлики", "макгерки", "колпаки" лисячі, чепці, "намітки" (серед них – "нерозрезываемые"), чепці ткані, тканки, пояси тощо [2, с. 178-177, с. 306-307].

Отже, ці важливі документи засвідчують майнову нерівність та станове розшарування селянства, у зв'язку з чим спостерігаємо значну диференціацію в одязі різних його верств, особливо при пошитті верхнього вбрання та головних уборів. Для виготовлення їх заможніші верстви використовували різноманітні хутра та дорогі привізні тканини: лондонське чи ліонське ("люнськое", "лунское") та свебедзінське ("шебединское") сині сукна, тонке англійське і голландське сукно ("фалюндьш", "фалендьш"), заморське сукно ("шифтух", "шихтух"), просте сукно ("каразин"), оксамит. Привертають увагу такі компоненти одягу заможних, як "сукня" (їх носили і жінки, і чоловіки), жіночі оксамитові шапки та чоловічі "шлики", підбиті хутром, "убране" (очевидно, штани), сап'янове взуття, поясне жіноче вбрання-плахти, верхній чоловічий одяг – єрмяк [28, с. 247].

Загалом одяг заможних селян XVI–XVII ст. мав багато спільного з одягом міщан, про що теж маємо документальні свідчення. У скарзі (1617 р.) про побиття міщан м. Козлин (біля Рівного) згадано такі частини тогочасного чоловічого одягу: сукня, ковпаки ("колпаки"), виготовлені з зеленого та вишневого "фалендышу" та "люнского" сукна, підшиті бобровим, баранячим хутром та "кунами" [2, с. 384-386]. Цікавий матеріал про одяг поповичів (які були на державній службі на Волині) та членів їх сімей з м. Межирічі зустрічаємо в документі за 1585 р., де згадуються: єрмяки (голубий лунський та муравський), жупан муравський, кожухи (турецький, кролячий, баранячий), саян "влоский" зелений, кошульки ткацькі, сорочки тонкі, сукня голуба "оболокалная" з оксамитом, серпанки крамні, шапка оксамитова, рантухи, хусти білі, плати тонкі [2, с. 151-152].

Підсумовуючи зібрані документальні свідчення, варто зауважити: народний одяг волинян XVI-XVII ст. певною мірою відображав соціально-економічні умови життя різних прошарків тогочасного суспільства. Що стосується одягу селян та міщан, то на значній території він зберігав спорідненість назв та фасонів. Поширеним верхнім одягом, який побутував у селянському середовищі, були сермяги та кожухи, в заможному міщанському – кунтуші, делії, катанки, кабати. Єрмяки, жупани носили як міщани, так і заможні селяни [28, с. 248].

Вбрання волинської знаті відзначалось особливою вишуканістю, розмаїттям назв та фасонів. Насамперед це стосується чоловічого костюму, де поряд з самобутніми народними формами широко побутував одяг польського типу. Загальноприйнятим, очевидно, був звичай носити основне і допоміжне вбрання, наприклад, жупан і кунтуш, у зв'язку з чим воно поділяється на застібне і розпашне. Типово східнослов'янськими були застібка впритул і запах наліво (запах направо рахувався типово польським). До застібного одягу належали: копеняк, жупан, ферезія, катанка; плащ та кунтуш мали петлі (можливо, для зашнуровування чи зав'язування). До теплого, хутряного одягу належали чамари, делії, плащі, копеняки, "кульплаще", кожухи. Єрмяки, жупани, кабати, катанки, літники, доломани шили без хутра; кунтуші і ферезії – як з хутром, так і без нього [28, с. 249].

Зазначені компоненти вбрання відрізнялися між собою як деталями крою, довжиною, так і способом декорування, використанням певної кольорової гами. Зазначимо також, що з плином часу деякі компоненти одягу змінювали назву завдяки певним нововведенням, що стосувалося крою чи оздоб, деякі – зникали. Так, характерна для XVI – поч. XVII ст. назва верхнього одягу "єрмяк" поступово зникає з документів, натомість з'являються нові : з сер. XVII ст. – "кунтуш", з поч. XVIII ст. – "кафтан". [28, с. 249]



Фрагмент ікони «Різдво Христове», с. Острівці Володимирецького р-ну. РОКМ, фото В. Луца



Фрагмент ікони «Різдво Христове», с. Острівці Володимирецького р-ну. РОКМ, фото В. Луца

Яскравим ілюстративним матеріалом до документальних свідчень про одяг мешканців Рівненщини XVI-XVIII ст. можуть слугувати зразки українського образотворчого мистецтва, зокрема іконописні джерела, у які різними шляхами проникали невмирущі народні традиції.

Митці з народу поповнювали традиційну іконографію своїм баченням та трактуванням багатьох явищ, безпосереднім сприйняттям навколишнього середовища та образним відтворенням його цілісної структури, де земне і небесне переплелись у нерозривному зв'язку. Реалії історичного життя народу, деталі його побуту та одягу проникали таким чином до традиційних релігійних сюжетів, роблячи їх більш доступними для розуміння і сприйняття простою людиною.

Показовою в цьому плані є сповнена тонкого ліризму ікона "Різдво Христове" з с. Острівці Володимирецького р-ну (РКМ, VII Ж-151). Один з пастухів, що прийшов поклонитися Божому Синові, вдягнений у верхнє вбрання типу свити (сермяги) темно-сірого кольору, коричневі штани, заправлені в постоли з білими онучами. У подібному одязі – полотняних штанах та півсферичної форми шапках – зображено пастухів на другому плані. Привертає увагу й жіноча постать з побожно складеними біля грудей руками, в характерному білому головному уборі, що м'яко огортає чоло та підборіддя (можливо, це згадані в документах рантух чи обрус).

В іконографічних джерелах знаходимо різні варіанти використання жіночих головних уборів. Усі вони білого кольору та прямокутної форми. Найчастіше зустрічаємо зображення накинутого на голову плата (шия в такому випадку залишалася відкритою) із заломами з обох боків чола (РКМ, VII Ж-35,



Ікона "Трійця",
с. Смородськ Дубровицького р-ну. РОКМ, фото В. Луца



Фрагмент ікони "Трійця",
с. Смородськ Дубровицького р-ну. РОКМ, фото В. Луца

110). Утворені складки можуть свідчити про високу жіночу зачіску (накручене на обруч волосся, укладене певним чином на тім'ї голови), що здавна існувала на території Рівненщини, а подекуди збереглася до нашого часу (Рокитнівський р-н).

Особливу зацікавленість викликає спосіб пов'язування намітки, відтворений на одній з ікон XVII ст. (РКМ, VIII Ж-68), що походить з церкви Різдва Богородиці с. Смородськ Дубровицького р-ну, при якому один кінець полотнища огортав підборіддя та чоло, а другий звисав збоку. Подібний зустрічався в деяких селах Дубровицького та Зарічненського районів ще на поч. XX ст.

Іконографічні джерела дають також певну уяву про натільний та поясний одяг XVII-XVIII ст. Літні чоловіки, наприклад, носили довгі, об'ємні білі полотняні сорочки (з прямим розрізом пазухи, широкими рукавами), підперезані вузькими червоними поясками (РКМ, VIII Ж-17). Деякі, очевидно жіночі, сорочки мали орнаментовані подолки (РКМ, VIII Ж-76), стоячі комірці та чохли (РКМ, VIII Ж-35).

Серед жіночого поясного вбрання зустрічаємо темні спідниці та білі фартушки (РКМ, VIII Ж-136). Традиційним чоловічим поясним одягом були полотняні штани білого, червоно-коричневого чи сіро-синього кольорів, які часто заправляли в постоли (РКМ, VIII Ж-17).

Побутовим реаліям доби відповідав і одяг світських осіб на іконі "Воздвиження Чесного Хреста" (1688 р.) з північних районів Рівненської обл. (РКМ, VIII Ж-35). Чоловіки та жінки зображені тут у верхньому сукняному одязі синього та червоного кольорів (один з чоловіків має одяг, підшитий хутром горностая), у різнокольорових сукнях.



Ікона «Воздвиження Чесного хреста», 1688 р. РОКМ, фото В. Луца





Фрагменти ікони «Воздвиження Чесного хреста», 1688 р. РОКМ, фото В. Луца

Увагу привертають постаті хлопчика та дівчинки. Хлопчик одягнений в одяг сіро-голубого кольору, подібний до жупана, застібний, з маленьким стоячим комірцем, з-під якого визирають коричнева сорочка (сукня), сині штани, постоли. Дівчинку зображено босоніж, у білій сорочці та верхньому короткому одязі червоного кольору.

Загалом варто зауважити, що зразки волинського іконопису найповнішу інформацію подають про верхній жіночий та чоловічий одяг. Певною мірою вона підтверджує і доповнює документальні свідчення стосовно його кольору, розмірів, крою. У цілому суттєвих відмінностей між верхнім жіночим і чоловічим одягом у селянському середовищі не спостерігаємо. Що стосується його довжини, то зазначимо таку характерну деталь: чоловічий одяг шили довгим, приталеним (окрім хутряного); жіноче вбрання – як довгим, так і коротким (в обох випадках теж дещо приталеним). Короткий одяг, як правило, підшивався тканиною іншого кольору, що добре проглядається на багатьох зображеннях. Найвірогідніше, верхній короткий жіночий одяг побутував у міщанському середовищі та серед заможних мешканок краю [28, с. 252].

Щодо кольорової гами, то в одязі жінок і чоловіків, судячи з іконописних джерел, переважали відомі з документальних свідчень відтінки сірого, синього, червоно-коричневого кольорів. Маленькі гострокутні комірці, що інколи пришивалися до верхнього вбрання, часто були іншого, темнішого кольору.

Щодо зафіксованого в документах терміна “сукня”, то, очевидно, це був одяг, подібний до сорочки, без комірця, пошитий з різнокольорових покупних тканин [28, с. 252].

Таким чином, документальні та іконописні джерела XVI-XVIII ст. допомагають від-

творити умови функціонування народного одягу періоду середньовіччя. На їх підставі можна зробити узагальнюючі висновки про соціально-економічне становище, побут різних прошарків тогочасного суспільства.

Торкаючись теми етнографічних досліджень на Волині та Волинському Поліссі в час, що передував др. пол. XIX ст., варто зауважити, що вони були спорадичними, безсистемними. До сер. XIX ст. дослідники в основному зосереджували увагу на багатому українському фольклорі, народних звичаях та обрядах.

Прогалину, що утворилася, значною мірою допомагають заповнити образотворчі джерела, музейні колекції, спогади іноземців тощо. Але і їх недостатньо, щоб бодай у загальних рисах розв'язати проблему. З цієї точки зору в контексті ареальних етнографічних досліджень на особливу увагу заслуговує праця Ю. Крашевського "Wspomnienia Wołynia, Polesia i Litwy" [10; 11], яка є актуальною і в наш час. Її, без перебільшення, можна вважати першою серйозною науковою спробою охарактеризувати життя волинян та поліщуків у всіх аспектах: господарському, культурному, психологічному, етнографічному.

Зауважимо, що дослідник чітко розмежовує терміни "Волинь" та "Полісся" і в багатьох випадках намагається подати порівняльну характеристику того чи іншого явища в обох регіонах, ділиться своїми роздумами з приводу відмінностей між ними, що, безперечно, збільшує пізнавальну та наукову вагомість джерела. Описуючи народний одяг, письменник звертає увагу на вбрання різних соціальних верств селянського середовища та національних меншин: поляків, євреїв, циганів. В усіх етнографічних замальовках він уміє виділити головне, не пропускаючи разом з тим жодної цікавої деталі, завдяки чому досягає влучної характеристики явища.

Добра, лукава усмішка письменника відчувається в описі купівлі на ярмарку в Янівцях шапок – предмету неабияких гордощів поліщуків: "Претенденти на нові шапки їх пробують, скубуть, гладять, усміхаються і оглядаються, чи цілий ярмарок бачить на них



Поліщук
Мал. Ю.Крашевського.

нову шапку" [10; с. 10]. Помітивши спостережливим оком, яку важливу роль в одязі й житті поліщука відігравала шапка, Ю. Крашевський, описуючи чоловічі головні убори, згодом зазначає, що вони в переважній більшості сукняні, "на зразок давньої конфедератки" (тобто з чотирикутним верхом, досить поширені на Поліссі аж до початку XX століття. – А. У.), прикрашені кольоровими шнурами. Взимку іноді одягали смушкові шапки, солом'яних капелюхів, за спостереженнями автора, було мало [10, с. 176].

Необхідну частину одягу поліщука, як вважав письменник, являв також шкіряний пояс з прикрасами у вигляді набитих мідних гудзиків, з якого звисала калитка (торбинка. – А.У.) з губкою, кресалом, кременем і кількома монетами, старанно загорнутими у вузлик. Біля нього – у шкіряному футлярі – го-

стрий ніж та дротина для прочищення люльки [10, с. 176]. Про цей звичай ми уже згадували вище, як про дуже давній, відомий ще літописним древлянам та волинянам.

Завдяки опису Ю. Крашевського, маємо можливість зрозуміти причину довголіття цього явища. Письменник, зокрема, наголошує, що без згаданих вище речей "жоден поліщук не рушає з хати, бо жити без вогню і люльки він не може": "Завжди, коли що-небудь робить в полі, запалює недалеко вогонь, а люльки… з вуст не виймає" [10, с. 176].

Про жіночий одяг дослідник зазначає, що на більшій частині Полісся він складався в той час з біло-сивого "сукмана" з кишенями (тобто свити. – А.У.), сорочки, що застібалась на "блискучий гудзик", пояса, фартуха і "кавалка сукна кольорового", що звисав спереду і носив назву "навіска" (подібно до запаски. – А.У) чобіт чи постолів [10, с. 175].

Ю. Крашевський, як бачимо, не згадує тут поясного вбрання типу плахти чи спідниці. Цікаво, що під час останніх експедицій, проведених на Рівненському Поліссі в кінці 90-х років XX ст., нами зафіксовано такий факт: у деяких селах Рокитнівського та Сарненського районів на поч. XX ст. жінки похилого віку замість спідниць одягали на сорочки один або два фартухи [26, с. 14].

Нічого не пише Ю. Крашевський і про спеціальні дівочі головні убори, лише звертає увагу на те, що "жінки заміжні носять щодня хустки білі так само, як і дівчата, лише у дівчат визирає з-під хусток довге волосся", що теж підтверджують матеріали пізніших польових досліджень [10, с. 175].

На відміну від поліщуків, зауважує письменник, волиняни одягали сермяги (свити. – А.У.) брунатного кольору (лише деякі – білого чи сірого), обшивали їх червоними шнурами навколо коміра, кишень, рукавів. Доповненням до свит іноді слугував важкий каптур, теж прикрашений шнурами, який одягали в період негоди. [11, с. 108] Пояси, як у поліщуків, – червоні, шапки – смушкові чи сукняні, теж обшиті шнурами.



Шляхтянка
Мал. Ю.Крашевського

Жінки, зауважує письменник, одягали сорочки, прикрашені на комірі та рукавах вишитими орнаментами в білих, червоних, голубих барвах [11, с. 108].

Волинянки носили спідниці в різнокольорову (жовту, зелену, червону) клітинку. Подекуди одягали дві плахти (очевидно, запаски. – А.У.), що звисали спереду та ззаду. Верхній жіночий одяг волинян – сермяги та короткі кафтаники, у свята – бекеші з голубого сукна, підшиті чорними та сивими смушками. Головні убори – хустки та намітки, вишивані кінці яких звисали на плечі. Є окремі згадки і про дівочі головні убори – квіти та стрічки на лубку. Із взуття згадуються жовті та червоні чоботи на високих підборах [11, с. 108].

Багатшими були і прикраси волинянок, які одягали шліфовані коралі, а іноді – золоті медалики [11, с. 108], на відміну від мешканок Полісся, поширеними прикрасами се-

ред яких були мідний хрестик і кілька разків намиста [10, с. 175].

Отже, на підставі поданої Ю. Крашевським порівняльної характеристики, можемо зробити висновки про істотну різницю в одязі мешканців Полісся та Волині. Одяг волинян, як бачимо, відрізнявся більшим розмаїттям компонентів та кольоровою гамою, багатшими прикрасами, якіснішим взуттям. Причину цього варто шукати, звичайно, у кращому економічному розвитку Волині [34, с. 63].

Звертає увагу письменник і на вбрання зубожілої шляхти поліського села Серники (нині – Зарічненського р-ну Рівненської обл.). У її представників сермяги були білими, як у селян, але пошиті на кшталт "капот" (тобто призібрані біля стану. – А. У.), коміри – іншого крою, пояси – не червоні, а чорні; на ногах – постоли, як у інших, але із шкіряними ремінцями [10, с. 58].

Свідчення Ю. Крашевського значною мірою доповнюють документи Городоцького музею барона Ф.Штейнгеля, з яких дізнаємось про одяг заможних мешканців нашого краю поч. XIX ст. Таким одягом були "катанки" – сукняні жіночі кафтани з коміром. Літні жінки носили темні катанки, молоді – світлі. Побутували серед заможних селянок і різноманітні спідниці з вовняної тканини та крамні хустки. Дівчата з заможних сімей одягали "шнуровки" (очевидно, безрукавки), шию прикрашали дукачами та коралями, голову – квітами [17].

Речі, які надійшли в етнографічний відділ цього ж музею з 1898 по 1904 рр., значно доповнюють наші знання про одяг другої пол. XIX ст. Особливо цікавими є примітки, які розшифровують назву чи призначення того чи іншого елемента одягу. Так, про плахти дізнаємося, що їх одягають лише старі жінки. Поступово виходить з ужитку намітка: її закручують заміжні жінки лише у свято. Широко побутують у цей час вовняні спідниці –"літники", поверх яких взимку одягають вовняну запаску, улітку – полотняний фартух. Білі, квадратної форми хустки, "з кутами, густо зашитими вишивкою", та китицями на рогах мали назву "під намітку". Ця назва дає нам змогу вважати вказану деталь одягу перехідним між старовинною наміткою та хустками фабричного виготовлення [17].

Серед інших деталей жіночого одягу Рівненщини в описах Городоцького музею значаться: "стенжка" – стрічка для зав'язування коміра ("ковніра"), "крайка" – пояс для підв'язування жіночої свити, "кромка" – пояс, який вив'язувався бантом поверх свити, постоли з волоками, вовняна запаска, свити.

У колекції чоловічого одягу музею були: "капелюш" – чоловічий солом'яний капелюх "старовинного типу", штани літні, постоли з "волосяними шнурами", "калита" – шкіряна сумка для огнива, "шоломок" – чоловіча шапка [17].

Багато зразків народного одягу з території Волині та Волинського Полісся зберігається в запасниках Санкт-Петербурзького музею етнографії. Збірка ця формувалася поступово, починаючи з кінця XIX ст. В основі її – експонати, зібрані під час експедицій такими відомими вченими, як І. Абрамов (1906 р.), Ф. Фолков (1907 р.), О. Сержпутовський (1907 р.), С. Сахаров (1910 р.). Починаючи з 1904 р., колекція постійно поповнювалася новими експонатами. Значну їх частину було привезено із сіл Луцького (Оконськ, Старосілля, Комарове, Рудки, Михайлівці, Мощаниця, Городець), Рівненського (Городок, Підлужне, Дубровиця, Висоцьк), Дубнівського (Острів, Крупець, Ридьків, Берестечко), Володимир-Волинського (Горохів, Любомль, Локачі) повітів. Деякі речі потрапили сюди з Новоград-Волинського та Овруцького повітів [31, с. 196].

Найцінніші, на нашу думку, експонати – зразки старовинного верхнього жіночого та чоловічого одягу. Вражає кількість його найменувань. Так, жіночий одяг з домашнього сукна, який відрізняється деталями крою, прикрасами, кольором, довжиною, мав назви – "капота", "сірак", "куцан", "сермяга", "катанка"); чоловічий – "куцман", "кусаня", "черкеска", "чугай", "чемерка" [31, с. 196].

На рубежі XIX-XX ст. серед волинян та поліщуків поширюється вбрання з фабричних тканин, досить розмаїте: жіночий короткий одяг з рукавами в різних повітах Волин-



Мешканці с.Вири Сарненського р-ну. Поштівка 30-і рр. XX ст. РОКМ

ської губернії називався “кохайка”, “кафтан”, “кофтайчик”, “куртик”, “кацавейка”, “курта”.

Вищенаведені документи, фондова збірка Рівненського краєзнавчого музею, архівні джерела, матеріали фольклорно-етнографічних експедицій, проведених в останнє двадцятиріччя, свідчать, що в кінці XIX ст. на Рівненщині сформувались основні комплекси народного одягу.

Святкове жіноче вбрання складалося з довгої (до п’ят) домотканої, гарно прикрашеної сорочки, поділ якої часто визирав з-під смугастої вовняної рясної спідниці – “літника”. Поверх неї обов’язково одягали вовняну запаску або полотняний фартух, які зшивалися з двох пілок і зверху рясувалися. Вузький смугастий пояс-крайка, який подекуди зав’язували в свято, скріплював перераховані деталі між собою, водночас підкреслюючи особливості фігури та виконуючи певну оберегову функцію. Всі заміжні жінки покривали голови намітками чи хустками. Характерна особливість одягу – смугастість. Орнаментальні мотиви перегукувалися між собою. Червоні барви візерунків на фартухах, рукавах сорочок, кінцях наміток поєднувались з переважаючим червоним кольором поясів, запасок, літників, завдяки чому творилася гармонія костюму [35, с. 98].

Чоловічий одяг того часу складався з лляної чи конопляної довгої сорочки, яка одягалася навипуск на штани (влітку – полотняні, взимку – сукняні). Сорочка обов’язково підперезувалася поясом, переважно однотонним. В холодну погоду носили сукняні “шоломки” (циліндричної форми та з чотирикутним верхом) і смушкові шапки, влітку – солом’яні “капелюші”. Штани утримувалися за допомогою конопляного шнура – “очкура”. Відзначалися вони неабиякою шириною: вздовж очкура утворювалася суцільна смуга складок. Носили чоловіки також і шкіряні пояси (“ремені”), до яких закріплювалася шкіряна сумка (“калита”), де знаходилися кремінь, огниво, тютюн та ніж в шкіряному футлярі. Звичай закріплювати біля поясів ножики на ре-



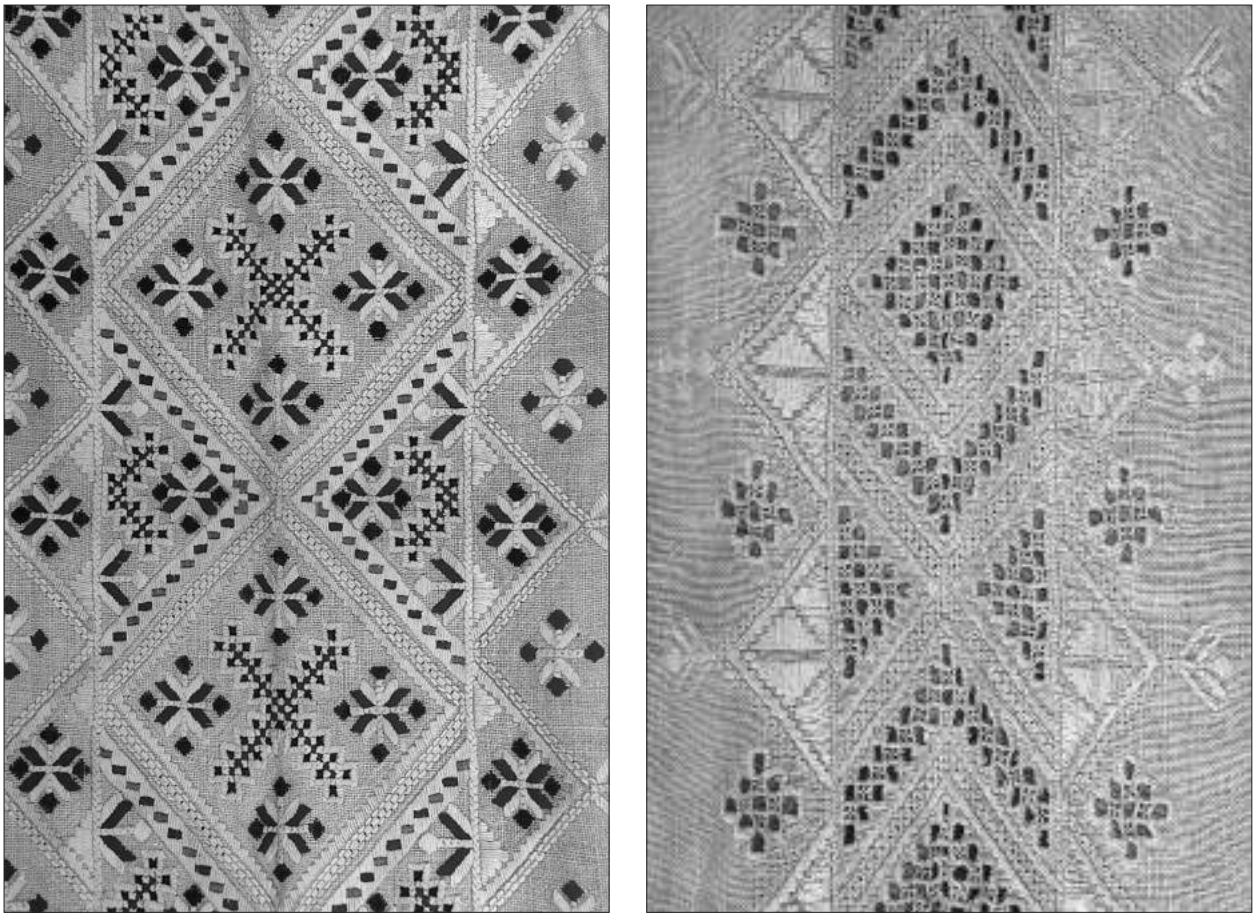
Рукав жіночої сорочки.
Сарненський р-н, 30-і рр. XX ст. Сарненський ІЕМ.
Фото А. Похилюка, 2000 р.

мінцях фіксує і Л. Українка в безсмертній "Лісовій пісні" [32, с. 38]. Згадані вище археологічні матеріали та знайдені під час розкопок поля Берестецької битви шкіряні футляри для ножів з характерними петлями для підвішування, фіксують цю традицію як дуже давню. Бачимо, що її дотримувалися волинські поліщуки протягом тривалого часу.

Головна складова частина народного вбрання, як жіночого, так і чоловічого, – сорочка. І за своїм кроєм, і за прикрасами вона гармонувала із загальним строєм народного одягу, в якому, за давньою традицією, переважали червоні кольори. Сорочка складалася з таких частин: стану, рукавів, "уставок" (плечових вставок), "лястовок" або "цвіклів" (клинців під рукавами), "коміра", "чохлів". Усе це – прямокутні шматки полотна, які, відповідно до задуму, озоблювалися візерунками, а тоді зшивалися, як правило, вручну. Біля "комнера" та "чохлів" полотно "морщили" (з цієї причини воно залишалося без прикрас) [35, с. 99].

Жіночі сорочки Рівненщини поруч з ознаками, характерними для всього Волинсько-Поліського регіону, мають свої особливості. До спільних ознак варто зарахувати архаїчний крій, з яким тісно пов'язане декорування виробів. У давнину на жіночих сорочках переважали викладені комірці, які зав'язувалися, за браком ґудзиків, вовняною стрічкою ("жичкою", "стенжкою"). Характерне оздоблення жіночих сорочок – вишитий чи тканий орнамент, котрий розміщувався, як правило, на рукавах, комірі, чохлах, подекуди – на пазусі. Найпоширеніша техніка вишивки XIX ст. – "заволока" ("заволоч", "занизування", "заволоканнє", "натяганнє". і т. п.), завдяки якій творилися чудові геометричні орнаменти. Розповсюдженими були гладь ("настиланнє"), "ризь" у поєднанні з гладдю, хрестик ("нашиванне", "зернятко"). Нитки для вишивання називали "заполоть"("заполоч"), "горина", вони були переважно червоного, синього й чорного кольорів. Інколи на одному рукаві поєднувалися ткані та вишиті орнаменти, часто – різні техніки вишивки.

Самобутньою красою та багатством орнаментального вираження відзначаються сорочки з Сарненського району. Найбагатше оздоблювалися рукави, основні композиції на них можна поділити на декілька типів: 1) густі орнаментальні горизонтальні смуги по всьому рукаву, вишиті та ткані ("сквузні", "тарабанчики"); 2) композиції у вигляді трьох вертикальних вишитих смуг з додатковими елементами; 3) візерунки у вигляді горизонтальної смуги у верхній частині рукава та окремих



Фрагменти вишивки на рукавах жіночої сорочки.
Початок XX ст. Сарненський ІЕМ. Фото А.Похилюка, 2000 р.

геометричних чи рослинних елементів, розкиданих по всьому полотнищу (“подзьоби”, “букети”, “кльованки”); 4) орнамент лише у верхній частині рукава і т.п. Особливою вишуканістю та досконалою розробкою малюнка відзначаються так звані “заризані” сороки (з вишивкою “ризь” та гладдю білим по білому).

В оздобленні рукавів жіночих сорочок з Рівненського Полісся зустрічаємо значне локальне розмаїття, яке спостерігаємо в розміщенні орнаменту, доборі улюблених мотивів, кольорової гами. Розташування малюнка трьома орнаментальними смугами характерне для оздоблення сорочок з південних сіл Рокитнівського району, оригінальною побудовою геометричного орнаменту вирізняються сорочки з с. Рокитне. Яскравою образністю, архаїчністю орнаменту вирізняються сорочки з Костопільського та Березнівського р-нів.

Жіночі сорочки обстежених північних сіл Дубровицького та Зарічненського районів оздоблювалися значно скромніше. Як правило, тканий чи вишитий орнамент знаходився лише у верхній частині рукава, на “уставці”, “чохлах”, комірі, у давнину – на подолках. За свідченнями респондентів, на давніх сорочках переважав тканий орнамент, який знаходився на “плєчах”. У селах, розташованих на півдні та у північно-східній частині Дубровицького району, зустрічаємо більш багате та розмаїте оздоблення.

На комірах та “чохлах” можна побачити вишивку, відмінну за стилем, технікою та подекуди кольором від вишивки на рукавах. Для їх оздоблення у Володимирецькому та Сарненському районах використовували техніку вишивки “колічко” (“завелюшану”). При такій техніці нитка ніби снується по поверхні полотна, закручуючись у маленькі кола. По-



Рукав жіночої сорочки,
с.Кисоричі Рокитнівського р-ну, початок XX ст.,
Фонди ЕКУ "Веснянка" Рівненського ПДМ.
Фото А.Похилюка, 1999 р.



Фрагмент вишивки на рукаві жіночої сорочки,
с. Борове Зарічненського р-ну, кін. XIX - поч. XX ст.
РОКМ. Фото В.Скібінського, 2006 р.

єднується вона, як правило, з червоним та синім кольорами, дуже популярними на Рівненщині в кінці XIX ст.

Давня вишивка Волинського Полісся сповнена особливої гідності, яка йде від усвідомлення людини як творця краси і добра. Через чітку структуру і стриману кольорову гаму орнаментів пробивається животворна сила їх творців, яка й тепер здатна впливати на наші почуття. Значна перевага надавалася різноманітним ромбічним комбінаціям. Вони мають, як правило, просту будову, в їх основі – ритм, логіка композиції, стриманість у кольоровій гамі, що продиктовано загальним комплексом народного вбрання, у якому все підпорядковувалося логічній доцільності та гармонії.

Орнаменти мають чітку будову, але вони насичені глибокою образністю. Безмежна фантазія в пошуку варіантів одних і тих геометричних елементів у поєднанні з лаконізмом – ці риси є визначальними для мистецтва вишивки волинян та поліщуків [36, с. 142], що свідчить про високий рівень орнаментальної культури регіону.

Багатство мотивів та вишукана краса вишивки Волинського Полісся справляють глибоке враження на всіх, хто близько з нею знайомиться. Її "шляхетною суворою красою, багатством мотивів... і логікою композиції" зачарована була польська дослідниця Я. Корженьовська, присвятивши цій темі книгу "Вишивка волинська і поліська" [9].

Переважна більшість сорочок з Південної Рівненщини поч. XX ст. виготовлена з перкалю, з прямим розрізом пазухи і коміромстійкою (хоча на найдавнішіших зразках зустрічаємо викладений комір). На багатьох з них переважає вишитий геометричний орнамент, який розташовується характерними орнаментальними смугами (найчастіше – двома) у нижній частині уставок та верхній частині рукавів [36, с. 137]. Очевидно, таке розташування пов'язане з давньою традицією, характерною для нашої області. Про перевагу подібного типу декорування в Україні

у др. пол. XIX ст. писав Ф.Вовк, зазначаючи, що жіночі сорочки прикрашалися широкою смугою візерунка у плечовій частині і вузькою смугою "такого ж чи схожого за малюнком візерунку" над нею [4, с. 319]. Як правило, цей спосіб орнаментації був тісно пов'язаний з технікою "заволокання". Те, що на давніх сорочках з Південної Рівненщини переважала "заволоч", зазначає й А.Гузовська, підкреслюючи, що ця техніка виконувалась у два способи: з лицевого боку та виворотного [7, с. 447]. Часто в Острозькому і Здолбунівському районах нею виконували орнамент у вигляді ромбів з виступаючими кінцями [7, с. 448].

Щодо основних вишивальних технік, які використовували в південній частині Рівненщини, то, крім названої, дослідниця виділяє такі: "кіска", "хрестик", "черв'ячок", "настіланнє", "півгладь", "ризь" [8, с. 363-364]. Ці техніки часто поєднувалися з мережками на уставках, подолках, пазухах. Завдяки безмежній фантазії вишивальниць, які досконало ними володіли, творилася та гармонія декору, яка є характерною рисою народного одягу. В основі її – почуття міри, стриманість у кольоровій гамі, за висловом М.Біляшівського, "якась обережність, але обережність цілком свідома" [3, с. 48].

Окрім рукавів та уставок, оздоблювали вишивкою комір та чохли, рідше – пазуху з обох боків від прямого розрізу. На сорочках пер. пол. XX ст. зустрічаємо і бічний розріз пазухи з вузькою нагрудною вставкою.

Деяку уяву про характер декорування жіночих сорочок кін. XIX ст. з Рівненського повіту можемо скласти на підставі колекції вже згадуваного Санкт-Петербурзького музею етнографії. Наявні в колекції зразки прикрашені вишивкою геометричного та рослинного характеру, виконаною хрестиком червоними і чорними нитками, мають перважно викладені комірці. Поруч з ними зустрічалися сорочки, вишиті на плечах і комірі "заволокуванням". На двох інших сорочках цією ж технікою були оздоблені плечі, комір, чохли. Зрідка зустрічалась вишивка, що прикрашала розріз сорочки на пазусі [36, с. 136].



Дівоче святкове вбрання, с.Чудель Сарненського р-ну. РОКМ. Фото 30-і рр. XX ст.,

Щодо назв орнаментальних композицій, то згадується візерунок геометричного характеру "гречка", вишитий чорними і червоними нитками [36, с. 136]. Отже, як бачимо, у др. пол. XIX ст. поруч із старовинним способом орнаментації заволокою переважно червоними нитками існували новітні хрестикові композиції. На думку М.Біляшівського, техніка "хрестик" почала проникати в селянський побут з сер. XIX ст. [3]. На початковій стадії візерунки, виконані нею, не відступали від традиційних, але згодом, під впливом нових віянь, значно змінилися.

Окремі зразки засвідчують, що на Волині в кін. XIX – на поч. XX ст. була поширена також вишивка ромбічних композицій, виконаних технікою "вирізування" ("ризь") у поєднанні з гладдю білими нитками [33, с. 138; 30]. Типовою прикрасою жіночих сорочок з Південної Рівненщини поч. XX ст. був та-



Вишивка на пазусі чоловічої сорочки,
с.Кричильськ Сарненського р-ну 30-і рр. ХХ ст.
АФ ДНЦЗКСТК МНС України, м.Київ.
Фото В.Скібінського, 2008 р.

кож сітчастий ромбічний орнамент із вписаною розеткою, виконаний гладдю (“півгладдю”) чорно-червоними, чорно-коричневими або лише чорними нитками [7, с. 448; 31; 32]. Він перегукується з поширеними тут писанковими композиціями.

Варто зазначити, що особливістю декорування рукавів жіночих сорочок з Гощанського р-ну є наявність самобутніх орнаментальних викінчень, якими завершується основний візерунок. Вони часто складаються з дрібних геометричних фігур (восьмикутників, галузок, сосонок) і хоча, як і в попередньому випадку, відрізняються за колоритом і технікою від основного малюнка, - не суперечать йому, а слугують своєрідними декоративними доповненнями, що збагачує вишивку композиційно. Вишивка техніками гладь та хрестик у червоно-чорній барві (характерній більше для виробів 20-30-х років ХХ ст.) дає підставу вважати їх пізнішим нововведенням [33, с. 136].

У 20-30-х роках ХХ ст. у зв’язку з проникненням у побут фабричних тканин, зокрема перкалю, характер вишивки суттєво змінюється на всій території Рівненщини. Чіткі геометричні композиції поступаються місцем рослинним, які дали простір безмежній фантазії поліських та волинських вишивальниць. Адже, навіть перезнімаючи одна в одної вподобані “узори”, вони ніколи сліпо їх не копіювали, а змінювали відповідно до своїх смаків і уподобань. Відповідно до характеру вишивки, змінюється і техніка. “Заволоч” майже повністю поступається місцем хрестику та гладі.

У Гощанському районі в цей час поширюються такі рослинні орнаменти, як “виноградом” та “селезенєм”. Місцевого колориту надає їм своєрідна кольорова коричнево-чорна гама [33, с. 138]. У селах Милятин та Садки Острозького району поширюється вишивка із зображенням птахів у нижній частині рукава [7, с. 449].

Щодо чоловічих сорочок, то за кроєм вони мало відрізнялися від жіночих. Суттєва різниця існувала між чоловічими та жіночими сорочками лише у способах декорування. Так, рукави чоловічих сорочок ніколи не вишивались, оздоблювалися пазухи, коміри, подекуди – чохли, подолки. У переважній більшості на поч. ХХ ст. переважав бічний розріз пазухи та комір-“стоян”. Інколи до пазухи пришивали прямокутну орнаментовану вставку, яку часто називали “манішка”, “манишка”. “Манишка” і комір оздоблювались майстерною вишивкою рослинного чи рослинно-геометризованого характеру, виконаною переважно технікою хрестик червоно-чорними нитками. У Дубровицькому та Рокитнівському районах досить виразні орнаментальні смуги (“затикали хорошим затиканнєм”) розміщувалися на подолках, які в Сарненському районі часто “перетикались” лише на одній пілці. Спосіб декорування був пов’язаний з тим, що, як уже зазначалося вище, чоловіки в давнину сорочки носили навипуск, вони були досить довгими.



Дівчина у святковому вбранні,
с. В.Вербче Сарненського р-ну. РОКМ.
Фото 30-і рр. XX ст.



Жінка в народному одязі 30-х років XX ст.
с.Мушня Рокитнівського р-ну. Фонди ЕКУ "Веснянка"
Рівненського ПДМ. Фото А. Похилюка, 1998 р.

У Дубенському повіті в цей час можна було зустріти домоткані чоловічі сорочки з прямим розрізом пазухи та коміром – стійкою. Вишиті оздоби геометричного характеру в чорно-червоних барвах розміщувались на комірцях та пазухах [36, с. 137]. Комір застібався часто на "шпоньку" (олов'яний гудзик) чи зав'язувався на "жичку" – вузький вовняний шнур зеленого чи червоного кольору [7, с. 444].

Поширене жіноче поясне вбрання на поч. XX ст. – спідниці ("сукні") та фартухи ("хвартухі"). Спідниці шили з домотканих та фабричних тканин у 4-5 пілок. Вони були довгими та рясними, зверху призбирувалися (утворювались "морщакі", "фанди", "забори") і пришивалися до поясочка із зав′язками ("комнера") таким чином, що розріз знаходився спереду. У Дубровицькому, Зарічненському, Володимирецькому районах полотняні ("портни", " портяники") спідниці були як святковим, так і буденним одягом, у Сарненському районі, за свідченням старожилів, їх носили "бідові" люди, на півдні Рівненщини на цей час вони вийшли з ужитку.

Подолки святкових полотняних спідниць прикрашали тканим чи вишитим орнаментом, переважно червоного кольору. Цікаво, що орнаментальна смуга завжди знаходилася нижче колін. Після війни, за браком кольорових ниток, полотняні спідниці в Дубровицькому, Рокитнівському районах на подолках



Вишиті «чола» намітoк,
с. Борове Зарічненського р-ну, кін. XIX -поч. XXст. РОКМ.
Фото В.Скібінського, 2006 р.

фарбували чорницями у вигляді горизонтальних смуг (“підвічок”) [26, с. 12].

У холодну погоду, а також як святкове вбрання, використовували вовняні домоткані спідниці, відомі на всій території Рівненщини. Їх переважно називали “ літники”, “літнікі”, хоча існують локальні назви – “саяни” (Рокитнівський р-н), “домоткани” (Дубровицький, Зарічненський райони). Вовняні спідниці шилися так само, як і полотняні. Основна прикраса – поздовжні різнокольорові смуги на червоному тлі. Зустрічалися також спідниці з малюнком у клітинку та горизонтальними орнаментальними смугами. У деяких селах нитки для подібних спідниць або зовсім не фарбували або фарбували одним кольором.

У середині XX ст. у Дубровицькому районі носили “суконни” домоткані спідниці, пофарбовані таким чином, що знизу “бі лєнти булі” (с. Переброди). У с. Залужжя білі вовняні спідниці перетикалися чорними смугами і навпаки. Очевидно, таке вбрання шили під впливом модних “крамних” спідниць [37].

У 20-40-их роках XX ст. спідниці з крамy були дуже поширеним на всій території Рівненщини святковим вбранням. Шили їх з корту, сатину, шовку тощо, надавали перевагу тканинам червоного чи чорного кольорів. Крій – традиційний, хоча зверху вони часто скріплювалися не зав’язками, а защіпками. Подолки таких спідниць прикрашали темними оксамитовими смугами, пізніше - різнокольоровими стрічками (“стьонжкамі”, “коснічкамі”, “лєитамі”, “підвічкамі”, “кітайкамі”). Звиклі фантазувати за ткацьким верстатом та з голкою в руках, поліські жінки і до нашивання стрічок підходили творчо. У с. Стрільськ Сарненського р-ну до чорних сатинових спідниць пришивали червоні “кітайки”(і навпаки) таким чином: нашивали дві стрічки, потім відступали і знову нашивали дві. У Дубровицькому р-ні спідниці оздоблювали так: червоні спідниці обшивалися “ліштвою” з чорної тканини, зверху пришивалася стрічка (с. Грицьки), чорні спідниці прикрашалися різнокольоровими “лєнтамі”, червоні – чорними (с. В.Озера), до подолків пришивали мереживо у вигляді зубців (с. Будимля). Одна з респонденок із с. Мульчиці Володимирецького р-ну згадує про чорні спідниці з двома голубими стрічками та з п’ятьма, розміщеними таким чином: посередині білий “мохричок” (“коруночка”), по краях – червоні стрічки, а тоді – зелені тощо [37].

Обов’язковою частиною жіночого поясного вбрання були фартухи, які носили і в свято, і в будень. Без фартуха не виходили на вулицю. Цього звичаю дотримувалися досить довго. Як святкове вбрання (“до церкви”), деякі жінки похилого віку одягають фартухи і в наш час. Фартухи “портни” (полотняні) складалися, як правило, з двох пілок (“пулок”), зверху призбирувалися і пришивалися до пояска. Основна прикраса - тканий чи вишитий орнамент на подолку (приблизно на ширину долоні). З появою перкалю фартухи починають оздоблювати пишніше: вишиті орнамен-



Фрагмент вишивки на фартусі,
с. Борове Зарічненського р-ну, поч. XX ст. РОКМ.
Фото В.Скібінського, 2006 р.



Жінка у літнику та запасці,
Сарненський р-н. РОКМ. Фото 70-і рр. XX ст.



Святкове дівоче вбрання,
с. Бережниця Дубровицького р-ну, 30-і рр. XX ст. РОКМ.

тальні смуги чергуються зі вставками мережива та заповнюють майже всю тканину.

У деяких селах Сарненського району (с. Ремчиці) полотняні фартухи, за давньою традицією, одягали прямо на сорочку (запинались спереду і ззаду). У с. Бутейки в буденні літні дні, зокрема в жнива, фартух одягали лише ззаду.

У Сарненському та Рокитнівському районах носили також і вовняні фартухи - запаски. Їх одягали на літники, а подекуди - прямо на сорочки (за свідченням респондентки з с. Бутейки, "колісь стари баби в сподницях не ходили"). У Рокитнівському р-ні дві запаски одягали лише заміжні жінки із заможних сімей [37].

У давнину, очевидно, запаски використовували замість спідниць. Пізніше вони стали допоміжним декоративним елементом вбрання, виконуючи функцію фартуха. Їх разом зі спідницями одягали в свято та в холодну погоду. Як і літники, запаски мали червоне тло, яке прикрашали тканим орнаментом, але в поперечні смуги (були "раби"). Респонденти зазначали, що літники і запаски на поч. XX ст. носили лише "старинниє" люди, "наши баби" [26, с. 13-14].

Традиційне поясне чоловіче вбрання - штани. На поч. XX ст. їх виготовляли з конопляної домотканої тканини (конопляне полотно вважалося міцнішим). Частини штанів носили назви "холошви", "крисло" (клинки між "холошвами"). Як і повсюди на Поліссі, на обстеженій території в давнину носили штани, які зав'язувалися на мотузок ("на очкурі" ("чкури"), чи застібали "на паличкі" (саморобні дерев'яні ґудзики). У холодну погоду одягали теплі вовняні штани ("суконниє"), котрі, як і свити, виготовляли з домотканого вовняного сукна. Пізніше їх стали



Жінка в одязі 30-х років ХХ ст., с. Кричильськ Сарненського р-ну. АФ ДНЦЗКСТК МНС України, м.Київ. Фото В.Скібінського, 2008 р.

кроїти "на галіхве" [27, с. 115]. Мешканці сіл та містечок шили також штани з фабричних вовняних тканин чи купували їх на ярмарках.

Характерною особливістю народного одягу Рівненщини є те, що на поч. ХХ ст. в його комплексі з'являється безрукавне вбрання, яке навіть у межах одного району часто має різні локальні назви та оздоблення (вишивка, фігурна строчка, тасьма, бісер).

Безрукавний святковий жіночий одяг у центральній частині Дубровицького району та на півдні Сарненського району називався "горсети", "горзети", у північних селах Дубровицького району – "шнірувки"(як і в сусідніх селах Рокитнівського району), у Рокитнівському – "кабати". У Сарненському, Володимирецькому та Дубровицькому районах також була поширена назва – "камізелька", "нагруднік". Інколи в якості святкових використовували білі полотняні безрукавки (їх, наприклад, одягали в Дубровицькому районі на тонкі серпанкові сорочки) [37].

Святкові безрукавки шили приталеними, короткими. Спереду вони застібалися на ґудзики, круглий виріз горловини, поли прикрашалися нашивними стрічками. Інколи знизу поли закінчувалися "язичками" ("зубамі"): тканину прорізували і надавали форму язичків (с. Орв'яниця Дубровицького р-ну). Виготовляли безрукавки переважно з чорної або червоної тканини фабричного виробництва. У селі Ремчиці Сарненського р-ну пам'ятають "горсети" з чорної тканини, обшиті білими "гаруночками" та зелені сатинові, прикрашені чорними "стьожечкамі". Варто зауважити, що в деяких північних селах Дубровицького району цей одяг оздоблювався скромніше або зовсім не оздоблювався (с. Городище) [37].

У с. Тучин Гощанського р-ну переважали короткі, "до стану" камізельки, які шили з оксамиту, прикрашали вишивкою різнокольоровими нитками гладдю та хрестиком. У сс. Мнишин та Горбаків цього ж району вони виготовлялися приталеними і відзначались особливим багатством декору – вишивкою, виконаною різнокольоровим бісером, що розміщувалась на полах, проймах рукавів, навколо шиї [33, с. 139].

На межі XIX – XX ст. з'являється також короткий жіночий одяг з довгими рукавами, виготовлений з фабричних тканин, який на Рівненщині часто називали "каптанік". У селах В.Вербче, Кричильськ Сарненського р-ну зафіксоване коротке жіноче приталене святкове вбрання з довгими рукавами – "кацавея", виготовлене з фабричної тканини, гарно оздоблене строчками [37]. Очевидно, таке вбрання могла придбати не кожна жінка. Як правило, для виготовлення його використовували дорогі фабричні тканини, шилося воно "до стану", ззаду рясувалося, чудово облягло фігуру.

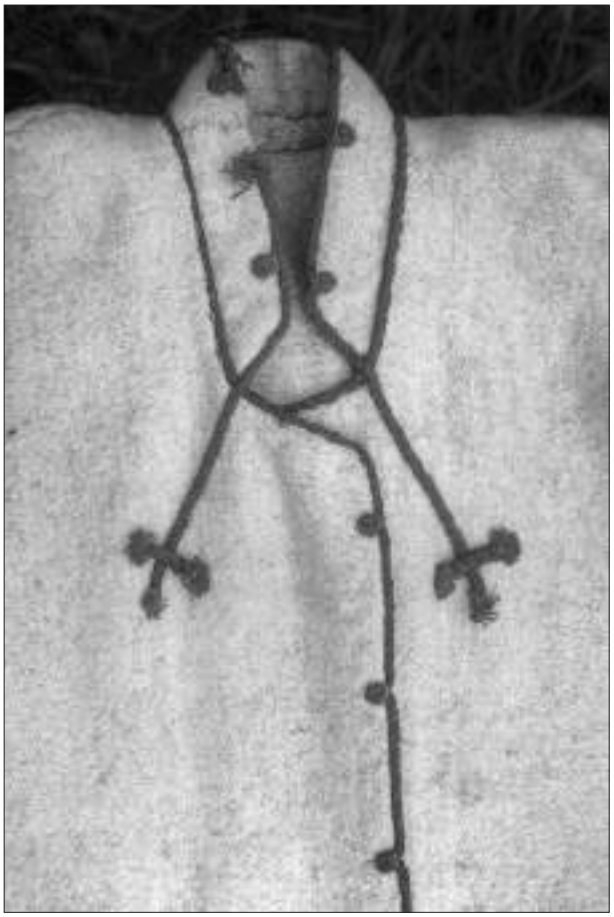
Основним верхнім одягом мешканців Рівненщини були свити та кожухи, пошиття яких вимагало великого кравецького хисту. Свити виготовлялися з домашнього овечого сукна



Мешканці Сарненського р-ну,
Поштівка поч. XX ст. Сарненський ІЕМ.



Мешканці Сарненського р-ну,
Поштівка поч. XX ст. Сарненський ІЕМ.



Оздоблення свити, кін. XIX – поч. XX ст., Сарненський ІЕМ. Фото А.Похилюка, 2000 р.

коричневого, сірого чи білого кольору. Білі свити берегли, наречені обов'язково одягали їх під час весілля. Свити шили довгими та короткими(у жінок), із заборами чи "вусами". Вони переважно не мали застібок, загорталися на лівий бік та підв'язувалися поясами – плетеними в чоловіків та тканими в жінок. Сукно для свит ткали в домашніх умовах, а потім спеціально обробляли, зокрема возили м'яти на валюші або розминали вдома.

У залежності від довжини, прикрас, крою, призначення, в різних місцевостях Рівненщини свити мали назви: "куцан", "куцак", "семряга", "капота", "сірак", "чемерка", "гунька" і т. п. Але найпоширеніша давня назва цього вбрання – "свитка", "світка" ("світа").

Оздоблювали свити по-різному. У переважній більшості сіл Дубровицького району їх не прикрашали. У Сарненському та Володимирецькому районах на них нашивали "цвєти", "кутаси" ("бубляхи" з вовни), жіночі свити прикрашали вишивкою – одноколірною чи різнокольоровою. Особливим багатством декору вирізняються свити з Володимирецького району. Шили їх місцеві кравці, найкращі, за свідченнями старожилів, проживали у Володимирці, Дубровиці, Степані тощо [37].

У Сарненському районі згадують про коротке суконне вбрання з "морщакамі" – "курташ". Його переважно носили чоловіки в будень (Ремчиці, М.Цепцевичі) [37].

Традиційне зимове вбрання поліщуків – кожухи. У давнину вони були довгими, цільнокроєними. Головною їх оздобою були великі виложисті коміри, в яких при потребі можна було сховати голову. Пізніше почали шити короткі жіночі кожушки з красивим хутряним оздобленням та вишивкою. Як свити, так і кожухи прикрашалися вишивкою та нашивними вовняними шнурами.

Кожухи, знайдені в с. Тутовичі Сарненського р-ну, вирізняються декором особливої краси. Вони – жовтого та вишневого кольору, з красивими великими дерев'яними ґудзиками та декоративними петлями для застібок, прикрашені вишивкою. Кожухи з с. Залужжя Дубровицького р-ну – прямоспинні, середньої довжини, мають вишиті прикраси та великі хутряні коміри. Для дороги використовували довгі кожухи, на кожен день – коротші [37]. Кожухи купували на ярмарках у Пінську, Дубровиці, Степані або замовляли. На замовлення шили кушніри, які їздили по селах і жили по декілька днів у замовника, доки не пошиють вбрання.

Майстерно оздоблювався і верхній жіночий та чоловічий одяг волинян: свити, семряги, чемерки, капоти, кожухи. У кін. XIX – на поч. XX ст. у переважній більшості він рясувався або закладався у складки в нижній частині (ззаду та з боків). Старовинний спосіб оздоблення верхнього сукняного одягу – обшивка вовняним шнуром (синім, червоним або чорним). Ним прикрашалися комір, прорізи кишень, відвороти рукавів, права пола, бокові шви, стан. Ці оздоби на жіночому вбранні завжди поєднувалися з вишив-

кою бавовняними та вовняними різнокольоровими нитками і "бубляхами" з вовни.

У Здолбунівському повіті давніші свити шили з округлими комірами, оздоблювали вишивкою геометричного характеру чорними вовняними нитками. Орнамент складався з прямих та ламаних смуг та хрестоподібних елементів з потовщеними у формі трикутників раменами [7, с. 446].

Особливим багатством декору вирізнявся верхній сукняний одяг (чемерки, семряги) у Дубнівському повіті. Чемерки, зокрема, тут шилися з коричневого валяного сукна з відкладними комірами, пізніше – комірами-стійками. Кожна ряса прикрашалася зверху вишитими різнобарвними трикутниками – "дзвониками". Вишивкою різнокольоровими нитками оздоблювалися також комір, відвороти рукавів, права пола, стан. У верхній частині лівої поли розташовувався вишуканий орнамент рослинного характеру У цьому ж повіті зустрічались у XIX ст. чемерки сірого кольору з обшивкою з чорного плису, декорованою тасьмою та вишивкою різнокольоровими нитками. Таким же чином прикрашалися задні шви і стан [36, с. 140].

Подібний спосіб декору використовувався при оздобленні "капот", які виготовляли переважно з коричневого сукна, характерною їх прикрасою була обшивка синьою тасьмою або синім сукном округлого коміра, відворотів рукавів, прорізів кишень тощо. Ззаду, біля пояса вишивали іноді орнамент у вигляді ялинки [36, с. 140].

Багатством оздоб вирізнялись і семряги – жіночий одяг з білого сукна з бічними клинцями, або густо рясований. За традицією вишивкою прикрашалися шви, прорізи кишень, відвороти рукавів. Широка орнаментальна смуга розташовувалася на верхній полі. Характерна барви вишивки – червоно-синя, пізніше – різнокольорова [36, с. 140].

Подібно до сукняного вбрання оздоблювались й кожухи, нижня частина яких рясувалась по всій ширині. Вишивалися нагрудна частина, кишені, рукави, а часом і поділ. Вишивка різнокольоровими нитками поєднувалась з бубляхами (як і в попередньому випадку) [7, с. 446]. У 20-30-ті роки майстерністю декорування відзначалися жіночі кожушки жовтого та вишневого кольорів із Корецького району. Вишивка розміщувалась навколо шиї, на обох полах, у нижній частині, на рукавах [36, с. 140].



Жінка в кожусі.
с.Біле Володимирецького р-ну. Фонди ЕКЦ "Веснянка" Рівненського ПДМ. Фото А.Похилюка, 1998 р.

Важливою складовою народного вбрання завжди були головні убори, що виконували багато різноманітних функцій, перебуваючи з ним у гармонійній єдності. Для них характерне як значне локальне розмаїття, так і збереження деяких стійких рис, пов'язаних із світоглядними уявленнями народу. Не можна не погодитись з висловлюванням Г. Стельмащук, яка вважає, що "головні убори... виявились найменш змінною частиною костюма, і в



Святкове дівоче вбрання,
Березнівський р-н. РОКМ. Фото 20-і рр. XX ст.,



Дівоче святкове вбрання,
Зарічненський р-н. РОКМ. Фото 30-і рр. XXст.,

їх різноманітних формах та способах носити аж до початку XX ст. найбільш повно збереглися архаїчні риси, давні традиції" [23, с. 7].

Цю думку підтверджують матеріали комплексних експедицій, здійснених автором у постраждалі від аварії на ЧАЕС райони Рівненської області в 1995-2005 роках, що дозволяють зробити певні узагальнення, повніше охарактеризувати існуючі в кінці XIX – на поч. XX ст. головні убори поліщуків Рівненщини.

Як відомо, головні убори завжди пов'язувались із зачісками. Федір Вовк стверджує, що на Правобережній Україні поширеною дівочою зачіскою в кін. XIX – на поч. XX ст. було заплітання волосся в будні в одну косу, а в свята – у дві [5, с. 131].

Наявний експедиційний матеріал дає підстави вважати, що на поч. XX ст. на Рівненщині дівчата надавали перевагу заплітанню двох кіс, які прикрашали "лєнтамі" чи "коснікамі". Стрічки – купували, а кісники виготовляли з тих ниток, "шо запаскі ткалі" (брали декілька різнокольорових вовняних ниток і скручували їх): "І ше возьме да нітку червону, нітку зельону, нітку жовту, да таке вже як зробіт вже того, одного косніка, то то вже коснікі, запліталі, тиї коснікі" (с. Залав'я Рокитнівського р-ну). Кісникам надавали перевагу тому, що стрічки через малу купівельну спроможність не завжди можна було придбати: "А лєнти? Хто їх бачив, тиї лєнти колісь?" (с. Залав'я). Очевидно, з цієї причини вплітали стрічку лише в одну косу (Зарічненський район) або одну стрічку використовували для плетення двох кіс: "Лєнта не розризана, так. Просто ціла. Тут одна коса і тут одна коса, лєнта посередині єсть, нерозризана… Одниєю лєнтою дві коси – так я ко-

лісь заплітала”(с. Буда Рокитнівськогор-ну) [26, с. 15].

У деяких випадках дівчата в Рокитнівському районі заплітали волосся у три, “штири” коси. Перший спосіб використовувався, коли волосся було тонким: “Як уже тонкіє, то трошкі подплітає одну й другу (біля скронь. – А.У.), да там в одну спліте да вже одна вісіть”. Подібним до цього було заплітання в чотири коси [26, с. 15].

Розповсюдженим на Рівненському Поліссі був звичай заплітати волосся до половини довжини: “Да була така коса, да вплєту лєнту… Да ще й покіну розплєтьону, да йду, коб хлопци любили…От була дівчина!” (с. В.Телковичі Володимирецького р-ну).

У свята голову прикрашали пишніше, зокрема у 20-30-ті рр. ХХ ст. – перев’язували стрічкою: “На Труїцу лєнти девчата навішували поверх кос” [28, с. 451]. Стрічку закріплювали на потилиці, чіпляючи до неї ще декілька. Часто стрічки прив’язували також і до намиста. У Дубровицькому районі спостерігаємо цікаве поєднання хустки і стрічок, які кріпилися до неї і до намиста, частину з них перекидали наперед. У с. Масевичі Рокитнівського р-ну інколи в свято одягали головний убір, який називався “чуб”: на стрічку пришивали намистини чи дукачі, пов’язували її на голову, а потім одягали вінок з багатьма довгими різнокольоровими стрічками [26, с. 18].

У цьому ж районі як святкові убори були відомі вінки з фарбованого в зелене гусячого пір’я [26, с. 18]. Але такі явища важко назвати типовими. Варто зауважити, що за свідченням більшості респонденток, вінки дівчата до весілля не одягали: “Віночка носили, як вінчаюца” (с. Зелене Володимирецького р-ну). Поширений дівочий головний убір у цей час – хустка: “У нас ранчей без хусти не ходілі, ніхто, ні” (с. Познань Рокинівського р-ну). “Дівчата в хустах бульше, в хустах ходили, а без хусти не ходили в нас” (с. Масевичі) [28, с. 452].

До початку ХХ ст. зберігалася різниця в пов’язуванні хусток дівчатами та жінками. Існувало декілька способів пов’язування дівчатами хусток, які спочатку традиційно складали по діагоналі у трикутник. Найпоширеніший спосіб – два бічні кінці зав’язували під підборіддям. У Сарненському р-ні це називалося “заматать хустку”, зав’язати її “гладко”, на відміну від заміжніх жінок, які бічні кінці виводили назад: “Дівчина замотувала, а вже як замуж – то зав’язувала” (с. Стрільськ Сарненськогор-ну) [37].



Дівоче святкове вбрання,
Дубровицький р-н. РОКМ. Фото 30-і рр. ХХ ст.

Починаючи з 30-х років ця різниця поступово стирається; поширення набуває інший спосіб пов’язування дівчатами хусток – бічними ріжками назад, поверх звисаючих кінців. У такому випадку хустка закривала лоб і частково відкривала вуха. Подібне пов’язування в Зарічненському районі називалось “в циганочку”, в Дубровицькому – у “холодок” [28, с. 452].

Головним убором заміжньої жінки, що повністю і старанно закривав волосся, у давнину слугувало довге рушникоподібне полотни-



Формування зачіски за допомогою обруча, с.Дроздинь Рокитнівського р-ну. АФ ДНЦЗКСТК МНС України, м.Київ. Фото В.Скібінського, 2007 р.



Жінка в чепці, с. Дроздинь Рокитнівського р-ну. АФ ДНЦЗКСТК МНС України, м.Київ. Фото В.Скібінського, 2007 р.

ще – намітка (“намитець”, “наметка”): “Замужня – треба, шоб уже не світіть, шоб отак головою... Замужня – треба, шоб уже голова була накрита, то намітку завіває..., жито жне в туй намітці, всє робіть... В намєтці і в обруч” (с. Познань Рокитнівського р-ну). “Колісь ето молодиця кожна должна буть зав’язана, до свадьби носить так, а вже свадьба – тоді зав’язується..., то вже не можна розкідать коси… Вже не можна спускать на плєчі” (с. Люхча Сарненського р-ну) [28, с. 452].

Як відомо, убрання голови заміжньої жінки комплектувалось особливим чином, і намітка в цьому складному комплексі відігравала завершальну конструктивну роль. На пильну увагу заслуговує підготовчий етап перед її вив’язуванням, адже саме на ньому створювалась основа майбутньої конструкції, важливе місце в якій належало обручу (“бручу”, “тканці”, “кімбалку”) та чепцю.

За народним звичаєм, жінка не мала права заплітати волосся. Вона могла його лише мотати (крутити), що відбувалося за допомогою обручика. Часто обручики виготовляли з лляного волокна, гілок різних дерев і обмотували шматком полотна: “З берізки таке-о да загне, да обматає, обматає трапкою, да вже накладе, да вже носили його” (с. Залав’я Роктнівського р-ну). “Бруч з лозінки, а потом його отако згорнула тамека да етою латичкою кругом обвєла ето, да зачепіла ніточкою скрузь, шоб ни розкідалось” (с. Старе Село Рокитнівського р-ну). У Володимирецькому районі обручики виготовляли з полотна, вони носили назву “тканки”: “На тканку, бало, моя мати: “Хорошу латочку, – на мене каже, – Манько, дай”. Да тако зробить, би кабручика (обручика. – А.У.)” (с. В. Телковичі Володимирецького р-ну). “У нас ето стари баби тканки носили... Колись було так: як вийде замуж, вже знатца, ти не должна коси заплітать. Таку шиють тканку... На голову з полотна... І бере тиє коси закручває на ту тканку” (с. В.Телковичі). Подекуди обручиком слугувала полотняна торбинка, у середину якої клали вовну чи льон (“кімбалок”, “кімбалка”): “Таку кімбал-



Фрагмент намітки, кін. XIX – поч. XX ст.,
с. Борове Зарічненського р-ну. РОКМ. Фото В.Скібінського, 2006 р.

ку шілі. Полотняна така торбочка, вузесеньку такую торбочку, да напакує туди вовни чи льон" (с. Погорілівка Березнівського району). Пізнішим, очевидно, варіантом були дротяні обручики, які теж обгорталися шматком тканини (с. В.Телковичі) [28, с. 452-453]. Цікаво, що назва "кімбалка" поширена в Березнівському та Сарненському районах, у центральній частині Рівненського Полісся.

Спосіб намотування волосся на обруч нам пощастило зафіксувати в Рокитнівському районі. До нього тут, як правило, прив'язувалися мотузки. Жінка, затискаючи їх зубами, фіксувала обруч у певному положенні позаду голови, тоді розділяла волосся на два пасма, які перехрещувала на потилиці і почергово намотувала на нього. Після цього мотузками закріплювали зачіску на голові [26, с. 19]. Інколи обходились без мотузок: "Як в якої довгії коси, то добре обкрутить того бруча, а як в якої да мало кос, коротєнькіє, то треба ше й шнурок, шоб держав" (с. Залав'я) [26, с. 453]. У багатьох селах Рівненського Полісся у вигляді обручів скручували власне волосся (якщо воно було достатньо густим) [26, с. 453].

Поверх укомплектованого на обручі волосся одягали шапочку – "чепець", "чіпєц", "гаруночок", "каптурик": "А баба чепца наложит і так зав'єтца" (с. Карасин Сарненськогор-ну) [27, с. 116-117].

У Рівненському краєзнавчому музеї зберігаються декілька зразків жіночих м'яких шапочок – два з Сарненського та один з Рокитнівського [38]. Чепці з Сарненського району виплетені з лляних ниток, один з них має складний сітчастий візерунок з ромбічним орнаментом. Подібні головні убори носили тут назву "вибрани", тобто плетені вручну. Шапочка з Рокитнівського району виготовлена "на смерть" у 80-ті рр. XX ст. з фабричної тканини на зразок до шапочки малюка. Як і чепці з Сарненського району, вона стягувалася на потилиці за допомогою мотузок-зав'язок. На думку респонденток, чепці одягали, "шоб моцній сидів бруч" (с. Старе Село).

І обруч, і чепець були невидимими для людського ока, але обов'язковими і дуже важливими деталями жіночого вбрання голови, які виконували як практичну, так і символічну, оберегову функції: "Ото в моєй матери , то ще був чепец, то ше накладе вже того бруча, чепца накладе…, то шоб без чепца – не пуйде" (с. Залав'я). "Жінка, як нема на голові кімбалку тоєї, то то не жінка" (с. Глушиця) [28, с. 453].

Попередниками чепця в давнину були, очевидно, маленькі хусточки ("завітси"), відомі в Рокитнівському і Дубровицькому районах. У деяких селах їх одягали поверх обруча.

Намітки на Рівненщини виготовляли з тоненького полотна: "Робили, робили намітци. На голови накручували… Да такі тонюсінькі" (В.Телковичі). Щоб отримати білі тоненькі нитки для намітки, у Володимирецькому районі "мочили льон в воду, шоб він як білий був…, той шо не тертьоний; зорвали, сім'є побили, а тоді намочували в ричку" (с. В. Телковичі) [28, с. 453].

Тоненькі прозорі намітки часто називались серпанки: "то не намітки, а серпанки зав'язували..., серпанки на голову заматува-



Намітки, 30-40-і рр. XX ст.
с.Залав'я Рокитнівського р-ну. Фонди ЕКЦ "Веснянка" Рівненського ПДМ. Фото А. Похилюка, 1998 р.

ли" (с. Погорілівка). У Дубровицькому районі таку назву носили прозорі домоткані полотна, нитки для яких готувались з волокна льону – "лущика". Полотно ткали "густо", а потім крохмалили його і розтягували до прозорого стану спеціальними масивними ядрами (каменями) (с. Крупове). Розміри наміток на Рівненщині сягали від 2,5 до 4 м [28, с. 454].

Існували різні способи пов'язування цього головного убору, на жаль, тепер майже забуті. Відновити їх неможливо, не знаючи почерговості намотування полотнища. На Рівненському Поліссі нами було зафіксовано лише декілька способів вив'язування намітки, і то лише в окремих районах (Зарічненський, Дубровицький, Сарненський).

Як свідчать польові матеріали з Зарічненського району, перед зав'язуванням намітку "ладили" – згортали її поздовж декілька разів. У с. Дубрівськ, зокрема, поздовжні краї намітки загинали досередини, тоді ще раз згортали вдвоє і пригладжували руками, а інколи змащували вареною картоплею, щоб не розкидались. Таким чином утворювався вузький згорток, який перед одяганням розкручували у тому місці, де було "чоло", позначене орнаментальною смугою вишивки. Розгорнутою частиною полотна закривали голову. Один із згорнутих кінців, притримуючи рукою, лишали збоку (він був значно коротший), а іншим обмотували підборіддя та двічі обкручували голову, а тоді протягували його через задню частину полотнища наперед, закріплюючи орнаментовану частину прямо над чолом. Інший кінець намітки, який до цього часу лишався нерухомим, підтикали біля вуха. Ще один спосіб вив'язування, значно складніший, існував у селі Люхча Сарненського району. При ньому ззаду звисали два кінці ("хвости") і випущена у вигляді петлі частина намітки [26, с. 117].

Намітки, виготовлені з якісного лляного чи конопляного полотна, прикрашалися, як правило, тканими чи вишитими орнаментальними смугами на кінцях. Досить часто вузенькі вишиті смуги ("чола") розміщувались збоку. Начольне орнаментування вважається давнім, знаковим, але разом з тим





Пов'язування намітки в с.Люхча Сарненського р-ну.
РОКМ. Фото А.Похилюка, 2000 р.

воно слугувало своєрідною позначкою початкового місця намотування і було чудовою, вишуканою декоративною прикрасою. Інколи чоло вишивали в двох визначених місцях на протилежних берегах з таким розрахунком, щоб орнаментальні смуги при обгортанні голови розмістились одна під другою. Отож, розміри начольників, відстань від кінця намітки до того місця, де вони розміщалися, була різною, у залежності від способу пов'язування. На коротких намітках, які одягалися спрощеними способами, у таких своєрідних позначках-прикрасах потреби не було.

Інколи пов'язування намітки коректувалось, зокрема в будні і свята. Так, під час польових робіт у с. Дубрівськ Зарічненського р-ну ту частину намітки, яка обвивала підборіддя, піднімали вверх над чолом. "Хвости" намітки у свято інколи випускали, у будень – підтикали, що обумовлювалося конкретними практичними потребами.

В кін. XIX – на поч. XX ст. намітки поступово виходять з ужитку і найчастіше використовуються як святковий одяг. Їх одягали, ідучи в гості, до церкви, на свято, або берегли "на смерть": "Моя мати ходила... Тако в недилку йде до церкви, то зав'ється. І так де, в яку причину"(с. Залав'я). Однак у багатьох поліських селах намітка продовжувалала функціонували як обов'язковий головний убір ще в 20-30-х рр. XX ст. Кожного ранку жінка, яка поважала себе і традицію, намотувала намітку: "Спати ложица – скінула, а встала раненько з постелі – вмиласа, завила намитку: чи гараче чи не гараче, чи жито жнуть і сіно гребуть – у намитках. Без намиток не ходили" (с. Бродниця Зарічненського р-ну). У Рокитнівському районі подекуди в цей час зустрічаємо також цікаве поєднання

намітки та хустки: “Мати намитку носила, ше й так пов’язувала хусточку, шоб воно по тий наметци… Поверх намитки (згорнутою трикутником хусточкою підв’язувала підборіддя поверх намітки. – А.У.)” [26, с. 20].

На поч. ХХ ст. на більшій частині Рівненського Полісся намітки майже повністю були витіснені хустками, але чепці і обручі продовжували функціонувати. Перехідним типом від намітки до звичайної хустки можна вважати згадуване Ф. Вовком подібне до намітки “біле вкриття”, яке являло собою “ріжні та більш-менш далекі відміни намітки” [5, с. 134]. За своїми розмірами цей головний убір, за свідченням дослідника, наближався до розмірів великої хустки, часто затканої вузенькою червоною смугою по краях або з досить широкими вибагливими вишивками по кутах та краях. Судячи з описаних далі автором способів пов’язування, маються на увазі старовинні прямокутні хустки, які в давнину, можливо, носили назву “обруси” [23, с. 73].

Найдавніші хустки (др. пол. ХІХ ст.), які зберігаються в колекції РКМ, походять з Гощанського району. Усі вони прямокутної форми, виготовлені з бавовняного полотна. Їхні роги оздоблені оригінальною вишивкою геометричного зіркового орнаменту, який має червоно-чорну, рідше – лише чорну барву. Техніка – дрібний хрестик у поєднанні з гладдю. Характерною особливістю оздоблення є та, що в одній площині на сусідніх кутах розміщували різні за малюнком і за способом декорування (одразу “на лице” і “навиворіт”) композиції. Це було продиктовано способом зав’язування: при перегині прямокутного полотнища по діагоналі його кінці роздвоювалися, відкриваючи для огляду обидва візерунки [39].

Про існування на Волині подібних хусток, виготовлених з лляного полотна і прикрашеними на рогах вишитими “квадратиками” технікою хрестик, маємо свідчення польських науковців [7, с. 448]. У Звітах Городоцького музею барона Ф.Р. Штенгеля теж згадуються хустки “заснувчасті”, “зашиті”, “заволочені”, які датувались сер. ХІХ ст. Подібні хустки з с. Городок зустрічаємо і в колекції Санкт-Петербурзького музею [40].

У Сарненському р-ні подібні убори називалися “хустка крижовата”, “хустка окольніца” (с. В.Вербче). Вони виготовлялися з домотканого тонкого полотна, з одного або двох зшитих прямокутних полотнищ. Біле тло прекрасно відтіняла кольорова барва вишуканих візерунків. В основі орнаментальних композицій можемо побачити зображення хреста, завдяки чому подібні вироби дістали уже згадувану назву. На деяких з них зустрічаємо досить цікаву асиметричну вишивку в центральній частині полотнища – своєрідну декоративну прикрасу і позначку, за якою орієнтувалися при згортанні хустки, щоб розкрити ту або іншу композицію. Над чолом у такому випадку з’являлась смуга вишивки – своєрідний натяк на чоло намітки.

Початковий спосіб одягання хустки також нагадував початок одягання намітки: пошук і встановлення чола, а потім згортання кінців. До кутів хусток часто пришивалися “кутаси” (китиці), виготовлені з вовняних різнокольорових або червоних ниток. Характерний спосіб їх пов’язування жінками у 20-30-ті роки такий: згортання по діагоналі, перехрещування ззаду на потилиці скручених двох бічних рогів під верхніми і зав’язування їх разом з кутасами над чолом. Більш давній спосіб одягання хусток у Сарненському районі фіксують нам світлини поч. ХХ ст.: бічні роги хусток перехрещувалися на потилиці не під верхніми кінцями, а поверх них, а тоді виводилися на чоло. Таке пов’язування ще раз закріплювало обруч із намотаним волоссям. Це називалось “ув’язатца в потиліцу”, “наоколо”: “І вже хусткою за потиліцу зав’яжетца, і вже вона не заматуєтца, шо ото в хустку замататис, а вже вона в потиліцу ув’яжетца” [27, с. 117].

Своєрідністю відзначалися старовинні домоткані хустки з Костопільського району, які мали прямокутну форму (70х95 см; 80х100 см) та перетикалися смугами. На одних такими смугами прикрашались вузькі краї хустки, на інших – усе полотнище рівномірно вкривали чіткі вузькі орнаментальні смуги, переважно червоного кольору. Смугасті хустки, в



Мешканці с.Кисоричі Рокитнівського р-ну,
Фонди ЕКЦ "Веснянка" Рівненського ПДМ. Фото 40-і рр. XX ст.

декоруванні яких переважав червоний колір, були відомі в Березнівському районі ("вітикали в полосочки, пришивали до їх мохри" – торочки. – А. У.) (с. Погорілівка) [28, с. 455].

У Зарічненському, Березнівському, Дубровицькому та Рокитнівському районах зустрічались полотняні хустки, єдиною прикрасою яких були залишені при тканні нитки основи, які частково сплітали зверху в сітчастий орнамент – "ковтуни". Інколи береги хусток обплітали за допомогою дерев'яного гачка. Нитки для плетення часто витягали з "куліків" (мішків. – А. У.): "Да цьо були вельми гарни хустки. Шиделком брала да такого берега обобрала кругом, да почіпляє мохри" (с. Погорілівка) [28, с. 455].

Значного поширення набули в кін. XIX ст. на Рівненщині фабричні привізні бавовняні хустки з набивним орнаментом, що наближалися розмірами до квадрату ("кордонки, "почаївки", "заграничні хустки"). Як свідчать інформатори з Сарненського району, часто їх привозили на Рівненщину "плисаки" з Гданська та Лодзі (Польща), хоча відомо, що виготовляли їх у Росії [26, с. 111]. Тло таких хусток було переважно червоне, хоча зустрічалось і зелене. Береги, а інколи і всю площину прикрашали яскраві, барвисті рослинні орнаменти. З хустками домашнього виготовлення їх єднали саморобні прикраси – різнокольорові китиці (кутаси), що надавали головним уборам особливого місцевого колориту.

Крім бавовняних, існували і вовняні хустки, як домашнього, так і фабричного виготовлення. Великі вовняні тонкі хустки фабричного виготовлення з квітчастим візерунком зустрічаються на початку століття у всій області. Їх називають "салісові", "тернові". Були відомі і чорні хустки – "монашки".





Спосіб пов'язування хустки літніми жінками,
с.Дроздинь Рокитнівського р-ну. АФ ДНЦЗКСТК МНС України, м.Київ. Фото В.Скібінського, 2007 р.

Великі картаті вовняні теплі хустки, за допомогою яких захищались від вітру та снігу, накидаючи їх на голову та плечі, називалися "опиначки" ("упінанкі", "опинанкі"), "закручуванкі" тощо.

Як зазначалося вище, хустки носили і жінки, і дівчата. Певний час на поч. XX ст. спостерігаємо намагання зберегти традиційну різницю між дівочими та жіночими головними уборами у способах вив'язування хусток з тонкої тканини. Жінки, на відміну від дівчат, перехрещували їх кінці на потилиці і зав'язували їх над чолом або перехрещували під підборіддям і фіксували на тім'ї голови. В обох випадках роги хустки описували навколо голови два умовних кола: "Колись молодици і баби то не заматувались, а зав'язувались... Так хустку зав'яже, тако перехрестить..., зав'язує вузлика... над лобом... Да ще з мохрами, і закине мохри. Гарно було" [28, с. 456].

Дівчата пов'язували хустки просто, вимальовуючи лише одне умовне коло. Ці найважливіші характерні способи мали свої локальні варіанти. У с. Берестя Дубровицького району жінки одягали хустки так, щоб було видно вуха. У Володимирецькому районі молодиці робили закладки біля вух, піднімали хустку на тім'і голови ("у ковпак), у Рокитнівському, Дубровицькому районх одягали зразу дві хустки: у такому випадку нижня хустка огортала чоло і завжди визирала з-під верхньої. У Сарненському районі був відомий спосіб пов'язування хустки молодими жінками "в три хвости", який наближався до дівочого [28, с. 456].

Теплі хустки і дівчата, і жінки, як правило, одягали однаково: кінцями обгортали підборіддя і зав'язували ззаду на потилиці, прикриваючи шию від холоду. У прохолодну погоду також одягали дві ("а другу то наверх заматували, як мороз, то заматували вже пуд бороду"), а то і три хустки: однією обмотували голову, іншою – підборіддя, зав'язуючи два кінці на тім'ї голови, третю хустку накидали на плечі. При цьому верхня хустка могла бути складена у прямокутний згорток чи вільно звисала спереду трикутником, який прикривав рот.

Наявний матеріал дає підстави для певних узагальнюючих висновків. Жіночі головні убори з Рівненського Полісся в означений період зберегли багато архаїчних рис. Вони прослідковуються в наявності однієї з найважливіших функцій головних уборів – диференціюючої, за якою визначався соціальний статус жінки: одружена – неодружена,

літня жінка – молодиця. На увагу заслуговує формування зачіски заміжніми жінками з допомогою архаїчного обруча, побутування таких старовинних головних уборів, як чепці та намітки. Цікавими є зафіксовані рідкісні локальні варіанти пов'язування намітки, різноманітні способи декорування головних уборів, функціонування різного типу хусток.

Щодо чоловічих головних уборів, то на території Полісся були поширені в давнину сукняні шапки циліндричної форми чи з чотирикутним верхом, оздоблені вишивкою та вовняними китичками. Про подібні шапки з пришитими "кітасами" з різнокольорової вовни згадують мешканці Сарненського р-ну. Їх тут називали "рогашки", "шоломки", а подекуди – "мегерки". Ці головні убори складалися з двох частин – "отоку" і "верху" [7, с. 446]. Узимку носили кудлаті, з овечої вовни ("з вечок") шапки, які в Дубровицькому районі називали "кучми": "кучми здоровиє на зіму, з вечок чи куз" (с. Будимля). Влітку подекуди вдягали солом'яні шапки – "капелюши".

У 20-30-их роках чоловіки носили куповані шапки з козирками, які витіснили головні убори, виготовлені в домашніх умовах .

Важливою деталлю народного вбрання були також пояси. На всій обстеженій території Рівненського Полісся побутували в давнину плетені у вигляді сітки червоні пояси, широкі та вузькі, які використовували чоловіки. Відомо, що їх плели пальцями, майже забутим тепер способом.

Плетеними поясами підв'язували свити, у свято – сорочки. Були поширені також шкіряні чоловічі пояси – "попруги", до яких підвішували ножі, калитки.

Жіночі пояси – крайки, як правило, смугасті, виткані на верстаті. Ними переважно підв'язували верхнє вбрання. На поч. XX ст. їх почали носити і чоловіки, підв'язуючи сорочки.

Найдавніші пояси на Волині, за свідченням польської дослідниці А. Гузовської, виготовляли з чорної вовни, пізніші – з червоної, ще пізніші (крайки) – з різнокольорової [7, с. 447]. Перед Першою світовою війною, за свідченням дослідниці, пояси та крайки



Хлопець у свиті та солом'яному капелюсі. Березнівський р-н, РОКМ. Фото 30-і рр. XX ст.

були витіснені т. з. крамними поясами, купованими на ярмарках: широкими, з яскравими, барвистими смугами.

Традиційним, а інколи єдиним взуттям поліщуків здавна були постоли ("постолі"). Їх в основному носили взимку та ранньою весною (до глибокої осені поліщуки ходили босі). Улітку постоли використовували, йдучи "на сіно". На Рівненщині їх переважно виготовляли з кори липи, яка вважалися найміцнішою ("бо вона жилава"), в'яза, молодого дуба. Постоли з в'яза – жовтого кольору, а тому в деяких селах Дубровицького та Володимирецького районів (Полиці, Осова) вони вважалися святковим взуттям ("виходниє", "хорийши"). З цією метою часто біля хати чи у дворі садили ці дерева, які можна побачити й тепер. Кора в'яза легко дереться весною, гілки дерева обрубували і заготовляли "дяж′я", скручували у "верчі" [37].

Святковими вважалися також постоли з верби, кобилки (дерева з білою корою). Використовували також кору береста, яку у Володимирецькому р-ні заготовляли "до Іллі" – підсікали сокирами, надирали ("лучили") знизу вверх ножиком або руками. У Володимирецькому р-ні плели постоли також з ясена та соломи [37].

Кору надирали весною і влітку (з березня по серпень), на зиму заготовляли возами. За день роботи можна було виплести 4-5 пар взуття, однієї пари вистачало приблизно на тиждень. Для міцності підошви інколи підплітали лозою.

Перед тим, як взути постоли, ноги обмотували онучами, які надирали зі старих сорочок. Важливо, щоб онучі були білими: "постоли, ганучи біліє, волокі". Чоловіки використовували коротші онучі, жінки – довші. Жінки, які мали тонкі ноги, для їх потовщення використовували декілька онуч, "шоб не об'їжджали волокі" (с. Мульчиці Володимирецького району). Узимку також обмотували ноги декількома онучами або утеплювали їх травою волосінь ("волоснєю"), сіном [37].

Постоли з онучами закріплювали на ногах мотузками – волоками. Їх вигоготовляли з конопляного волокна, кінського волосу ("волоські") та лози. Волоки закручували спочатку густо, далі – рідше, кінці жінки зав'язували під колінами, чоловіки – на ликах. Відповідно в жінок вони були довшими (довжиною до 5 м).

Чоботи коштували дорого, а тому придбати їх могли лише заможні, які носили це взуття протягом багатьох років і дуже берегли. На чоботи, за спогадами старожилів, можна було заробити за місяць роботи на косовиці. У деяких селах розрізняли "витяжки" і "хромові" (останні вважалися святковими). У Сарненському районі носили чоботи "на зборках", їх шили у м. Степань. Жіночі чоботи мали різні "фасони", часто їх виготовляли з каблуками ("корками", "обчасами"). У 20-30-і рр. кожна дівчина мріяла придбати шнуровані черевики.

Кустарне шевство майже повністю забезпечувало взуттям місцевих мешканців. Шевці поділялись на "простих", що виготовляли "прості" чоботи, і на тих, які шили взуття складнішого крою, з кращих гатунків шкіри.

Під час Другої світової війни носили взуття з дерев'яними підошвами – "пантики", а також виготовляли його з "гуми", плели з лляних ниток.

Варто згадати за жіночі прикраси, які гармонували з одягом, водночас доповнюючи його. У давнину прикраси виготовляли з різноманітних металів, каміння, скла, кістки. У XIX ст. поширеними прикрасами серед заможних селянок були "дукачі" (виготовлялися зі срібних монет), "коралі" (намисто з морських коралів). Інші носили псевдокоралі – намисто, яке нагадувало справжнє лише кольором. У XX ст. в моду входять "пацьорки" – намисто з різнокольорового дутого скла, яке було недорогим і його могла придбати кожна жінка. Намиста одягали багато – до 10-ти "сталок". Чіпляли на шию також і круглі медальйони із зображеннями святих – "молітовкі". Вуха молодих жінок часто прикрашали сережки у формі півмісяця та саморобні персні, які переважно виготовлялися місцевими умільцями з монет.

Початок XX ст., як перехідний, є досить цікавим в історії народного одягу. Ще зберігались на значній території старовинні традиції крою та оздоблення, але нові віяння, пов'язані зі зростанням міст та розвитком промисловості, проникали, даючи про себе знати, і на Полісся.

Дуже точно відчула цей момент наша землячка Л. Українка, яка з властивою їй спостережливістю зуміла зафіксувати його на сторінках драми "Лісова пісня". Так, Килина одягнена в рясно зафаддовану бурячкову спідницю (замінник смугастого літника), зелений фартух з нашитими на нього різнокольоровими стрічками (замість полотняного фартуха, прикрашеного вишитим чи тканим смугастим орнаментом). На голові молодиця мала не полотняну, а фабричну червону хустку з нашитими торочками. Незмінними залишалися лише крій та оздоблення натільного одягу-сорочки, яка, за старовинною традицією, густо перетикана на рукавах червоними та синіми нитками [32, с. 38]. Ми бачимо, як поступово художня до-

вершеність старовинного одягу, що досягалася завдяки витриманості кольорової гами в небагатьох тонах, поступово порушується. Процес цей поглиблюється далі з проникненням у селянський побут усе більшої кількості фабричних тканин, які згодом витісняють домоткані. Зростання міст, поширення міської культури і певне приниження культури селянської згубно позначилися на народному мистецтві. Сліпе копіювання міської моди призвело до поступової втрати гармонійної цілісності народного одягу. Процес цей особливо поглибився у другій пол. XX ст. і триває, на жаль, у наш час.

Джерела

1. Архив Юго-Западной России". – Т.1. Ч. 6. – К., 1876.
2. Архив Юго-Западной России". – Т.1 . Ч.1. –К., 1876
3. Біляшевський М. Про український орнамент / М. Біляшевський // ЗНТ у Києві. –К., 1908. – Вип.3.
4. Волков Ф. Отличительные черты южно-русской народной орнаментики / Ф. Волков // Труды 3-го археологического съезда. – Т.II. – К., 1878.
5. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології / Хв. Вовк. – К.: Мистецтво, 1995.
6. Грушевський М. Історія України-Руси / М.Грушевський. – Т.І. – К., 1991.
7. Guzowska Angelina. Stroje ludowe v powiecie Zdolbunowskim na Wolyniu / Angelina Guzowska // Rocznik wolyński. – Rowne, 1934. – t.III.
8. Guzowska Angelina. Technika haftów wolyńskich / Angelina Guzowska // Rocznik wolyński. – Równe, 1937 - t.VIII.
9. Korszeniovska J. Yafty poleskie i wolynski / J. Korszeniovska. - Warshawa, 1933.
10. Krashevskiy U. Wspomnienia Wolynia, Polesia i Litwy / U. Krashevskiy. -Wilno, 1840. – T. I.
11. Krashevskiy U. Wspomnienia Wolynia, Polesia i Litwy / U.Krashevskiy -Wilno, 1840. – T. II.
12. Матейко К. І. Український народний одяг / К. І. Матейко. – К.: Наукова думка, 1977.
13. Маслова Г.С. Народная одежда русских, украинцев и белоруссов в XIX – нач. XX вв. / Г.С. Маслова // Восточнославянский этнографический сборник. – М.,1956.
14. Ніколаєва Г. Історія українського костюма / Г.Ніколаєва. – К.: Либідь, 1996.
15. Нидерле Л. Славянские древности / Л. Нидеоле. – М., 2000.
16. Отчет Городецкого музея Волынской губернии барона Ф.Р.Штенгель за первый год, с 25 ноября 1896 по 25 ноября 1897г. – Варшава, 1898.
17. Отчет Городецкого музея Волынской губернии барона Ф. Р. Штейнгеля с 1898 по 1904 г. – К, 1905.
18. Панишко С. Торгові зв'язки Волинського Полісся в середньовічний період / С. Панишко // Минуле і сучасне Волині.- Луцьк,1998 – С. 186-187.
19. Прищепа Б.А., Нікольченко Ю.М. Літописний Дорогобуж в період Київської Русі. До історії заселення Західної Волині в X–XIII ст. / Б.А. Прищепа. – Рівне, 1996
20. Прищепа Б.А. Рання історія Степаня в світлі археологічних джерел / Б.А. Прищепа // Західне Полісся: історія та культура. – Випуск III. – Рівне, 2009.
21. Рабинович М.Г. Древнерусская одежда IX –XIII вв./ М.Г. Рабинович // Древняя одежда народов Восточной Европы. – М.: Наука, 1986.
22. Сас П. М. Феодальные города Украины в конце XV – 60-х годах XVI в. / П.М. Сас. – К.: Наук. думка, 1989.
23. Стельмащук Г. Традиційні головні убори українців / Г. Стельмащук. – К.: Наукова думка, 1993.
24. Седов В. В. Восточные славяне в V–VIII вв. / В.В. Седов. – М., 1982.
25. Седов В.В. Одежда восточных славян в VI – IX вв. н.э. / В.В. Седов // Древняя одежда народов Восточной Европы – М.: Наука, 1986.
26. Українець А. Народний одяг мешканців Рокитнівського району / А.Українець // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Вип. І. – Рівне, 2001.
27. Українець А. Особливості народно-побутової культури мешканців Сарненського району (за матеріалами експедиції 2000-2001 рр.) / А. Українець // Західне Полісся: історія та культура. Вип. І. – Рівне, 2005.
28. Українець А. Одяг волинян в документальних та іконописних джерелах XVI-XVIII ст. / А.Українець // Народознавчі зошити. Вип. 2-3. – Львів, 2004.
29. Українець А. Народний одяг мешканців Рокитнівського району /А.Українець // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся (матеріали комплексних наукових експедицій Рівненського фольклорно-етнографічного товариства). Вип. І. – Рівне, 2001.
30. Українець А. Давньоруський одяг Погориння / А.Українець // Народна творчість та етнографія. – 2003. – №4. – С.103-108.
31. Українець А. Колекція волинського одягу Санкт-Петербурзького Музею етнографії народів СРСР/ А. Українець // Волинь і волинське зарубіжжя. Тези доповідей та повідомлень Міжнародної наукової

конференції, Луцьк, 16-18 червня 1994р. – Луцьк, 1994. – С. 196-197.

32 Українець А. Леся Українка – знавець народного вбрання Волині / А.Українець // Л.Українка та родина Косачів в контексті української культури. Тези та матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. 24-25 лютого 1996р. с. Колодяжне на Волині. – Луцьк: Ініціал, 1996. – С. 37-38.

33. Українець А. Колекція народного одягу з Гощанського району в зібранні Рівненського краєзнавчого музею/А.Українець // Гощанське Погориння: давнина і сучасність. Науковий збірник матеріалів науково-краєзнавчої конференції, присвяченої 850-річчю Гощі. – Рівне- Гоща: Перспектива, 2002.

34. Українець А. Етнографічні спостереження Ю.Крашевського / А.Українець // Юзеф Ігнацій Крашевський як явище світової культури. – Велика Волинь. – Житомир, 2002. – Т.28. – С.60-63.

35. Українець А. Народний одяг мешканців Рівненщини (короткий історичний огляд) / А. Українець // Наукові записки Рівненського обласного краєзнавчого музею. – Рівне, 1996. – С.95-102.

36. Українець А. Особливості декорування народного одягу Південної Рівненщини (кін. XIX – поч. XX ст.) / А. Українець // Етнокультурна спадщина Полісся. Вип. VI. – Рівне: Перспектива, 2005. – С.135-142.

37. Матеріали комплексних експедицій. Записи автора. Архівні фонди ДНЦЗКСТК, м. Київ.

38. Фонди Рівненського краєзнавчого музею (РКМ). IV Т. 2350, IV Т. 4083, IV Т. 3676.

39. Фонди Рівненського краєзнавчого музею (РКМ). IV Т. 4044, 3724,3420,4045.

40. Фонди Санкт-Петербурзького музею етнографії, оп.1003-203, 202.

Сергій Ципишев

Різновиди хліба в побуті та обрядах

Із всіх харчових продуктів, що входять у раціон людини, безперечно, найважливіше місце належить тим, котрі є багатими на вуглеводи. І це не випадково, адже саме вуглеводи становлять основу біологічного обміну речовин у організмі і є основними енергоносіями для клітини. При нормально збалансованій дієті 2/3 всього раціону мають становити саме вуглеводи. Не слід забувати також і про те, що зернові культури, які й є основним джерелом вуглеводів у нашому раціоні, є доволі невибагливими, завдяки чому, навіть на бідних та погано оброблених ґрунтах, можуть давати цілком прийнятні врожаї. Виходячи із цього, не повинна дивувати й значна кількість страв у традиційній системі харчування українців, що їх готують із продуктів, отриманих внаслідок переробки збіжжя. Проте чи не найважливішими серед них є ті, що виготовлені із борошна, а понад усе – хлібні вироби.

Важливість хлібних виробів переоцінити важко, адже, якщо робити історичну розвідку, основними причинами виникнення голоду на територіях, заселених українцями, завжди була нестача сировини для хлібопечення. Велика кількість приказок із визнанням і возвеличенням ролі хліба, квінтесенцією яких є всім відома "Хліб усьому голова", лише стверджують закарбовану в національній свідомості роль цього продукту в житті людини. Не є винятком у цьому відношенні і Полісся загалом та Рівненська його частина зокрема. Тут, як і повсюдно в Україні, хлібні вироби традиційно становили основу харчового раціону місцевих мешканців. Чисельні підтвердження цьому можна знайти і в науковій [1, с. 24; 23, с. 376-377], і навіть у художній літературі [28].

Важливим елементом системи харчування є можливість тривалого зберігання продуктів, тобто створення харчових запасів для приготування страв. Враховуючи те, що продукти переробки зернових, за дотримання відповідних умов, доволі добре зберігаються, можна припустити, що це також сприяло популяризації і великому поширенню борошняних страв. Взагалі поширеність круп`яно-борошняної їжі відзначена у східних слов'ян здавна. Ще в період Київської Русі їжу взагалі називали "брашно", "борошно", що ще раз, у свою чергу, свідчить про виняткову важливість борошняних виробів для давніх українців.

Всі борошняні страви у процесі свого приготування вимагають термічної обробки, а деякі, зокрема й більшість хлібних виробів, і ферментативної. Найдавнішим та найпримітивнішим видом хліба є, поза сумнівом, прісний хліб. Незаквашений хліб – прадавній вид випічки практично всіх народів, знайомих, принаймні, із основами рільництва. Згідно з даними археології примітивний, добре не пропечений, з жорсткою скоринкою прісний хліб був відомий усім європейським, і зокрема всім слов'янським, народам [4, с. 59]. Однак на Поліссі цей архаїчний виріб був повністю витіснений досконалішим та поживнішим заквашеним хлібом. Слід зазначити, що зазвичай основною сировиною для хлібопечення ставала та зернова культура, що була найпоширенішою в даному регіоні. Що стосується Рівненського Полісся, то серед злаків ще від самих початків землеробства тут абсолютно переважало жито [23, с. 105]. Лише на територіях, що є ближчими до Волині та мають кращі ґрунти, певного розповсюдження набуває пшениця. Доволі поширеними повсюдно були й інші культури, також придатні для хлібопечення, зокрема ячмінь, овес, гречка, пшоно.

Власне широкорозповсюджене жито і є основною сировиною для хлібопечення на окресленій території. Інші ж культури виступають лише як допоміжні або ж як замінники в голодні роки. Так, за нестачі житнього борошна, подекуди пекли ячмінний хліб, рідше зустрічався так званий "грецький" (гречаний) [27, с. 100]. Крім того, у неврожайні роки до борошна додавали розмелені жо-



Краєвид поблизу с. Зелень Дубровицького р-ну Рівненської обл.
Фото С.Ципишева, 2008 р.

луді, верес, терту картоплю чи картопляні "лушпайки". Якщо хліб із "бульбою" (картоплею) ще був доволі поживним та смачним, то випічка із застосуванням жолудевого борошна була важкостравною та непоживною, а на додаток ще й була синюватого кольору. Не мав особливої харчової цінності й випік із вересу. Крім того, ще одним замінником хліба були пшоняні коржі. Малопоширену ж пшеницю використовували лише для святкового печива. Такою була ситуація навіть у заможних сім`ях. Тут, вочевидь, маємо справу ще й з усталеними смаковими уподобаннями поліщуків [27, с. 100]. Цікавою є самобутня назва "білої муки" (пшеничного борошна) – "марамон", що зустрічається подекуди на теренах Рівненського Полісся [13]. Слід зазначити, що при нестачі або ж коли необхідне було якісніше борошно, його купували в місцевих єврейських торгівців [14].

Борошно для випікання отримували переважно, розмелюючи збіжжя у млинах, що були в більшості населених пунктів. Цікаво, що в окремих селах їх могло бути навіть кілька. Якщо ж у певному поселенні не було власного млина, то селяни користувалися послугами найближчих сусідніх. Для Полісся характерними є і вітряки, і водяні млини [23, с. 130-132]. Обумовлено це природно-географічними особливостями, адже означена територія має й обширні рівнини, що дозволяють використовувати енергію вітру, і значну кількість річок із силою течії, достатньою для урухомлення млинового колеса. Зрідка, а особливо це стосується незаможних сімей, користувались і жорнами. Однак під час Другої світової війни, коли окупаційна німецька влада масово закривала млини, до прадавнього способу розмелу за допомогою жорен довелося повернутися переважній більшості населення Рівненського Полісся.

Повсюдно на обстеженій території, як уже зазначалося раніше, абсолютно домінуючим була "сходна" (заквашена) випічка. Для розчиняння тіста використовували діжки – так звані "пікні діжі", "дєжі", "дєжки" чи "ночовки" [23, с. 392]. Виготовляли ці ємності переважно із деревини листяних порід дерев, особливо часто вживаючи дуб та липу, рідше березу, ясен. Цікаво, що подекуди як сировину для хлібопекарського посуду використовували й соснові клепки [17; 27, с. 100]. Однак у переважній більшості випадків цього уникали, говорячи: "Із хвоїни не робили, бо смердить" [15]. Діжки,

що слугували для заквашування і замісу, намагались утримувати в чистоті. Для цього їх, після кожного використання, ретельно вишкрябували ножем. Миття ж водою здебільшого проводили рідко. Вважалось, що дерев`яні стінки вберуть зайву вологу, і тісто в такій ємності перекисатиме, дістаючи неприємний запах та смак. Це народне знання не позбавлене раціонального підґрунтя, адже волога деревина клепок стає чудовим місцем для розвитку та розмноження гнильних мікроорганізмів. Слід зауважити, що подекуди трапляються й згадки про часте миття діжок [15], іноді навіть після кожного використання [16]. Обов'язково ж в усіх селах Рівненщини мили цей хлібопекарський посуд у Чистий четвер (останній четвер Великого посту). У цей же день відбувались і цікаві самобутні обрядодії із участю хлібної діжі [22, с. 53-54].

Залишки тіста, що були вишкрябані із діжі, так звані "пошкрібки", "вишкрібки", залишали на розквас для нового замісу. Інколи для заквашування нового замісу від уже готового хлібного тіста відділяли невелику частину, яку називали "запарка", "крищини", "заквас-ка", "квас", "розчина". Відділені грудочки тіста переважно викачували в борошні і давали їм підсохнути, хоча іноді навпаки – заливали водою [17]. Подекуди в якості "квасу" використовували змивки з рештками тіста із стінок хлібної діжки. Замішувати тісто могли й на "опарі" – рідко замішаному на окропі житньому борошні, що скисало протягом дня. Подекуди "опару" вимішували із "пошкрібками", перетирали із житнім борошном, після цього заливали двома літрами теплої води і залишали на 6 годин, щоб перебродило. Інколи, з метою кращого скисання тіста, до нього додавали хміль. Для того, щоб сировина краще перебродила, розчиняли тісто на ніч, а зранку на "сходному" замішували [27, с. 101]. Тісто в діжці слід було перехрестити і поставити в тепле місце, щоб підійшло. Коли хлібини були сформовані, їх клали сходити на подушку або перину, попередньо застеливши її чистим шматком полотна.

Випікали хліб у печі на черені, його тут називають "черін", "чєрун", "черен", "чер`єн", який попередньо встеляли дубовим, капустяним, осокоровим, кленовим листям, рідше листям лопуха, хрону, подекуди навіть аїру, або ж притрушували борошном. Поширеною була заготівля листя цих рослин на зиму. За один раз випікали стільки буханців, щоб вистачило на тиждень. У випадку ж коли сім'я була великою чи піч мала замалий об'єм, випікання могли проводили частіше. Інколи в будні, коли не було часу чи закінчувався хліб, пекли "паланички" (перепічки) із заквашеного тіста. Слід зауважити, що практично у всіх обстежених селах ніколи не проводили випікання в п`ятницю. Пов`язано це із поширеним у слов`ян ще дохристиянським культом цього дня [5, с. 491- 492; 29, с. 325]. Зрештою, й сама піч була культовим об'єктом для українців. Вона була своєрідним домашнім вівтарем і святилищем, можна сказати, що в Україні існував справжній культ печі. Такий стан пояснюється тим, що в ній варили їжу, пекли хліб, сушили збіжжя, на ній спали, лікували застуди тощо. Піч була символом рідного вогнища, неперервності роду. Цю глибоку повагу й шану до домашнього вогнища зберегли українці ще з доісторичних часів [5, с. 456-457].

Спечений хліб після того, як його дістали із печі, спочатку обмітали пучком пір'я або навіть крилом (переважно гусячим), для того, щоб позбутись залишків попелу, а потім ще й обтирали мокрою "тряпочкою" (ганчіркою). Таке обтирання дещо розм`якшувало скоринку та робило її блискучішою, красивішою. Подекуди після цього хліб ще й змащували молоком, сметаною, салом. Готові буханці клали на мисник або ховали у скрині, ящики, щоб утруднити доступ домашнім тваринам чи шкідникам [15].

Дрібної випічки в обстеженому регіоні було небагато, лише у свята на столах поліщуків з`являлися булочки, коржики, "гречаники" (печиво, схоже на рогалики), "пряні-кіи" (пряники), пиріжки з "пасолєю" (квасолею), бобом, горохом, капустою, червоним буряком, маком, сиром, яблуками, грушами, сушенею або "ягодьми" (ягодами).

Щодо обрядової випічки календарного циклу, то на Новий рік особливих хлібних виробів не пекли. Однак звичайний хліб подекуди використовували в доволі поширеному на теренах України обряді "годування Морозу", який спрямований був на забезпечення захисту посівів та городини від вимерзання. Під час цього дійства господар виходив із хати, маючи при собі кутю і (або) хліб, та звертався до морозу, як до живої істоти, закликаючи його завітати на святкове частування [22, с. 24-25]. Слід зазначити, що "годуван-



Хлібна лопата та коцюба, с. Ромейки Володимирецького р-ну Рівненської обл. Фото С.Ципишева, 2009 р.

ня Морозу" могло відбуватись і на Різдво, і на Водохреща. У деяких селах Рівненського Полісся також на Новий рік використовували буханець або, принаймні, окраєць хлібини у ще одній обрядодії, під час якої місцеві мешканці ходили в сад до неродючих дерев із перевеслом та хлібом і за допомогою невибагливих примовок та магічних маніпуляцій намагалися забезпечити покращення врожайності [22, с. 29].

Що стосується "Коляд" (Різдва), то з нагоди цього свята подекуди пекли довгі, до 30-ти сантиметрів, пироги із пшеничного борошна [27, с. 102]. Ще рідше зустрічалася випічка із звичайного хлібного тіста, яке називали "колядник". Призначався він для дітей, які ходили в ці зимові свята від хати до хати із колядами [12; 13]. Місцями пекли ще й житні паляниці, котрі не різали ножем, а ламали руками. Однак частіше якихось спеціальних різдвяних хлібних виробів не було, пекли звичайні "бухони", "бохони" (хлібини) [3, с. 289; 27, с. 102]. Доволі часто хліб разом із кутею ставлять на покуті, іноді навіть прикривають ним горщик із цією основною стравою святвечірньої трапези [3, с. 292; 22, с. 17-18]. Цікаво, що деінде після святвечірньої трапези на столі залишали, як і повсюдно в Україні, кутю, а також першу із спечених напередодні, хлібин [14]. Явище це є, поза сумнівом, одним із реліктів культу вшанування предків [20, с. 178-179]. Цікаво, що зранку цією ж їжею обов'язково частували домашніх тварин [11]. Подекуди у перший день Різдва господар ішов у хлів із пиріжком-"свядобником", там розламував його і звертався до худоби: "Ми до вас із хлібом, а ви до нас із ласкою" [22, с. 22]. Також у перший різдвяний день узвичаєно було відвідування дітьми баби-повитухи, яка допомогла їм з'явитись на світ. Під час цього візиту вони приносили бабі гостинці, якими найчастіше слугували пироги, хліб, калачі [22, с. 22].

Останнє свято із різдвяного циклу – Водохреща – також не обходилося без хліба в обрядах, пов'язаних із ним. Зокрема, під час поширеного звичаю малювання оберегової символіки хазяїн у селах, ближчих до українсько-білоруського пограниччя, крім крейди, якою власне й наносились апотропейні знаки, обов'язково брав із собою ще й буханку хліба [22, с. 35].

Зустрічається в даній місцевості й випікання спеціального печива "на сорок святих" (день сорока святих Мучеників, 22-го березня). Називали цю випічку "жайворонки" і, відповідно до назви свята, виробляли їх 40 штук. Рідше зустрічається інша назва цього ж печива – "сороки". За формою це могли бути округлі, до десяти сантиметрів у діаметрі, еліптичні або орнітоморфні вироби, прикрашені невеликими дірочками чи чорницею. Призначалося це печиво переважно для дітей, які обмінювалися ним між собою, влаштовували забави, співали веснянки [2, с. 524-525]. Походження цієї випічки можна пов`язати із давніми, ще дохристиянськими, обрядами закликання весни [1, с. 75; 2, с. 521; 23, с. 387; 26, с. 104]. Однак можна припустити ще й зв'язок цього печива із обрядами вшанування предків, оскільки у традиційних уявлення українців, птах вважався істотою надприродною завдяки можливості мандрувати до Вирію – язичницького аналогу християнського раю. Часто ж ці створіння взагалі вважались іпостассю душ померлих людей [2, с. 526 ; 5, с. 489].

У перший понеділок Великого посту на Рівненському Поліссі подекуди випікали цікаве печиво, яке називали "дужики". По суті, вони були фактично звичайною невеликою дріжджовою випічкою округлої, а інколи чотирикутної форми, часто прикрашені чорницею, маком. "Дужики" використовували в самобутньому дійстві, під час якого діти та юнаки боролись один із одним, а потім їли їх, "шоб був дужим (здоровим)" [6; 7; 10; 17]. Деінде це печиво випікали для всіх членів родини. Зрідка семантика його зводилася до убезпечення від зустрічей із "гадиною" (плазунами) [22, с. 48]

Цікавим обрядовим печивом, що випікалось у "середопустну" середу, або інакше "Хрестіи" (четверта середа, фактично – середина Великого посту) [23; с. 387], були "хрестіики", "хріистіияніики", "хрестяніикіи", "хрещі", "пиріжки з хрестіком", або ж за народною назвою свята його також називали "хрестіи". Був це хлібний виріб у формі хреста, що складався із двох перехрещених довгастих пиріжків, за начинку в яких найчастіше слугувала "пасоля" (квасоля). Зрідка зверху їх ще й прикрашали аграрною символікою [22, с. 50]. Власний польовий матеріал, отриманий на території Рівненського Полісся, свідчить, що це була заквашена випічка, однак згідно із літературними джерелами, вона було прісною [22, с. 49]. Із цим печивом ішли в поле розпочинати весняно-польові роботи чи "запашувати" (виганяти перший раз на пашу) худобу. Існувала навіть приказка: "Печи хрестіи, і в поле скачи" [27, с. 102]. У переважній більшості випадків це печиво привозили додому з поля й ділили при трапезі між усіма членами родини. Однак подекуди його господар залишав на дереві поблизу власного земельного наділу – "для птахів" [27, с. 102]. Дія ця є ритуальним відчуженням обрядової їжі на користь надприродних сил. Подекуди діти мокали "христяники" у попіл і їли – вірили, що тоді пощастить знайти дику качку на гнізді [19].

На свято Благовіщення доволі поширеним у даному регіоні було випікання обрядового печива, яке називали "бузькові лапки". Формою своєю воно нагадувало лапу чи фігуру птаха [22, с. 42], а подекуди ординарний виріб округлої форми, без декору та начинки [18]. Умовною межею поширення цієї випічки є лівобережжя Горині [22, с. 42]. Поза Сумнівом, що печиво це мало давнє, ще дохристиянське походження і було, як і згадані раніше "жайворонки" та "сороки", атрибутом обрядів закликання-зустрічання весни, вісниками якої є "бузьки" (лелеки). Споживали його переважно діти, при цьому влаштовуючи забави із визиранням та зустрічанням "бузьків". Коли ж птаха було помічено, слід було звернутись до нього зі словами: "Бузько, бузько, на, твоя лапка!", – чи з іншою подібною примовкою. Згідно із народними уявленнями, це мало забезпечити здоров'я родині та врожай на полях [2, с. 524-525; 22, с. 41-43].

Традиційним великоднім печивом, як і всюди в Україні, була паска. Цікаво, що паски зустрічалися двох видів: "білі" (пшеничні) і "чорні" (житні); "чорна" споживалась із м`ясом [27, с. 102]. Зовні цей виріб був округлої форми і майже не відрізнявся від щоденного хліба, хіба що своєю висотою. Був він близько 25–30 сантиметрів у діаметрі, без особливого декору, хоча іноді й робили фігури із тіста – переважно хрести, зубчики, зірочки, півники, спіралі-"калачики", плетінки. Крім того паску для краси зверху могли поколоти виделкою, присипати маком, змастити водою, сметаною, а найчастіше – яйцем. Місцями, принісши додому вже освячену паску, селяни тричі обходили із нею обійстя; ця дія, на думку автохтонів, мала захистити від усього нечистого, насамперед плазунів. Як і на Різдво, відбувалося відвідування тварин у хлівах, тільки в цьому випадку робилося це вже із паскою [22, с. 59]. Це печиво було обов`язковою частиною "волочильного" – обрядового великоднього частування, яке приносили селяни одне одному, а похресники обов'язково своїм хресним батькам [5, с. 71; 22, с. 59; 27, с. 103]. У голодні роки, а подекуди в незаможних сім'ях постійно, пасок не пекли зовсім [14; 27, с. 103].

На Провідну неділю (першу після Великодня), ідучи на цвинтар або, як тут говорять, "могилки", "кладбище" вшанувати померлих родичів, обов`язково брали із собою хліб та коливо, яке теж традиційно готувалось із хліба [20, с. 176-177]. На кладовищі хлібину чи окраєць клали під хрест, після чого молились і тут же влаштовували поминальну трапезу. Коли ж ішли додому, то по дрібці всіх страв залишали на могилі. Обов`язково давали хліб і на парастас до церкви. Місцями на поминальні відправи випікали книші, розмі-

ром близько 30 сантиметрів, із маковою чи сирною начинкою [27, с. 103]. Залежно від місцевості, Проводи могли відзначати не в неділю, а в понеділок чи вівторок [22, с. 60].

Не обходилося без хлібних виробів і в Юріїв день (6 травня). Вірили, що цей день є особливим – природа сповнюється весняною силою та родючістю. Тому подекуди влаштовували цілі обрядодійства та ворожіння, одним із атрибутів яких був спеціально спечений пиріжок. Його клали на землю посеред лану зі збіжжям і дивилися, чи воно буде вищим від виробу. Якщо так – хороша прикмета, можна цьогоріч очікувати на добрий врожай, і навпаки [5, с. 656-657; 22, с. 62].

Було поширеним на Рівненському Поліссі й широкорозповсюджене колись в Україні випікання обрядового печива на Андрія (13 грудня), тут воно теж називалося "калита", побутувала ще й назва "корж". Це був плескатий виріб, для приготування якого використовували якісне пшеничне борошно. До тіста часто підмішували чорниці, коноплі, вишні. Зверху подекуди його ще й прикрашали родзинками, калиною, змащували медом. Забава із кусанням калити була практично такою ж, як і в інших регіонах України, де вона побутувала. Цікаво, що це печиво намагалися запекти якомога сильніше – "на сухар", щоб вкусити його було якомога важче [22, с. 101-102].

Звичайно, не слід оминати увагою і випічку, що використовувалася в побутовій обрядовості. Зокрема, весілля на Поліссі не обходилося без традиційного короваю. Пекли його із пшеничного борошна, зверху "врадівали" (прикрашали) "калачиками", квітками та "шишками". Останні робили із прісного тіста, наліпленого на гілочки із ліщини, берези, вишні, горіха, сливи, зрідка верби, що роздвоювались або розтроювалися на кінці; барвінком; омелою; пучками вівса; ялівцем; "йолкою" або ж "хвойовими гілками" (ялиновими гілочками); пізніше почали виготовляти квіти із кольорового паперу. Однак найпоширенішими прикрасами були все ж "шишки", кількість яких, залежно від території, могла бути чітко регламентованою. До прикладу, їх могло бути дев'ять штук, "бо дев'ять свашок, а десята – молода" [8]. Деінде зустрічалися "шишки", зроблені із гілок сосни, які могли мати навіть сім бічних відгалужень-сучків. Така прикраса могла мати доволі значні розміри [18]. Подекуди коровай пік лише молодий [27, с. 103]. У підошву цього виробу, яка традиційно діставалась музикам, запікали монети. Поширеним було вірування, що коли коровай надто виростав у печі і його було годі дістати, то краще розібрати устя печі, аніж ушкодити цей виріб. Пов'язано це із тим, що стан цього обрядового печива, згідно з народними уявленнями, провіщав майбутню спільну долю молодят. Ділити коровай мали "дружки" молодого, а найчастіше – старший "дружо́к". Часто йому при цьому одну із "шишок" запихали за комір. Взагалі ж варіантів поділу короваю існувало доволі багато, часто вони відрізнялись навіть у двох сусідніх селах.

Хліб, разом із грішми та крижмом, був і обов'язковою частиною подарунку, що його несли хрещені батьки дитині на хрестини.

Як уже зазначалося вище, не обходилися без хлібних виробів і акти, що стосуються до поминальної обрядовості. Зокрема, окраєць хліба, до якого згодом додали ще й чарку горілки для небіжчика, ставили на стіл під час поминальних трапез [20, с. 176]. Такі ж символічні частування померлому ставили поліщуки на вікно, там стояли вони до сороковин із дня смерті. Виставляли їх на всю ніч і на наступні річниці. Хліб часто входив, як уже зазначалося раніше, і до складу коліва – традиційної страви поховальної обрядовості українців. Згідно із узвичаєним рецептом, готували коливо, кришачи хліб у розведений водою мед [20, с. 176-177]. Заслуговує на вагу той факт, що існував звичай у першу суботу Великого посту відправляти над цією поминальною стравою велику панахиду [22, с. 48]. Готували коливо і на "дєди" – поминальні дні, що сповнені глибокої пошани до померлих предків. Відзначали їх кілька разів протягом календарного року.

Початок жнив – зажинки, що припадали на дати, близькі до дня Петра і Павла (12 липня), теж відбувались із застосуванням хлібних виробів. Зокрема, виходячи в поле розпочинати роботу, женці несли із собою хліб, сіль та свічку, що були загорнуті в рушник. Обов'язковим у цей день у селах Рівненського Полісся було випікання хліба із зерна нового врожаю. Подекуди перший шматок слід було віддати котові, бо, згідно із народними віруваннями, це він випросив хліб у Бога [22, с. 88 – 90].

Уживали хліб і при в`язанні "бороди", чи "кози" – ритуального дожинкового снопа [21,



Піч у хаті др. пол. XIX ст., с. В. Цепцевичі (хутір Заречиця) Володимирецького р-ну Рівненської обл. Фото С.Ципишева, 2009 р.

с. 233], що був за своєю суттю надзвичайно важливим атрибутом культу вшанування предків у споконвіку рільницькій культурі Полісся. У даній місцевості "борода" являла собою зв`язану жменю стеблин злакової культури (жита, пшениці, ячменю тощо), інколи із зрізаними колосками, що залишалась після жнив на полі. І переважній більшості обстежених сіл шматок хліба разом із сіллю, рідше ще й з салом, клали на землю всередині цього снопа. Подекуди цей окраєць мав бути обов'язково освяченим у церкві. Часто під цей шматок хліба підсипали зерно, підстеляли траву чи підкладали камінець, бо не годилося класти "святий хліб" просто на землю.

Використовували хліб і в обрядах, пов'язаних із народним будівництвом. Зокрема, шматок чи половину буханця залишали ночувати просто неба, на місці, де планували зводити якусь споруду. Якщо хліб залишався неушкодженим до ранку – можна будувати, якщо ж ні – слід обрати іншу ділянку [15]. Цікаво, що й при закладенні підвалин, "коли вугла зав'язують", на кожен кут зрубу поліщуки клали хлібину й там же снідали. У цьому випадку, вочевидь, маємо справу із якимось благословляючим чи апотропейним дійством. Крім того, хліб, звичайно ж, був обов'язковою складовою святкових трапез, що їх організовували при "входчинах" – вселенні в нове житло. Зокрема, доволі часто його залишали на столі після святкової учти на цілу ніч. У даному випадку це було ритуальне годування душ померлих предків, що разом із сім'єю мали перейти в нове помешкання та охороняти його [24, с. 480-481].

Взагалі хліб на Поліссі, як і загалом в Україні, був сакральною їжею. Його не можна було класти "на голову" (підошвою догори), брати забрудненими нечистотами руками, класти на бруд. Якщо ж хліб упав, то його слід було негайно підняти і поцілувати, фактично попросити пробачення. Інколи при цьому ще й примовляли: "Прости, Господи". За-

пліснявілий хліб ніколи не викидали, а віддавали худобі. Цікаво, що коли цвіль вражала проскурку, то її подекуди спалювали і прикопували або пускали на "біжучу воду" (річку, потічок) [10]. В останньому випадку слід відмітити схожість здійснюваних дій із ще дохристиянським поховальним обрядом. Адже маємо тут і трупоспалення із наступним похованням решток, а найцікавіше – пускання праху за водою. Можна припустити тут надзвичайно цікаве накладення поганських обрядів на християнську віру в те, що проскура (просфора) – уособлення тіла Ісуса Христа. Іще одним можливим трактуванням може бути й ритуальне годування мертвих, шляхом спалення обрядової випічки. Та, зрештою, й вода, на яку пускали решткі, згідно із народними уявленнями, виступала своєрідним мостом-переправою між світом живих і потойбіччям [25, с. 386]. Вартий уваги і той факт, що доволі часто заборонялось нюхати хліб [18; 27, с. 104]. Подекуди це навіть вважали гріхом [13]. Пов`язано це було, мабуть, із тим, що, за народними повір`ями, "духом" (парою, запахом) харчуються небіжчики або "щоб з парою душа відлетіла" [1, с. 65; 20 с. 176; 23, с. 386; 24, с. 481]. Деінде його заборонялося нюхати лише в тому випадку, коли при застіллі занюхували горілку. Однак тут ідеться швидше про просту повагу до хліба.

Що ж стосується вірувань та прикмет, пов`язаних із хлібними виробами та пекарським приладдям, то можна відшукати їх ще доволі багато. Однак значний пласт цих знань було знищено у роки радянської влади. До прикладу, втрачено назву хлібин, що зрослись в процесі випікання. Такий виріб, що зветься в Україні "двійнята" або ж "близнята", батьки розламували над головою дитини, "як довго не говорить", "щоб добре говорила", "як дитя слабе", "щоб велика росла" або "щоб бігало скорей" [18; 27, с. 104]. Подекуди на голову попередньо ще й клали рушник [15]. Хліб, забутий у печі (так званий "забудько", "забудькуватий хліб"), місцями відомий і на Поліссі, однак збереглися лише уривчасті спогади про те, що його наділяли якимись надприродними властивостями і заборонялось їсти людям, лише худобі. У поодиноких випадках такий хліб навпаки рекомендували вживати, "щоб не забувати" [15]. Взагалі забути хліб у печі вважалося поганою прикметою: "Кажуть, що господиня буде два рази вмирати" [27, с. 104]. Поганою прикметою вважалося тріскання хліба, а надто обрядового, зокрема паски, при випіканні. Це могло віщувати негаразди, хвороби і навіть смерть когось із домашніх.

Особливих пересторог щодо різання чи ламання хліба руками не було, користувалися лише міркуваннями зручності та доцільності. Тому "паланички" чи ще теплий хліб ламали, в усіх інших випадках користувалися ножем. Однак подекуди можна зустріти вірування, що забороняють або, навпаки, рекомендують розламування хліба. "Хліеб не можна ламатіи рукаміи, бо буде кришу рвать" [27, с. 101-102], – і протилежна за змістом рекомендація: "Говорять, шо треба ламати, бо й Ісус ламав" [14]. Іноді вважали за доцільне ламати хліб на великі церковні свята, "бо шановалі празнік" [18], а також, коли в хаті був покійник [12]. Повсюдно вважали, що різати хліб слід лише в напрямку "за сонечком". Подекуди перед порізкою хліб ще й хрестили "з голови" (зверху) [18]. Вважалося недопустимим заминати буханець при порізці, недорізати його чи надрізати маленькими шматочками: "Хліб каже – ріж мене, а но не порізвай" [27, с. 102]. Щодо начиння для хлібопечення, то найчастіше фіксується вірування, згідно з яким хлібна лопата, викинута на вулицю в час негоди, здатна зупинити грозу або град [9; 19]

Взагалі ж перелічити всі аспекти життєдіяльності людини, де використовуються хлібні вироби, надзвичайно важко. Адже у споконвіку рільницькій культурі українців вони займають особливо важливе місце, що продиктоване їх винятковим значенням у побутовій, і, як наслідок, обрядовій сферах. Різноманітність форм та видів хліба, феноменальна кількість ритуалів із його застосуванням створює практично невичерпне джерело для пошукової роботи як фахівців-етнографів, так і ентузіастів, шанувальників народної культури.

Джерела

1. Артюх Л.Ф. Народне харчування українців та росіян північно-східних районів України / Лідія Федорівна Артюх. – К.: Наук. думка, 1982. – 112 с.
2. Герус Л. Типи, форми, функції обрядового печива до дня сорока св. Мучеників, Благовіщення на Поліссі (у контексті слов'янської традиції) / Людмила Герус // Народознавчі зошити: Двомісячник. – 2006. – Зошит 3-4 (69 – 70). – С. 521 – 528.
3. Герус Л. Типи, форма, функції різдвяно-новорічного хліба українців / Людмила Герус // Народознавчі зошити: Двомісячник. – 2007. – Зошит 3-4 (75 – 76). – С. 287 – 296.
4. Гонтар Т. О. Народне харчування українців Карпат / Таїсія Олександрівна Гонтар. – К.: Наук. думка, 1979. – 138 с.
5. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури: словник – довідник / Віталій Вікторович Жайворонок. – К.: Довіра, 2006. – 703 с.
6. Зап. автором у с. Більська Воля Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Устимчик Ярини Василівни, 1921 р. н.
7. Зап. автором у с. Березино Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Мосійчук Поліни Филимонівни, 1937 р. н.
8. Зап. автором у с. Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Шевчук Марії Савівни, 1925 р. н.
9. Зап. автором у с. Велихів Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Бірук Галини Борисівни, 1958 р. н.
10. Зап. автором у с. Воронки Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Кайдан Єфросинії Микитівни, 1926 р. н.
11. Зап. автором у с. Городець Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Кутецької Уляни Демидівни, 1929 р. н.
12. Зап. автором у с. Зелене Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Русин Марії Михайлівни, 1936 р. н.
13. Зап. автором у с. Малі Телковичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Шевчик Ганни Прокопівни, 1936 р. н.
14. Зап. автором у с. Озеро Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Мороченець Олімпіади Зиновіївни, 1940 р. н.
15. Зап. автором у с. Озерці Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Фесюк Любові Миколаївни, 1937 р. н.
16. Зап. автором у с. Осова Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Ляшка Лаврентія Івановича, 1924 р. н.
17. Зап. автором у с. Полиці Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Городника Анатолія Васильовича, 1935 р. н.
18. Зап. автором у с. Ромейки Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Тарасюк Оксенії Сергіївни, 1931 р. н.
19. Зап. автором у с. Сварині Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Вітюха Миколая Григоровича, 1934 р. н.
20. Кутельмах К. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків / Корнелій Кутельмах // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1997. – Вип. 1. Київське Полісся. 1994. – С. 172 – 203.
21. Кутельмах К. "Спасова борода": Магія чи реальність? / Корнелій Кутельмах // Древляни : Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 233 – 250.
22. Пархоменко Т. Календарні Звичаї та обряди Рівенщини: Матеріали польових досліджень / Пархоменко Тетяна Петрівна. – Рівне: видавець Олег Зень, 2008. – 200 с., кольор. іл., ноти.
23. Полесье. Материальная культура / [В. К. Бондарчик, И. Н. Браим, Н. И. Бураковская и др.]. – К.: Наук. Думка, 1988. – 448 с.
24. Сілецький Р. Поминальні мотиви в будівельній обрядовості українців / Роман Сілецький // Народознавчі зошити : Двомісячник. – 2001. – Зошит 3 (39). – С. 479 – 482.
25. Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 томах. – Том 1. (А – Г) / [Под. ред. Н.И.Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – 576 с.
26. Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник. – 2-е вид. / [А. П. Пономарьов, Л. Ф. Артюх, Т. В. Косміна та ін.]. – К.: Либідь, 1994. – 256 с.
27. Ципишев С. Традиційні хлібні вироби Рівненського Полісся початку XX століття. (За польовими матеріалами із Дубровицького та Сарненського районів Рівненської області) / Сергій Ципишев // Поліссєзнавство у фольклорно-етнографічних і літературно-мистецьких дослідженнях: Наукове видання. – Рівне, 2009. – С. 99 – 107.
28. Швед Б. Г. Поліщуки. Повість / Борис Григорович Швед. – Рівне.: Волинські обереги, 2007. – 256 с.
29. Uliasz K. Zachowania zwyczajowo-obrzędowe związane z wypiekiem chleba na pograniczu Pogórza i Łemkowszczyzny / Kinga Uliasz // Materiały: Muzeum budownictwa ludowego w Sanoku. – Nr 37. – Sanok: Hedom, 2008. – С. 321 – 346.

N.B. Світлини та матеріали, що стосуються традиційного землеробства, зібрано автором у рамках комплексних історико-етнографічних експедицій до потерпілих внаслідок аварії на ЧАЕС районів Рівненської області, організованих Державним науковим центром захисту культурної спадщини від техногенних катастроф.

Тетяна Пархоменко

Календарні звичаї та обряди

Обрядовий фольклор та етнографія особливої актуальності набувають на зламі епох, у період переоцінки етичних цінностей як окремого індивідууму, так і всієї нації. Саме з утвердженням незалежності України, відродженням національної самосвідомості, культури та мови підвищується роль духовної спадкоємності традиційних звичаїв та обрядів. Ще в 1990 р., згідно з рішенням Верховної Ради УРСР, офіційними святами держави були проголошені Різдво, Великдень, Трійця.

Органічною складовою традиційно-побутової культури українців залишається народний календар. Створюваний упродовж століть, він увібрав у себе особливості повсякденного побуту, народні уявлення, знання, звичаї та обряди, що були тісно пов'язані з життєвим укладом його творців. Календар дає змогу відчути перевірений віками сезонний ритм Всесвіту в житті громади, зрозуміти міфологічні уявлення нашого народу, віднайти в ньому доцільність маркування основних віх переважно сільськогосподарських робіт.

Зауважимо, що насильницьке впровадження атеїстичного світогляду на селі за радянської влади не сприяло повному збереженню різдвяних чи великодніх, троїцьких урочистостей з притаманним для них комплексом обрядових дій. Адже сама ідея свята – народження Христа, Його воскресіння, вшанування культу рослинності – були неприйнятні новій ідеології так само, як і дохристиянські символи – різдвяний сніп-Дідух чи великодня крашанка-писанка, троїцьке клечання. Разом з руйнуванням церков, поширенням заборони на проведення церковних служб поступово втрачався важливий пласт духовної культури. Значних втрат зазнали не лише християнські, а й ще давніші язичницькі вірування, звичаї, обряди. Заборона колядувати чи святити паску стала найбільш типовою ознакою життя не одного покоління українців. Старші люди пошепки розповідали дітям про казкову "гру сонця" та магічну силу чарівної квітки папороті напередодні Купала. Водночас традиційне театралізоване дійство з купальським деревцем, багаттям, зазнало трансформації (зокрема, нерідко місцевими аматорами додавалися нетипові для регіону обряди). Зважаючи на потреби нових економічних умов, окремі народні свята, такі як Новий рік, Обжинки, були адаптовані відповідно до радянських суспільних потреб (стали вторинною формою фольклору). Змішування давніх звичаїв з новими, формування нових обрядів і часто їх домінування над попередніми – це ті риси, що були притаманні святковому календарю буремного XX століття.

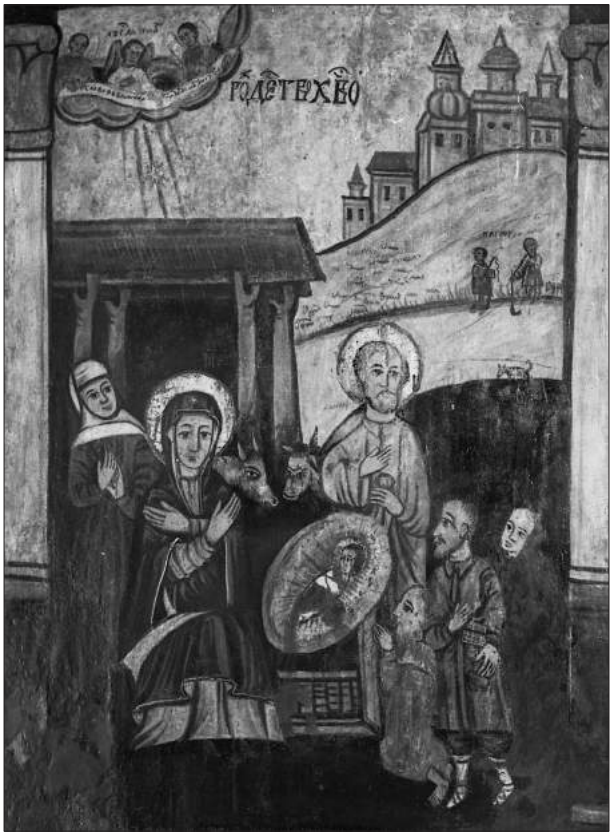
Сьогодні актуальним залишається питання наукової реконструкції найкращих вітчизняних календарних звичаїв та обрядів, які б визначали етичні норми поведінки наших сучасників, естетичні засади оформлення святкових дійств, інтегрували б українців у єдину спільноту. Головна ж цінність традиційних народних свят, на нашу думку, – полягає в тому, що вони є своєрідною інтерпретацією релігійних уявлень про Всесвіт та місце людини в ньому.

РІЗДВО

Серед зимового циклу народної календарної обрядовості впродовж століть найважливішими залишаються дванадцятиденні Коляди – різдвяні свята, тісно пов'язані з солярною символікою та культом предків з одного боку, і з християнським віровченням – з другого.

Різдво Христове – народження Ісуса Христа, одне з найбільших зимових свят, яке православні відзначають 7 січня, а католики – 25 грудня.

Для різдвяно-новорічної обрядовості характерне особливе ставлення до світла, до вогню, що пояснюється не лише їхньою апотропейною силою, але й семантикою цілісності, повноти, статків; роллю в магічних діях, спрямованих на забезпечення майбутнього врожаю, отримання приплоду. Досить поширеним є повір'я, за яким на Святий ве-



Ікона «Різдво Христове».
Кін. XVII ст., РОКМ.

чір (6 січня), на Різдво (7 січня), як і на Багатий вечір (13 січня), Новий рік (14 січня), уся родина і вся худоба мають бути вдома, біля родинного вогнища. Якщо ж когось не буде, тому рік судилося блукати по світу. На відміну від святкування літнього сонцестояння (Івана Купала), яке відзначалося на відкритій місцевості за участю мешканців усього села, зустріч зимового сонцестояння відбувалась у родинному колі, в замкненому просторі.

СВЯТИЙ ВЕЧІР (ПЕРША КОЛЯДА, ПЕРША КУТЯ, БІДНА КУТЯ, ВІЛІЯ) – вечір напередодні Різдва, який припадає на 6 січня або 24 грудня за старим стилем. На поч. XX ст. перші святкові ритуали розпочинались ще вдосвіта. Насамперед господиня мала розпалити "дике", "живе" полум'я, викресавши вогонь з кременя. Під назвою "богач" хатній вогонь відомий на Рівненському й Білоруському Поліссі, тож не випадково піч (хатнє вогнище) вважається символом багатства родини (згадаймо етимологію слова багаття).

У численних віруваннях українців хатнє вогнище втілює в собі цілісність роду, його благополуччя, долю, а тому й оберігали його з особливою турботою, пересторогами. За матеріалами О. Топоркова, ще в рукописах XVI ст. осуду зазнавали ті християни, які після заходу сонця позичали вогонь чи гаряче вугілля [55, с. 68]. Аналогічну заборону позичати вогонь у великі свята наприкінці XX ст. фіксуємо й на території Рівненського Полісся [190]. Як зазначає К. Мошинський, селяни не позичали вогню з хати, щоб не спричинити хворобу худобі й неврожай у полі [44].

Особлива увага до ритуалу запалення "живого" вогню в цей день пов'язана з народним уявленням про Різдво світу – народження Коляди. До першої половини XX ст. на території Рівненської області, починаючи з 12 грудня за ст.ст., господар щодня відкладав по поліну таким чином, щоб до Різдва їх назбиралось 12. Цими дровами господиня й розпалювала піч 24 грудня. Існують два способи добування сакрального вогню: у давнину – тертям деревини об деревину, ближче до нашого часу – викрешування кресалом. "Було то губу оту з берези варат да сушат. Одненьке таке кресало з заліза зроблят, а одне – крамень. І кладуть ту губу і крешуть. З її [губи. – Т.П.] розпалювали вогонь у печі. Це ще за Польщі" [190]. Старожили сіл Старі Коні – Зарічненського, Сварицевичі, Крупове – Дубровицького, Познань – Рокитнівського р-нів переконані, "що саме такий ["живий" – Т.П.] вогонь чистий, бо ніхто не осквернив його ні словом, ні духом" [66, 98-99]. Розпалення в хатньому вогнищі нового вогню мало допомогти Сонцю якнайшвидше набути життєдайної сили, адже Коляда – це дохристиянське свято народження Сонця, що знаменує собою поворіт зими на літо. Не випадково від Різдва розпочинається святковий календар у багатьох народів світу.

Різдво (7 січня), Новий рік (14 січня), Водохреща (19 січня) неможливо уявити без Бідної, Багатої й Голодної куті, так називались вечори напередодні трьох великих зимових свят. Кутя з ситою – це неодмінні ритуальні страви Святого вечера перед Різдвом, Щедрого вечора напередодні Нового року та "Терпуна" перед Водохрещами.

Спосіб приготування куті (страви, відомої з часів неоліту) у різних регіонах України однаковий, змінюватися могли лише її компоненти. За відомостями Л. Артюх, у західній та північній частині країни кутю варили "ячну", що підтверджується й нашими запи-

сами, хоча є згадки і про пшоно, рідше – пшеницю [2, с. 105]. Локальним вважаємо різдвяний звичай додавати до ячмінної куті жменю квасолі в с. Клесів Сарненського р-ну або бобу в с. Борове Зарічненського р-ну [195], [110]. Таким же рідкісним є звичай мешканців с. Балашівка Березнівського р-ну, де на "Щадруху" (вечір напередодні Нового року) кутю робили із зерен усіх вирощених культур: "А кутя, то з ячменю, проса, пшениці, як є, говес, – ну, усякой пашні по єдненьком зернятку; гроші кидають, о, – і цьо називаєца Багата кутя" [87]. Відібрані зерна потрібно було очистити від луски, промити та довго варити в череп'яному горщику. Згідно із записами М. Пйотровського, на Овруцькому Поліссі кутю варили протягом усього дня – з ранку до вечора, адже, за народними уявленнями, добре "набубніла" кутя мала продукувати плідність колосся наступного врожаю [14, с. 294].

Під час приготування кутю не солили й не солодили, не додавали й жиру. Коли кутя була готова, її накладали в полумисок, у якому несли на покуть. А в цей час господиня брала іншу миску та розтирала в ній медові стільники, заливаючи їх холодною або теплою водою ("окропом"). Мак розтирали на молоко, розводили ситою й поливали кутю, посипаючи зверху волоськими горіхами. Коли ж не було ні меду, ні цукру, для підсолодження куті використовували узвар [2, с. 105]. Згідно з записами, зробленими нами в с. Білка Березнівського р-ну, з метою забезпечення багатства в різдвяну кутю кидали копійки [96]. У сс. Борове, Кисоричі Рокитнівського р-ну та Весняне, Щекичин, Невірків Корецького р-ну копійки в кутю кидали тільки перед Новим роком; ця каша була вже з молоком, тоді як кутя перед Різдвом - із медом [117], [189], [125], [322], [237]. Кутя з медом як обов'язкова страва на Коляди, на Багату кутю, на "Терплячку" (перед Водохрещами) ставилась у с. Нетреба Рокитнівського р-ну [244] та в сс. Балашівка, Яцьковичі Березнівського р-ну [87], [328].

За записами М. Пйотровського, у 50-х рр. XIX ст. напередодні Різдва дотримувалися традиції варити стільки куті, щоб її вистачило на всі три різдвяні свята. Тоді великий горщик з кутею знаходився на покуті, і в міру потреби з нього відкладали страву до миски на Бідну, Багату та Голодну куті. Відповідно страву заправляли олією, солониною чи медовою ситою [14, с. 294]. Подібна традиція зафіксована нами в с. Дорогобуж Гощанського р-ну [155]. Водночас деякі господарі дотримувались звичаю готувати свіжий "горнець" куті на кожне з трьох різдвяно-новорічних свят [14, с. 295]. Згідно з народними традиціями, горщик для куті на Різвдо обов'язково мав бути новим [109].

Ще один давній звичай, якого й сьогодні дотримуються мешканці Рівненщини, – це готування сити для куті. Підтвердженням традиції слугують як фольклорні тексти XIX ст., так і польові матеріали сучасних етнографічних експедицій: "Ой дай, Боже! / Ішов-перейшов місяць по небі; / За ним зірочка, як сестричка: /- "Ой почекай же, місяцю."/- "Ой не чекаю, часу не маю. / Ой бо від Бога іду я в послах, / Від Бога в послах до господара, / Чи починає по-старосвіцькому, / Чи ситив медок [підкреслено нами. – Т.П.] на Святий вечір, / Чи варить пиво до святого Кіоству, / Чи пік калачи з ярої пшениці?" / Ой дай, Боже!" [57, с. 414, № 139 А; с. 347, № 76 А]. Етнографічні матеріали з Рівненського повіту засвідчують, що в 90-х рр. XIX ст. поблизу с. Яполоть напередодні Різдва поминальний напій з меду – "канун" – варили біля церкви [82, с. 60]. Звичай пити на церковному подвір'ї "канун" отримав народну назву "водити на мед". За традицією на мед водили родичів, знайомих, парубки – дівчат.

Серед інших страв різдвяної вечері готували смажену рибу, квасолю, вареники, кашу, борщ з грибами, квашену капусту, голубці з пшоном, кисіль, коржі, узвар [231].

І сьогодні до Різдва в сс. Задовже, Сенчиці, Кухче, Старі Коні Зарічненського р-ну діти полюбляють виготовляти солом'яну прикрасу – "павука" [166], [289], [210], [232]. Він не випадково став традиційним різдвяно-новорічним атрибутом, адже за найдавнішими віруваннями, що відобразились у світотворчих колядках, павук є одним з головних творців Всесвіту. Об'ємна конструкція "павука" складається з квадратів та ромбів, виготовлених з житньої або пшеничної соломи; кінці його прикрашені "чубами" з різнокольорового паперу. У залежності від місцевих традицій, до стелі (як правило, до центрального "балька") підвішують одного або трьох павуків. Упродовж 12 днів різдвяно-новорічних свят "павуки" слугують оберегом оселі від нечистої сили.



Фольклорний гурт "Журавлина". м.Рівне. Фото С. Вострікова, 1997 р.

Не менш важливим сучасним різдвяно-новорічним атрибутом залишається "коляда", або "дідух". Так здавна називали сніп з жита чи пшениці, або з колосків різних злакових культур, що вносив на Святий вечір батько [82; 24, с. 60, 13]. У с. Богдашів Здолбунівського р-ну "коляду" в'яжуть із пшениці, жита та вівса [109]. Справжнім мистецьким витвором, снопиком у вигляді деревця, є "коляда" в сс. Воскодави, Дорогобуж Гощанського р-ну, в смт Гоща та в с. Голичівка Корецького р-ну [150]. Обряд внесення коляди до хати супроводжується потрійним благословенням: "Добрий вечор! Дозвольте в хату коляду внести!" – "Хай Бог благословить!" [283]. Або: "Добрий вечор! Приїхала коляда на сивому коні. Люди добри, приймите чи ні?" – "Приймемо, заходьте!" [204].

Усталеним місцем "коляди" є покуть. Також на покуті традиційно кладуть сіно, а в окремих селах Рокитнівського р-ну і нині ставлять хлібну діжу з надіжницею [237], [270]. Пізніше сюди, як і 100 років тому, приносять кутю, заправлену медом, хліб з дрібкою солі [14, с. 294], узвар. Церковний характер має традиція ставити на покуть випечене з тіста ягня, що й до сьогодні побутує в с. Дермань Здолбунівського р-ну. Народне пояснення цього звичаю: "бо Ісус Христос родився в яслах на сіні" [154].

З метою продукувати майбутній урожай зернових, у Здолбунівському, Березнівському, Корецькому р-нах ще зовсім недавно дотримувались традиції розстеляти під настільником житній куль (в інших районах – сіно), сипати під нього зерно жита [154], [275], [125]; чи просо (у Гощанському й Рівненському р-нах) [155], [156], [283], [151]. В окремих селах пшоно розсипали поруч із снопиком "коляди" [125]; в інших – клали по кутах стола, а посередині його навхрест викладали колоски [156]. Три колоски, що витягали з "коляди", розміщували таким чином у с. Богдашів Здолбунівського р-ну [109]. Цікаво, що в с. Невірків Корецького р-ну під "настульник" одночасно сипали зерна пшениці, жита і проса [237]. Копійки клали під "настульник" у селах Здолбунівського, Гощанського, Зарічненського р-нів [154], [155], [245]. Після закінчення свят різдвяне зерно використовували в якості посівного або віддавали курам, щоб добре неслися, чи курчатам, щоб добре росли [155], [151]. Описані звичаї частково збереглись і до наших днів. У залежності від локальних традицій, їх дотримуються або на Святий вечір (перед Різдвом), або на Щедрий вечір (напередодні Нового року).

Перед тим, як мати мала закласти в піч свіжий хліб, батько готувався нести кутю на покуть. Він вивертав рукавиці, брав до рук новий горщик з кутею та йшов у бік покуті, приказуючи: "Іди, кутя, на покутє!", "Несу кутю на покутє! Гетя, кутя, на покутє! ("гетя" – так як на коні вже їде)", "Цоб, кутя, на покутя!", "Гатя, кутя, на покутя!", "Утекай, Піліп [піст на Пилипівку. – Т.П.], із покутя, бо іде кутя на покутя!" [89], [228], [292], [120], [116]. У селах Березнівщини та Сарненщини цей обряд виконувала господиня: "Кутя, кутя, іди на покутя!" або "Кутя, кутя, ходи на покуть! Ти цілий рік ждала, шоб на покутє постояла!" [87], [195].

З приготуванням "яшної" або пшеничної куті з медом та маком пов'язують надії на плодючість квочок. З продукувальною метою члени родини імітують квоктання квочок: "Кво-кво-кво-кво-кво!". У селах Голичівка Корецького та Кисоричі Рокитнівського р-нів така магічна дія співвідноситься з обрядом внесення Коляди [150] та з формулами-запрошення куті на покуть: "Гатя, кутя, на покутя!" [186]. У с. Невірків Корецького р-ну, щоб квочки водилися впродовж року, приказують: "Іде кутя до покутя, кво-кво-кво!" [237]. Тоді ж з метою забезпечення багатства горщик з кутею несуть у рукавицях. Проте ще цікавішим, на нашу думку, є різдвяний звичай мешканців с. Кисоричі. Тут кутю на покуть несе хлопчик, а за ним, "квокчучи", іде баба: "Кво-кво-кво!" [186]. Призначення об-

рядового квоктання та присідання в с. Русивель Гощанського р-ну – "шоб кури добре неслися" [283]. Таке уявлення характерне і для мешканців с. Балашівка Березнівського р-ну: "кілька рази скажиш "ко-ко-ко" і "кво-кво-кво" – стільки буде квочок" [87]. За місцевою традицією, імітувати квоктання мають діти.

Ще одна низка магічних дій з медовою кутею була пов'язана з надією на майбутній врожай меду. На думку М. Толстого, окрема увага до бджіл – це характерна особливість Полісся, – краю, відомого розвитком бджільництва [54, с. 28]. До засобів імітативної магії вдавалися пасічники з с. Вітковичі Березнівського р-ну: "Беруть цю кутю із печі, на в'язку сєна положать у кутку на покуті да й рукавіцями ту несуть, да ка: "Сядайте, сядайте, шоб пчоли сядали!" Да й сядали ми" [129]. "Шоб пчолі мед носилі", горщик з кутею несли в рукавицях пасічники із с. Борове Рокитнівського р-ну [117]. Часто несення куті на покуть супроводжувало дзижчання. Такі дії виконували переважно напередодні Різдва, адже кутю на Святий вечір поливали ситою, тоді як перед Новим роком – молоком [117]. На Святий вечір пасічники із с. Кураш Дубровицького р-ну обходять вулики з миской куті, приказуючи: щоб роїлися бджоли, не губилися сім'ї, щоб наступний рік був кращим "за торік". У кінці ритуального обходу обов'язково додають: "Дай, Боже, так нам поможи, шоб хватало для себе і на всякого долю!" [208].

За прадавнім звичаєм, горщик з кутею не лише прикривали хлібом ("книшем"), а й прикрашали різдвяною свічкою. Воскові свічки спеціально робили за два-три дні до Різдва, відразу качаючи на Святу вечерю, Щедру вечерю та на Голодну кутю. Давність звичаю виготовляти на Різдво свічки засвідчує народна колядка: "Чому так нема, як було давно, / Як було давно а з первовіку: / Святим Миколам пива не варять, / Святим Рождествам свічі не сучать, / Святим Водорщам [Водохрещам. – Т.П.] трійці не несуть?" [32, с. 176]. Обрядова свіча мала простояти в оселі впродовж усього циклу різдвяно-новорічних свят — 12 днів [114]. Ритуал запалення свічі під час святкової вечері на Багату кутю згадується в праці О. Потебні [45, с. 382]. Зважаючи на особливе ставлення до життєдайного вогню на Коляди, зрозумілими стають побоювання раптового згасання свічки. Адже, виготовлену власноруч, її засвічували при гуканні морозу, при запрошенні на трапезу померлих, при ритуальному битті по столу руками (вимолочені зернята віщували кількість майбутніх кіп на полі), при відвідуванні хліва (з метою ворожіння на погоду чи приплід), з нею робили обхід господарства. Окрім того, різдвяну свічу використовують для віщування долі [28, с. 34]. Не випадково в с. Острівськ Зарічненського р-ну побутувало ворожіння зі свічкою: "Як Роздво заходить на Коляду, то заставляла мати дивитиса на стину носа. Ето значит ми тако садаємо – і видно тінь на стині. Як видно носа, то це значит дождемо другу Коляду. І ето так ми всі шуткували, дивилиса того носа" [262].

За народними віруваннями, у святу різдвяну ніч не можна не тільки позичати вогонь або гасити світло, але й не можна спати. Заборона спати на Різдво (так само, як і на Пасху) поширена не лише на Рівненському, але й на сусідньому Білоруському Поліссі. Вважається, що той, хто проспить цю ніч, проспить і Царство Небесне [10, с. 144]. Побутує уявлення, що в цю ніч сам Бог сходить на землю, відвідує оселю, подвір'я, усі господарські будівлі. Він обов'язково тримає в руках кутю або ситу. Сюжет пісні, у якій згадується присутність на свята Бога, був зафіксований нами в с. Білка Березнівського р-ну Рівненської обл.: "Пан господару, Бог тебе зове, / Бог тобе зове, Бог тобі дає. / У твоїх садах роятся пчолки, / Роятся пчолки да й на три ройки, / А яровиє – да й на чотири. / Пан господару, пойди походи помиж пчолками, / Як ясен місяць помиж зір. / Пан господару, в твоїй стодолі ложаця стожки да на три рожки, / А пшеничниє – да й на чотири. / Пойди походи помиж стожками, / Як ясен місяць поміж зірками" [98]. Часом функції Бога символічно перебирає на себе господар. У Рівненському повіті, поблизу Князь-села, побутував звичай, коли напередодні Різдва господар брав миску сити, обходив з нею хату та стукав по стіні, а на запитання з хати: "Хто стукає?", – відповідав, що сам Бог [54, с. 24]. Подібний звичай у 90-х рр. XIX ст. був записаний В. Доманицьким. Напередодні Різдва, після вечері, найстарший у родині брав кутю з горщиком, крейду та виходив на двір. Коли з хати його запитували: "А хто там ходеняє?" – то отримували відповідь: "Сам Господь ступеняє. І хрестика писнув, і куті лизнув". Тоді господар малював на чотирьох стінах хати та

на “хоромах” хрести, щоб відвести від оселі “усяку нечість” [54, с. 25], [82, с. 24]. Звичай висмалювати свічкою хрести був зафіксований і в с. Нобель Зарічненського р-ну [245].

Важливим компонентом святкової обрядовості, що дійшов до нас з дохристиянських часів, є звичай на різдвяну вечерю, а саме на кутю з медом, запрошувати мороз у сс. Сновидовичі, Березове, Старе Село, Томашгород Рокитнівського р-ну: “Морозе, морозе, морозе! Ходи куті їсти! Як ни йдеш у Риздві, то ни йди і в Питрувци! [піст улітку. – Т.П.]”; “Морозе щербатий, ходи куті довбаті, влітку не бувай, хвостом не ківай!”; “Мороз, мороз! Ході куті їсті, а на Міколу [весняний Микола, 9 травня за ст.ст. – Т.П.] не бувай і хвостом не ківай, бо одрубаєм!”; “Мороз, мороз! Ходи куті їсти! Тепера твой час і пора, бо влітку будем батогамі біть!” [296], [92], [306], [313].

Тільки на Першу кутю було заведено гукати мороз і в сс. Задовже, Перекалля, Сенчиці, Заозір’я Зарічненського р-ну: “Мороз, мороз! Ходи на кутю! А не йдеш на кутю, то не йди й на пасолю!”; “Мороз, мороз! Ходи кутю їсти! Не зморозь ни гречки, ни овечки, ни пашници, ни якой яриници!”; “Мороз, мороз! Ходи куті їсти! Да не морозь нас, не морозь нашої коровки, худобки і пташечки!”; “Мороз, мороз! Ходи кутю їсти! Не хочеш сьогодні, то не йди й на ту!” [166], [266], [289], [173].

Дослідниця білоруської обрядової поезії Г. Барташевич зазначає, що запрошування морозу відбувалося перед самою вечерею біля вікна, біля дверей, а то й на вулиці. Мороз не лише запрошували, але й “годували” – **вики**дали за вікно першу ложку куті і примовляли: “Мароз, мароз! Хадзі куццю есьць. Ня маразі маіх каровик, авечик, свіник, гульбічкі” [5, с. 29]. Відомості про годування морозу, залишання обрядової страви на подвір'ї нам вдалося зафіксувати в с. Невірків Корецького р-ну [237]. Хоча супроводжуючі примовки стосувались закликання морозу, згідно з поясненнями інформатора, їжу мав скуштувати домовик, а в народних віруваннях образ домовика тісно пов'язаний з культом предків.

Закономірно, що кутя в магічних примовках була й залишається однією з головних поминальних страв (це свого часу було підмічено дослідниками Д. Зеленіним та В. Проппом) [4, с. 129]. Останній, зокрема, зауважив домінування поминальних мотивів в обрядовості зимових свят. Тож природнім на Святий вечір є вшанування культу предків та пов'язаний з ним звичай запрошувати на вечерю померлих родичів (“Господи, приходьте на вичеру, моя родня мілая!”) [207], а також залишати для них обрядові страви й ложки на ніч: “ложки затикають у кутю і пірога на середину кладут, на тих ложках” [27, с. 29], [89]. У записах із території Рівненського Полісся знаходимо типову розповідь про традицію чекання покійних рідних: “Вже я повичераю, шо остаєца в мисці – вже я його не хаваю, вже воно ставлю, (гето вже приходат мертвеци), ну, для дида, для баби, для мами. Бо перший год я такого ни зробіла, то мама, не знаю, шо таке, ходила по хати, стукала” [241]. Той же інформатор згадує таку назву вечера напередодні Різдва, як “Дедов вечир” (прослідковуємо зв'язок між нею та назвою поминальних днів – **“Деди”). Подібне запрошення по**мерлих на Другу кутю могло відбуватись і на “Щадруху”: “Просю всіх святих і всіх рідних на кутю вичерать!” (Березнівський р-н) [87].

З появою на небі вечірньої зорі – **прові**сниці народження Ісуса Христа – вдягнена у святковий одяг родина сідала до столу. За традицією урочисту трапезу розпочинав батько: він читав молитву “Отче наш” та куштував першу ложку куті (нерідко цього правила дотримуються і сьогодні). З магічною метою підкидали кутю вгору. І тепер у с. Кураш Дубровицького р-ну напередодні Різдва кутю тричі підкидають на порозі хати. Обряд супроводжують традиційними формулами побажання, щоб усе в господі добре велося [208]. За матеріалами П. Чубинського (кін. XIX ст.), подекуди до стелі підкидали останню ложку і по кількості куті, котра залишилася на стелі, передбачали стан роїв бджіл узимку та їхнє майбутнє роїння влітку [57, с. 263]. Після куті можна було споживати й інші страви.

На перший день Різдва, як і на Пасху та Трійцю, уважно спостерігають за тим, хто першим увійде до хати. У с. Сенчиці Зарічненського р-ну особливо бажаним вважається прихід чоловіка, адже, на відміну від жінки, такий перший відвідувач віщує чистий рік у хаті [290].

З першого дня Різдва по всій Україні починають колядувати. Гурти колядників заходять на подвір'я кожної хати, щоб у формі величально-поздоровчих пісень прославити господарів, їх дітей, побажати всім достатку, щедрого врожаю, здоров'я та щастя. Ти-



Вертеп, с.Тучин Рівненського повіту.
30-ті рр. XX ст. РОКМ.

повою є колядка господарю, що виконують у с. Мушня Рокитнівського р-ну: "Пан-хазяїну, на твойму дворе / Рай-сад розвівса!* / На твойму дворе древо стояло, / Древо стояло да й порубане, / Да й порубане, да й помучане. / А з того древа вилєтєв сокол, / Вилєтєв сокол да й пуд нєбєса. / – Ой ви, нєбєса, отворітиса! / Ой ті нєбєса отворілиса, / Всє хрищаниє звеселілиса" [236].

Нерідко в поліських селах на запит колядників: "Кому співати?" – відповідають: "Волам!" або "Пчолам!" У першому випадку співають колядку "Воли рогаті пошлі ораті..." [250]. У другому – з метою гарного ведіння пасіки, роїння бджіл, їхнього здоров'я, виконують колядки: "Ой із-за гори виходять хмари...", "Шось шумить, гуде..." [144], [146], [222]. Зауважимо, що один із варіантів останньої пісні був вміщений у багатотомному виданні польського дослідника О. Кольберга "Dziela wszystkie" [33; 88, №13].

У 30-х роках XX ст. у багатьох районах Рівненщини можна було зустріти і ляльковий або живий вертеп – фольклорний театр, який упродовж свята розігрував сюжети різдвяного євангельського циклу (насамперед сценки народження Христа, прихід волхвів з дарами тощо). Деякі гурти колядників вирізнялись особливими різдвяними атрибутами – дзвінком, з яким колядують на потреби церкви, або Віфліємською зіркою. На поч. XX ст. у Заславському повіті "звізда" мала такий вигляд: до обідка старого сита було приклеєне лубочне зображення Різдва Христового та прикріплені дев'ять променів; усе заклеєно різнокольоровим папером чи шпалерами; у середину звізди вставлена свіча. Звізда була зроблена таким чином, що могла обертатись навколо забитого в палицю цвяха [71, с. 33]. Подібну зірку, проте на шість рогів, пам'ятають мешканці с. Зелене Володимирецького р-ну. Для її виготовлення найчастіше використовували сито, у середину якого також вставляли свічку [176]. Конструкція "звізди" обов'язково передбачала її рухомість. На нашу думку, з одного боку, зірка в руках колядника символізує Віфліємську зірку, провісницю народження Христа, з іншого, – вона уособлює сакральний вогонь, котрий, як і в смолоскипах далекої Нормандії чи Кореї, мав забезпечити врожайність полів, садків, достаток в оселі. Враховуючи зв'язок колядок із аграрною обрядо-

вістю, ритуальний обхід колядниками всього села, можна припустити, що в народному символі палаючої зірки поєдналися язичницькі та християнські уявлення.

Нерідко в перший день Різдва колядників запрошували посидіти на порозі в с. Нобель Зарічненського р-ну. Тут вірили, що ця обрядодія сприятиме плідності курей [245]. З аналогічною метою в с. Кисоричі Рокитнівського р-ну в цей день смажили сало [186]. Загальноукраїнською різдвяною традицією є звичай віддавати курам вершечок куті, щоб вони добре неслися [217], [286], [120]. Часом, щоб кури неслись "на родном кублє" і "не росходились по сторонам" різдвяну кутю клали в дерев'яний обруч (с. Борове Рокитнівського р-ну) [116]. У сусідньому с. Вежиця з подібною метою замість вершечка куті в обруч сипали просо й гречку [121]. На перший день Різдва дотримувалися звичаю згодовувати курам те жито і пшеницю, що під час Святого вечера лежали на столі під настільником, мешканці с. Борове Зарічненського р-ну [110]. В інших селах, зокрема в с. Бережниця Дубровицького р-ну, вершечок куті віддавали худобі [89]. У с. Старі Коні того ж р-ну в перший різдвяний день господар приносив у хлів пиріжок-"свядобник", розламував його та благословляв худобу: "Ми до вас із хлібом, а ви до нас із ласкою!" Подібний звичай, але вже з паскою, відбувався в селі на Великдень: "Ми до тебе, худоба, з паскою, ти до нас – з ласкою!" [232]. У с. Крилів Корецького р-ну на перший день Різдва окраєць хліба давали всій худобі, окрім свиней, і обов'язково теляті. Якщо теля народилося на свято, то його заносили в хату, де клали під стіл на сіно. Разом з родиною воно знаходилось у хаті впродовж усіх святкових днів [204].

З різдвяним днем пов'язаний звичай ушанування баби-повитухи. На території Рівненського, Київського, Житомирського, а також Чернігівського Полісся він відомий під назвою "нести бабі пироги" (каласчі, хліб) [27, с. 28]. У залежності від місцевих традицій, їх сакральна кількість була різною: три, п'ять, сім, дев'ять. Один із принесених пирогів обов'язково повертався до домівки породіллі. Обрядам ушановування повитухи надавали особливе значення. За народними уявленнями, магічні дії "баби" позитивно впливали на здоров'я породіллі та її дітей, таким чином забезпечуючи можливість продовження роду. З такою метою "баба" частувала "онуків" волоськими горіхами з медом – "щоб були жінки "солодкими" для своїх чоловіків" та посівала просом з решета – "щоб народжувалися діти" [25, с. 124]. Згідно з дослідженнями Л. Артюх, на Різдво (так само, як на іменини та ін. свята) відвідувати "бабу" могли й діти – ті, яким вона допомогла з'явитися на світ [1, с. 86]. Діти приносили з собою загорнений у хустку хліб, а від "баби" отримували цукерки, хліб, пиріжки, кутю. Часто в миску з-під принесеної куті "баба" насипала зерно, насіння, горох чи горіхи. На Волині побутувало віддаровування грішми [1; 86, с. 87].

НОВИЙ РІК

СТАРИЙ НОВИЙ РІК або ВАСИЛЯ (за церковним календарем Василя Великого, Найменування Господнє) – свято, що відзначається 14 січня або 1 січня за старим стилем. Серед дванадцятиденного різдвяно-новорічного циклу Коляд Новий рік вирізняється найбільш повно збереженим комплексом дохристиянських звичаїв та обрядів, багато з яких пов'язані з землеробськими мотивами.

Традиція святкування Нового року складалась упродовж багатьох століть. Не випадково календарна обрядовість українців переносить нас у той час, коли нове літування розпочиналось і навесні, і взимку; ще й сьогодні спільними залишаються окремі звичаї, обряди як зимового, так і весняного циклів свят. Невеликий екскурс у хронологію та історію святкування Нового року подає І. Климишин. За матеріалами дослідника, новий календарний рік у давніх слов'ян розпочинався навесні. Початок нового року залежав від появи навесні молодика, а також дати весняного рівнодення [31, с. 352]. У зв'язку з тим, що календарний рік у ті часи коливався від 12 до 13 місяців (354 або 384 доби), то й початок річного календаря в літописах не співпадав, припадаючи то на березень, то на лютий, то на квітень. З X ст., коли Київська Русь офіційно прийняла християнство з Візантії, місцеве населення було змушене застосовувати книжні дати юліанського календаря. Саме за ним, упродовж кількох століть 1 березня було початком нового року в Київській Русі (паралельно співіснував вивірений місячний календар).

У XIV ст., коли частина земель Київської Русі ввійшла до складу Великого князівства

Литовського, частина – до Польської держави, з 1364 р. була впроваджена традиція відзначати початок нового року 1 січня, а календарний відлік вести від Різдва Христового. Зауважимо, що на території Московської держави, починаючи з 1492 р., початок нового року був перенесений з 1 березня на 1 вересня, а з 1700 р. (за царювання Петра І) було введене січневе літочислення.

13 січня або 31 грудня за старим стилем напередодні Нового року святкують ЩЕДРИЙ ВЕЧІР (ЩОДРУХУ, ДРУГУ КУТЮ, БАГАТУ КУТЮ, МАЛАНКУ); а за церковним календарем – день преподобної Меланії.

За народними віруваннями, це час, коли у Всесвіті відбуваються особливі метаморфози, коли перетинаються "свій" (людський) та "чужий" світи. Типовою є народна оповідь про те, як в ніч перед Маланкою (31 грудня) нехрещений новонародженний хлопчик перетворюється на дівчинку [37, с. 105]. Щоб захистити свою дитину від нечистої сили, упродовж усієї ночі мати не спить, з особливою ретельністю вона оберігає вогонь – полум'я свічки.

Ще у І пол. XX ст. перед святковою трапезою, як і напередодні Різдва, виконували очисні обряди: обсипали хату маком-"видюком" у с. Біловіж Рокитнівського р-ну, підпалювали волосся навхрест усім членам родини (над чолом, на шиї, над правим і лівим вухом) у с. Клесів Сарненського р-ну [100], [195]. Господар спочатку підпалював волосся жінці, пізніше – дітям. Виконання цих магічних дій мало захистити влітку від комарів.

Мешканцям с. Кухче Зарічненського р-ну притаманне повір'я, що найбільш чутливою до казкового стану Всесвіту на "Щодруху" є вода. Тут переказують, як опівночі Нового року вода в колодязях перетворюється на вино [210].

На Щедрий вечір готується особливо багатий стіл, часом 12 страв (недаремно цей вечір відомий під назвою Багата Кутя, Щодруха). Від столу на Першу кутю він відрізняється насамперед м'ясними стравами, ковбасами, а також обов'язковим атрибутом цього свята – млинцями.

Низка новорічних обрядів перегукується із вже згадуваним вище звичаєм закликання морозу. Експедиційні записи з території Рівненської обл. засвідчують, що з-поміж трьох святкових вечорів Коляд найчастіше мороз запрошували саме на Багату кутю. Тримаючи



Ікона "Святий Василій". Перша пол. XVII ст., ЛКГ.

в руках горщик з кутею, рідше – тільки хліб, господар виходив увечері на двір і гукав: "Мороз, ходи куті їсти! Як не йдеш тепер, то не йди николи до святої Миколи! Не йди не на жито, не на пшеницу, не на всяку пашницу!" [146], [132]. Або: "Морозу, морозу! Ходи до нас вечеряти! Не нападай ни на худобу, ни на товар, ни на пашню! Ходи до нас вечерять!" [155]; "Мороз-морозихо, іди куті їсти! Як ни хош, то як собі хош, тулько в Петрувку не йди!" [228]; "Мороз, мороз! Ході кутю їсті! Як не пуйдеш кутю їсті, – то не йді за плугами, бо будем біть батогами!" [174]; "Морозе, морозе! Ходи вечеряти! А як не прийдеш сьогодні – то не йди николи!" [125]; "Мороз, мороз! Ходи кутю їсти! Сьогодні ходи і детки веди, а в Петровку не йди, диток не веди, бо будем горать, то будем батогамі бить!" [120]; "Ходи, ходи, мороз, кутю їсти!" [89]; "Морозе, морозе! Ходи до нас вичерать!" [238]. На Київському Поліссі запрошування морозу нерідко суповоджувалося обрядовими пострілами: "Мороз, мороз! Іди кутю їсти! – І тоди вже з рушниці три рази вистрелює" [137]. Стріляли

з метою створення шуму, як апотропеїчного засобу відлякування нечистої сили.

Подібне здійснення ритуального шуму зафіксоване нами й на Рівненщині, у с. Балашівка Березнівського р-ну. Вивернувши кожух, взявши під руку буханець хліба та в руки довгу качалку, знадвору підходили до місця, де знаходилася покуть, молилися Богу, а тоді тричі стукали в кут качалкою і три рази кликали мороз: "Мороз, мороз! Іди вечерять! Не зморозь бульби, квасолі, гарбуза і всякої пашні!" Тоді ж на святкову вечерю запрошували й померлу рідню [87]. Інший інформатор із с. Балашівка розказував, що кликати мороз потрібно з їжею, яку наготували на вечерю, а саме – з хлібом, варениками слід було вийти на двір і гукати: "Морозе, морозе! Не морозь мине! Зара ни поморозиш, то й в Петрувку не морозь!". Били по "штахєтах" палицею й вигукували: "Агув!" [86].

Ритуальне биття при гуканні морозу згадують і в сусідніх селах, зокрема в Білці. На "Щодруху" тут також брали в руки кутю, хліб, ковбасу, обходили з ними хліви, садки, стукали "довбешкою" й кликали: "Мороз, мороз! Іди кутю їсти!" [96]. При звертанні перераховували господарські потреби: "Мороз, мороз! Ни зморозь мине, ни теляти, ни ягняти, ни корови, ни бичка..." З миской обходили хату, підходили до кута, де покуть, та стукали по ній качалкою; тоді йшли в садок, до "товару", обходили двір і тільки тоді розпочинали святкову вечерю [97]. У с. Вітковичі, вивернувши кожух та одягнувши рукавиці, мороз також гукали на дворі: "Мороз! Ходи, ходи до нас вечерать! Як сьогодні не прийшов, то не йди ніколи!" [127]. Обов'язково "лякали мороз", тричі вдаряючи поліном; часом стріляли з рушниці [129]. На думку М. Толстого та І. Морозова, головною метою магічного ритуалу биття палицею, товкачем по стінах будинку, воріт, парканів, що супроводжував закликання морозу, було запобігання холоду влітку [43, с. 180].

Вечір напередодні Нового року (або Різдва), як час найтіснішого взаємопроникнення двох світів – "свого" та "чужого", – використовували для пізнання майбутнього [11, с. 13]. З цієї точки зору цінними є записи, зроблені в с. Голичівка Корецького р-ну. На всі три Вілії тут виходили дивитись на зорі: "Перша Вілія була на людей, друга – на врожай, а третя – на худобу" [148]. У сусідньому с. Невірків розподіл був дещо інший: велика кількість зірок на Різдво – "на худобу", на Щодрик – "на врожай", а на останню "Терпуху" – вже "на людей" [237].

З огляду на таку функцію різдвяно-новорічних ворожінь, як визначення долі, яка, за народними повір'ями, наперед визначена, розглянемо магічне використання куті з ситою.

Вибір страви для атрибуту ворожіння є не випадковим. Нагадаємо, що назва "кутя" поширюється не лише на поминальну страву, але й на саму вечерю напередодні трьох святкових днів, а також на пору дня, коли відбувалася вечеря [52, с. 191].

Одна з груп ворожінь з кутею типу "годування-умилостивлення", участь у якій бере вся родина, стосується з'ясування вічного питання життя-смерті (найкраще збережена та найчастіше вживана сьогодні). Як правило, вона здійснюється з метою визначення тривалості життя її учасників. У такому ворожінні з кутею використовуються ложки, що набувають магічної сили в результаті дотику до обрядової страви. Виділяємо два суттєві моменти: перший – зв'язок ложки з актом "годування" померлих душ; другий – уособлення за допомогою ложки конкретного члена родини. Дослідження, проведені в Рівненській області, свідчать, що такого роду ворожіння є досить поширеним явищем. Відомості про ворожіння з ложками знаходимо в матеріалах В. Доманицького 90-х рр. XIX ст.: кутю, яка залишалася після вечері на "Вілію" [польська назва свята Різдва. – Т.П.], насипали в миску, куди вкладали ложки, а поверх накривали "паляницею". Вважалося, що той, чия ложка впаде, цього року помре [82, с. 60]. Л. Виноградова наводить запис з с. Сварицевичі Дубровицького р-ну: напередодні першої Коляди всі члени родини встромляли ложки в кутю (горщик та хліб знаходилися на покуті). Чия ложка за ніч падала, тому віщувалася смерть [11, 30]. Подібні ворожіння були записані нами в сс. Немовичі Сарненського, Весняне Корецького й Кисоричі Рокитнівського р-нів. У перших двох селах ложки притуляли до миски таким чином, щоб вони стояли "ниць" – опуклим боком були повернуті назовні, а внутрішньою частиною торкалися країв миски [240], [242], [125]. Остерігалися, щоб ложка не перекинулася, адже це віщувало власнику ложки близьку смерть [189].

Друга група ворожінь з кутею передбачає зустріч з майбутнім нареченим, судженим-рядженим, а тому його учасники – тільки дівчата. Дівчина має непомітно вкрасти за вечерею щіпку куті, заховати її в хустинку та покласти на ніч під подушку (Білоруське Полісся). Окремі дослідники (Л. Виноградова, П. Шейн) зазначають важливість використання саме першої ложки куті [11, с. 15]. Згідно із записами К. Кутельмаха, подібним способом ворожили на заміжжя й на Житомирському Поліссі [38, с. 205]. Обов'язково дотримувалися вимоги потайки вкрасти щіпку куті під час новорічної вечері, так само потайки заховати її під голову і в жодному разі ні з ким не розмовляти до самого ранку. Таким чином сподівалися побачити уві сні майбутнього чоловіка. З точки зору концепції перерозподілу долі ритуальна крадіжка тлумачиться А. Байбуриним наступним чином: ділячись їжею, яка була взята потайки, а тому й наділена сакральною силою, учасник ворожіння вступав у контакт зі сферою "чужого" [4, с. 126]. Як пожертва, кутя відігравала роль частки благ, дарованих духам-предкам. Відбувався своєрідний перерозподіл долі: в обмін на страву учасник ворожіння очікував на вирішення життєво важливих для нього питань, звістки про свій талан.

Третя група ворожінь, у якій використовується обрядова страва – кутя, пов'язана із достатком, врожаєм, приплодом і, як правило, участь у ній беруть люди старшого віку.

У с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну переважно в спогадах інформаторів зберігся звичай передбачати майбутній врожай та, відповідно, статки за допомогою дубового листя, яким накривали кутю: коли виймали кутю з печі, горщик з нею накривали дубовим листям, а під час святкової вечері в залежності від того, з якого боку листя було мокрим (з півночі, півдня, заходу чи зі сходу), віщували дощі влітку [297]. Подібне ворожіння з використанням покришки від горщика з кутею побутує на Київському та Житомирському Поліссі: "Якщо покришка мокра – значить мокре літо; якщо покришки половина мокра – значит, половина дощ, половина суши; а якщо зовсім суха – значит, дощ не буде" [287], [307].

В окремих селах Рівненської обл., зокрема в с. Борове Рокитнівського р-ну, життєдайна волога на дубовому листі над кутею віщувала велику кількість меду: "Батько накідає кутю, і кутю першу скідає, і дивилиса: якшо мокра кутя, якшо листячко дубове мокре, – то буде мед, сухе – то не буде меду" [116]. Недаремно, для того, щоб бджоли носили мед, і він був щедрим, на "Щодруху" частували гостей медом у родинах пасічників у с. Бережниця Дубровицького р-ну [89]; з кутею відбувався ритуальний обхід вуликів у с. Михайлин Березнівського р-ну [229].

Зв'язок куті з родючістю "пашні", городини, худоби засвідчує примовка з с. Біловіж Рокитнівського р-ну: "Ході, кутя, на покутя! Роді цілий год і пшеніцу, і хліб, і бульбу, і огуркі, і капусту – все, шо ми маємо, шоб Господь нам все родів, а та кутя нас спасала, сохраняла і добром набавляла! І так, як кутя росте, шоб у нас все росло в полі і в хліві!" [100]. Продукувати врожай мав і ритуальний діалог з кутею, зафіксований у кін. XIX ст. на Чернігівському Поліссі. Відбувався він на Голодну кутю [так могли називати вечір перед Водохрещами, рідше – перед Різдвом. – Т.П.]. Господиня несла кутю на стіл, приказуючи: "Іде кутя на покутя. Чуєте, діти?" Діти відповідали: "Чуємо!" – а господиня продовжувала: "Дай, Боже, шоб усі чули!" Сівши на лаву, вона рухала горщик по столу, стогнучи: "Ох! Ох! Ох!" [54, с. 20]. На думку М. Толстого, такі вигуки мали на меті показати, якою важкою є кутя, тобто виконувані дії, вигуки мали сприяти тому, щоб на наступний рік вона стала ще важчою.

Щоб дізнатися про майбутній врожай зернових – буде збіжжя в полі густим чи рідким, – першу ложку куті підкидали до стелі [14, с. 295, 332].

Окрема низка ворожінь з кутею пов'язана із культом тварин, де вона використовувалась у якості пожертви. Давність звичаю відвідування "товару" з кутею засвідчує традиція одягати вивернутий кожух, ховати руки в рукавиці тощо. За допомогою таких ворожінь віщувалися час отелення "тільної" корови, стать худоби, а також погода влітку. Наші експедиційні записи фіксують різний час навідування "товару". Згадується Перша кутя, Багата кутя, Кутя перед Водохрещами, однак найчастіше подібне ворожіння відбувалося напередодні Нового року. У с. Федорівка Сарненського р-ну, перш ніж іти у хлів, господар вивертав кожух, надягав рукавиці, брав до рук миску куті, пиріг та засвічував свічку. Він ві-

тався з коровою: “Добрий вечір!”, – залишав їжу на “вишках” і вгадував, у яку пору дня вона буде телитися [319]. Те саме дійство перед вечерею відбувалося і в смт Клесів Сарненського р-ну. Інформатор зазначає, що заходили у хлів після того, як покликали мороз. При ворожінні використовували ті самі атрибути: кожух, рукавиці, кутю, паляницю, свічку [195]. Звичай відвідувати “товар” під Новий рік зафіксований нами і в селах Березнівського та Корецького р-нів. Тут придивлялися, в який бік головою стоїть корова: “якшо на полноч – уночі отелиця, на захід – маєця сонце заходить буде телитьца, на сход – раненько, на пувдень – удень” [84], [86], [87], [148]. Подібне ворожіння відоме і в семи селах Рокитнівського р-ну: Борове, Томашгород, Залав'я, Біловіж, Блажове, Глинне, Старе Село [116], [314], [316], [169], [100], [107], [142], [306]. Проте в с. Познань та частково в с. Борове “товар” [корову. – Т.П.] відвідували на третю – Голодну кутю і вже після вечері [272], [117]. Взявши свічку, “булку” хліба, сіль, ішли дивитися, в який бік стоїть “тільна” корова [117]. Різновид ворожіння на приплід худоби відомий і на території Овруцького Полісся [14, с. 334].

Значно рідше згадується інформаторами віщування погоди на літо. Одне з них, яке відбувалось на “посну кутю”, було записане в с. Клесів Сарненського р-ну: у залежності від того, чи худоба лежала чи стояла, відповідно очікували на сухе або дощове літо [195]. Таке уявлення знайоме й мешканцям сс. Борове, Глинне, Старе Село Рокитнівського р-ну [116], [142], [306], [302].

Рідко зустрічається віщування на стать майбутньої худоби. Тільки одне з них було зафіксоване в с. Томашгород Рокитнівського р-ну: якщо тільна корова повернена рогами на південь, то вродить “телушку”, якщо на північ – бичка [313]. Натомість найбільш поширеним у всіх селах Рівненщини є віщування по першому “полазнику” (гостю): якщо першим на свято зайде чоловік – корова приведе бичка, якщо жінка – теличку. Маловідомим є звичай, якого дотримувались мешканці с. Обсічі Рокитнівського р-ну: щоб дізнатися про стать майбутньої худоби, напередодні Нового року “під настільник” ховали “чоловічу” та “жіночу” ложки. Якщо господар витягав “чоловічу” ложку – чекали на бичка, якщо “жіночу” – на теличку [251].

Щоб воли були паровані, на святкову вечерю перев'язували ніжки стола мотузками [107]. Так само ввечері, щоб кури добре неслися влітку, їх ходили “колотати” кочергою в сс. Кураш Дубровицького, Старе Село Рокитнівського р-нів [207], [302]. Магічні дії супроводжувало замовляння: “Цукочите – не чукочите, а по три копи яєчок ізнесіти!” або “Курки, цокочите – не цокочите, по копі яєчок ізнесіте!” [121], [207].

З культом тварин та землеробськими обрядами пов'язаний зафіксований у селах Зарічненського р-ну звичай рядження в коня та козу (Старі Коні, Серники) [232]. Аналогічне театралізоване дійство – “водіння кози” – побутувало на Київському Поліссі: “Ну-ка, панове господарове, / Постаньте в ряди: я козу веду, / Недавно з Москви, з довгими косми. / Косами зв'яжу, рогами сколю, / Хвостом-бородою да й кров замету...” [200]. Головним моментом ритуалу був танець “вмирання” і “воскресіння” Кози, що означав циклічні зміни в природі, початок нового року: “В том сєлце одниє стрєлци, / Там раду радят, шоб козоньку вбіті. / Козоньку вбіті і шкуру влупіті, / Шкуру влупіті – солі купіті, / Соль дорогая – мєра скупая, / А в нашої козонькі шерсть золотая” [216]. Після того, як Коза падала додолу, її треба було спільними зусиллями оживити: “Устань, козонько, да й поклонимся / Пану-хазяїну ще й хазяйонці. / Ще й хазяйонці, нашой панноці, / Шо добра була да й сала дала, / Шоб наша коза на мєстє стала” [199]. Інший варіант пісні співали в с. Красно Чорнобильського р-ну: “Дай, хазяйко, козє овса, / Шоб коза ногамі пошла. / Дай козє сала, шоб коза встала” [216]. З найдавніших часів коза вважалась символом багатства й доброго врожаю. Не випадково хлопець, який виконував роль кози, рядився у вивернутий кожух, а на голову чіпляв обкручені житньою соломою роги.

Ще одна група новорічних ворожінь пов'язана з аграрною обрядовістю. Дотепер у сс. Купель Рокитнівського, Заозір’я Зарічненського р-нів зберігся звичай, щоб хліб родив та зав’язувались гарбузи, напередодні Нового року обкручувати ніжки стола житньою соломою чи сіном [206], [172]. Проте більш поширеним на Рівненському Поліссі залишається звичай обв’язувати в цей вечір житніми перевеслами неродючі стовбури дерев, щоб вони були щедрими на яблука та груші (при-

клад контактної магії) [172], [166]. В окремих населених пунктах Рівненської обл., зокрема в сс. Глушиця Сарненського та Перекалля, Сенчиці, Заозір'я Зарічненського р-нів, у цей вечір до дерев ходили не лише з перевеслом, але й обов'язково з хлібиною або окрайцем хліба [266], [290], [172]. Паралельно, очевидно, як символ родючості та жертовну страву, в такому обряді використовували млинець у вищезгаданих сс. Сенчиці, Заозір'я, а також у с. Острівськ Зарічненського р-ну [290], [172], [262], [260].

У селах сусіднього Дубровицького р-ну обряд з перевеслом був ще архаїчнішим. Спочатку, за місцевим звичаєм, прикладали до дерева обрядовий млинець, а поверх перев'язували перевеслом [89]. У Рокитнівському р-ні сприяти зав'язі груш та яблук мав новорічний обхід садка з макітрою варенників (приклад застосування магії подібності) [186].

Типовими є замовляння до неродючих дерев, записані нами в с. Старе Село Рокитнівського та в с. Перекалля Зарічненського р-ну: "Щодрий вечор, добрий вечор, наша грушечка (яблунька)! Щоб ти була щодренька і добренька, як етой вечор щодрий, да й нам, грушечка (яблунька), роділа!", "Грушечко, грушечко, дай мні грушок цілий мішок!" [302], [266]. Інші замовляння виконувалися із сокирою, відповідно й тексти примовок значно відрізнялись: "Роди, бо я тебе зрубаю! (три рази)", "Скажи, грушко, як будеш родіті, то я не буду топоріті!", "Як не зародиш яблук, то я тебе на той рік зрубаю!" [132], [129], [269], [262]. Якщо обряд виконували з коцюбою, то примовляли: "Не будеш родить – буду коцюбою біть!" [186]. Давнішим є той варіант звичаю залякування дерева, за яким розігрувати діалог між господарем саду та неродючим деревом мали дві особи [283].

У с. Старе Село Рокитнівського р-ну, щоб забезпечити родючість садових дерев – отримати в новому році стільки плодів, скільки назбиралось сміття від Першої до Другої куті, на "Щодруху" присипали коріння неродючих дерев сміттям [302].

Мешканці с. Дермань Здолбунівського р-ну спостерігали чи долежать гарбузи до Багатого вечора, бо тоді вони відповідно гарно родитимуть і в новому році [154].

Велике значення в житті селянина мав урожай льону, від нього залежав статок оселі: чи матиме родина новий одяг, чи багате буде



Перевесло на яблуні,
с.Зелене Дубровицького р-ну.
Фото О. А. Нагорнюка, 2004 р.

придане в доньок, чи буде чим прикрасити образи. На Багату кутю в селах Народицького (Перемога, Любарка), Овруцького (Червоносілка), Лугинського (Рудня-Жеревці) р-нів врожай льону передбачали за довжиною соломинки, вийнятої з-під "настульника". У 30-ті рр. XX ст. така традиція побутувала на Щедрий вечір і в 15-ти селах Рокитнівського р-ну Рівненської обл.: Борове, Березове, Блажове, Вежиця, Глинне, Дроздинь, Кам' яне, Карпилівка, Кисоричі, Купель, Мушні, Обсічі, Переходичі, Старе Село, Томашгород [116], [92], [106], [121], [142], [157], [182], [184], [194], [186], [206], [236], [250], [251], [269], [306], [316], [315].

Відомий цей звичай і в селах Дубровицького та Березнівського р-нів [207], [87]. Дивилися: чим довшою буде витягнена соломина (сінина), тим вищими будуть стебла посіяного льону. У с. Кураш Дубровицького р-ну за довжиною витягненого стебла сіна визначали тривалість життя [209].

Під час етнографічних експедицій селами Сарненщини, Кореччини був зафіксований стародавній звичай, пов'язаний із вибором вдалого місця посіву для льону. Характерно, що ритуальний діалог між господарями та гостями-сусідами відбувався біля вікна – місця, де проходив символічний кордон між світом живих та світом предків: "А де будем льон сіять? / – Казала Богородиця: "Де посієш – там уродиця!" [170], [320]. У залежності від потреб господарства, тематика ритуального діалогу видозмінювалась. Наприклад, у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну, щоб кури

не неслись у городі, тричі гукали: "Дядько, дядько, де ваших кури несуцца?" – "На кублє" [189]. Загалом у селах Рокитнівського р-ну зафіксовано 10 варіантів подібного діалогу. Наприклад, у с. Томашгород, щоб льон зародив у доброму місці, кури не ходили нестися в город, а рої сідали на пасіці, відразу після запрошення морозу тричі гукали: "Де кури будуть нестися? – На вишках (у хліві). – Де льон будем сіяти? – На Козани (на городі). – Де будуть рої сядати? – На дубі в лісі" (зауважимо, що магічне замовляння виконували, тримаючи в руках ложку з кутею) [313]. До магії першого дня вдавалися тільки після запрошення морозу й у с. Біловіж: "Морозе, морозе! Ходи куті їсті! Як не йдеш тепер, то не йді в Петровку, бо будем залізним батогом біть!" Тоді, згідно з особливостями господарських потреб, гукали: "А де ваших кури несуцца? – Там по двору. – А де ваша корова пасеца? – Там на лузі" [100].

Менш збереженим є обрядовий комплекс у с. Дроздинь. Тут після гукання морозу ("Мороз, мороз! Ході куті їсті! А влітку не йді, а зара ході!") загадували на курей: "А гдє кури седять? – Нєхай у чужий город не лєтять да в свойом сидять" [159]. Або: "Добрий вечор! Гдє ваших кури несуца? – В хлєвчику (на вушках). – Де корови пасуца? – На траві" [157].

Аналогічний короткий діалог про вибір вдалого місця, де б кури неслися, та вирішення не менш важливого питання захисту свого господарства притаманний мешканцям сс. Купель, Кисоричі, Кам'яне, Познань: "Добрий вечор! – Добрий вечор! – Скажіть мені, де ваші кури несуцца? – В одрині, на вишкі, не знаєш, де несуцца?" [272]; "Добрий вечір! – Добрий вечір! – А де ваші кури несуцца? – У свому дворє (у свойом курятнику), щоб в чужий не ходили" [205], [182]. Тільки один раз у с. Блажове був зафіксований випадок, коли обряд виконувався не біля вікна знадвору, а в хаті під столом. Діти залазили під стіл і запитували матір, яка знаходилась за святковим столом: "Де нашої кури несуцца? – У хлівчаку. – А де корова наша пасеца? – На хуторі, да й додому бежить" [101]. Своєрідним винятком із правила є й діалог-замовляння, що побутує в с. Купель Рокитнівського р-ну, адже виконувався він не на Другу – Багату кутю, а на Першу кутю напередодні Різдва: "Де кури несуцца? – На сидилі, там, ди сидять. – Де корова пасеца? – На паші. – Де рої сядают? – У вуллях" [206].

Наведені вище експедиційні матеріали з сс. Томашгород, Дроздин, Біловіж Рокитнівського р-ну дозволяють узагальнити, що в минулому новорічний ритуал гукання морозу та магічні діалоги через вікно були не лише органічними, але й найбільш поширеними складовими одного обряду.

Щедрий вечір відрізняється різноманітними дівочими ворожіннями на заміжжя. Окремі з них побутували в Гощанському р-ні: "Йде под вокно і слухає, шо каже, чи то до кого діти, як у хаті є, то "йди", чи "тікай", чи "сиди"... як скаже, шо "сиди", то в дівках буде сидіти того року. А як скаже, шо "йди", то того року замуж піде" [263]. Іншою популярною формою ворожіння в селах Володимирецького й Зарічненського р-нів було обіймання штахетів та огорож. Ворожіння супроводжували приказки: "Вдовец-молодец, вдовец-молодец..." або "Кіл-колець, кіл-колець..." [202], [245]. Закінчення "плота" на слові "кіл" віщувало дівчині жениха-хлопця, тоді як на слові "колець" – удівця. Паралельно виконувалося ворожіння з дровами: дівчата вносили до хати оберемок полін і рахували, чи буде їхнє число парним. Якщо так, це означало, що в новому році дівчина зустріне нареченого – свою пару. Недоброю прикметою вважалося вийняти сучкувате поліно, адже, за народним повір'ям, майбутній чоловік такої дівчини буде сердитим [237].

Характерно, що життя свійських тварин, птахів у народному світогляді віддзеркалювало життя людей. Своєю поведінкою вони пророкували майбутнє заміжжя дівчині, вдачу її свекрухи: "Тьотко, де ваші кури несуться? – На полиці, шоб до году були молодиці!"; "Свиня, свиня, яка буде моя сім'я?" [165].

У с. Острівськ Зарічненського р-ну напередодні Нового року дівчина йшла в хлів, де напомацки ловила першу тварину. Бажаним було потрапляння до рук барана, адже, на відміну від овечки, саме він уособлював зустріч з женихом; у протилежному випадку дівчині судилося ще один рік ходити в дівках [260]. В інших поліських селах, зокрема в сусідньому с. Сенчиці, під час дівочих ворожінь неодноразово використовували півня. Дівчата насипали по жмені пшениці на долівку й, затамувавши подих, спостерігали за його поведінкою. Вважалося, що першою з-поміж дівчат

вийде заміж та, зерно якої півень склює найперше [289].

Ще одна форма ворожіння побутувала в сс. Кухче, Сенчиці, Старі Коні Зарічненського р-ну. З першим випеченим млинцем дівчина виходила на двір, щоб почути свою долю: "І першого млинца вхоплю і бежу бегом на вулицу – де собака забрехає. А я жила в Пінську. І я вибігла на вуліцу, стала на вуглі: далеко-далеко собака забрехав в мою сторону. І мій чоловік за мной ходив чтири роки до Пінська пішки і забрав мене" [210], [289], [232].

Особливістю дівочих ворожінь у селах Березнівського р-ну є використання пагонів дерев. За словами інформаторів, на "Щодрик" дівчата ламали вільце верби, вишні і ставили його у воду: якщо вільце зацвіте, "отоді дівка замуж і пуйде" [131]. Ще однією поширеною формою ворожіння дівчат було перекидання постолів через стріху [131].

Локальною традицією щедрувальників Володимирецького та Рівненського р-нів була ритуальна крадіжка речей господарів: "На Маланку прийде, там, чи сусід, з старіших прийде, і те обично до вечері, і то так примудрица, шо шоб ложки забрати. А тоді ж увечері вже сідають вечеряти, да ложок нема, а потім приносили да вже викупляли" [202], [152]. У с. Дорогобуж Гощанського р-ну та Бережниця Дубровицького р-ну на Багатий вечір парубки знімали в сусідів двері та хвіртки [156], [89]. Вигадливими були парубочі бешкетування у Володимирецькому р-ні: "Ото перед Новим роком то завжди ходили хлопці... Як у кого хата низька – вилезуть на горищ, аж на стриху, да положать стікло по комині. А як тьотка вранці затопить – дим ни йде, шо таке? Подивица – вроді ж видно все, нико нима (а комини колись прами були)... То візьмут перину [пір'їну. – Т.П.] на нитку да на хату, да перина в комині да вона ж махає, дим тоже збиваєца" [202]. Як правило, робили такі витівки хлопці там, де жили дівчата.

На свято Василя (Нового року) у домівках здійснювали ритуал посівання зерном. Нерідко до приходу хлопців-посівальників його виконував сам господар. З рукавиці він посівав долівку хати зерном жита, пшениці, ячменю, проса, гречки, вівса, насіння конопель [41, с. 186]. Пізніше імітували весняний засів поля хлопці-посівальники. Обряд супроводжував магічний речитатив: "Сійся, родися, жито-пшениця, всяка пашниця! / Льон – по коліна, коноплі – **під стелю, щоб вашим хрищеним голова не боліла!**" [154]. Порівняємо з варіантами примовок, які нині супроводжують обряд у селах Корецького р-ну: "Сєю жито, пшеницю, всяку пашницю, шоб коноплі росли под стріху, а льон – за коліна, щоб хрищеним головка не боліла!", "Сію, сію, посіваю, з Новим роком поздоровляю!/ На щастя, на здоров'я, на Новий рік, / Щоб краще вродило, як уторік: / Коноплі – под столю, а льон – по коліна, / Щоб всім хатнім головка не боліла!" [322], [148]. Проте найбільш яскраво магія першого дня представлена у примовках, зафіксованих нами в Березнівському та Здолбунівському р-нах: "Сію, сію, посіваю, з Новим роком вас вітаю! / Щоб ваші коні брикали, / Щоб ваші корови молоко давали, / Щоб ваші кури яйца несли, / Щоб ваші дівчата замуж ішли!", "Щоб були щасливі, щоб були багаті, / Щоб були здорові всі у вашій хаті, / Посипаю від печі до груби, щоб не боліли зуби, / Від печі до стола, щоб не боліла голова!" [87], [154].

Інша народна традиція свята Василя – це виконання щедрівок. Як і в новорічних примовках посівальників, типовим мотивом щедрівок є побажання щедрого врожаю: "Гиля-гиля, пуд Василя! / А в Василя – шапка сива, / А сіточка – **портяная, / А шапочка – волосняная**. / Зароді, Боже, жито-пшеніцу, / А нам дайте паляніцу, / Хоч сирую – то жирую. / Батько сваривса, шоб не баривса, / А мати казала, шоб дали сала, / Не багато і не мало, шоб криз торбу виглядало!" [250].

За своє новорічне величання посівальники, як і щедрувальники, очікували на винагороду. Згідно з обрядовими текстами, ігнорування щедрувальників могло спричинити шкоду мешканцям оселі: "Щедрик-ведрик, дай, бабо, вареник, / Котрий більший – то мені, / Котрий меньший – то тобі. / А ще дайте ковбасу, бо хату розтресу!" [85].

ВОДОХРЕЩА

ВОДОХРЕЩА (Хрещення, Крищення, Богоявлення, Йордан) – **свято, яке завершує собою** 12-тиденний період Коляд, відзначається 19 січня або 6 січня за старим стилем. Відоме також під назвою "Йордан", адже за Євангелієм, у віці 30 років Ісус прийшов на річку Йордан, щоб бути охрещеним Іоаном Хрестителем та вийти до людей зі своїм вченням. Інша назва свята — Богоявлення — пов'язана



Ікона «Хрещення Христа».
Кін. XVII ст., РОКМ.

з тим, що під час хрещення Ісуса відбулося явлення Пресвятої Трійці: Бог сповістив з неба про Сина, Син прийняв хрещення від святого Предтечі Господнього Іоана, Дух Святий зійшов на Сина у вигляді голуба.

Напередодні Водохреща, 18 січня, святкують Голодну кутю, або "Терпуху", Другу Вілію. Народна назва вечора – "Терпун" – пояснюється тим, що впродовж цілого дня кожен змушений терпіти голод, доки не буде посвячена вода [195]. Обряди Другої Вілії багато в чому нагадують Першу Вілію, проте святкування відбувається в більш стриманій формі. Віруючі дотримуються суворого посту, не сідають до столу, доки не з'явиться на небі вечірня зірка.

На останню кутю – "Водянуху", так само, як і на Першу кутю перед Різдвом та Другу кутю напередодні Нового року, і нині запрошують мороз у сс. Сніживе, Познань Рокитнівського р-ну: "Морозу, морозу! Ходи куті їсти – не зморозь ячменю! Морозу, морозу! Ходи каши їсти – не зморозь проса! Морозу, морозу! Ходи борщу їсти – не зморозь капусти!"; "Мороз, мороз! Ходи куті їсти! Влітку не бувай, хвостом не ківай, бо вусніще [кийок. – Т.П.] заробіш!" [292], [270]. Подібної традиції дотримуються і в сс. Сенчиці, Морочне Зарічненського р-ну: "Мороз! Ходи вечеряти з нами!"; "Мороз! Ходи до нас на вичеру! Ни морозь моїх нивок, ни моїх городув! Ни морозь, ни губи, да роди, Боже!"; "Мороз, мороз! Ходи кутю їсти! Не морозь ни ягнучкив, ни тилючків, ни пшиниці! Зароди, Боже, а ти, мороз, не морозь!" [288], [291], [231].

Із запрошенням морозу на кутю взимку безпосередньо пов'язують стан нив на полі влітку мешканці с. Борове Зарічненського р-ну: "У мене раз одна нивка померзла, а дві ни змерзло, то я вже, кажу, два рази варила кутю да зовала [мороз. – Т.П.], третій раз ни пузивала – то третя змерзла" [111]. На Голодну кутю до морозу звертаються з особливим проханням: "Муроз, муроз! Ходи кутю їсти! У Петривку ни приходь, типир твоя пора!" Або: "Мороз! Ходи кутю їсти! Оно не морозь, як буде цвісти!" [111], [110].

На кожну кутю гукають мороз у селах Сарненського р-ну: "Мороз, мороз! Ходи куті їсти! Ми цілий рік ждали, шоб тибе позвали! Ходи зараз нашу кутю поїж, тільки літом нічого нам не морозь!" [195]. Щоб здійснити ритуал годуваня морозу, господар виходив на подвір'я, тримаючи в рукавицях горщик з кутею, "паланицу" зі свічкою.

Головним обрядом свята залишаються два великі водоосвячення. Перше велике водоосвячення відбувається напередодні Водохреща в храмі, а друге – у саме свято на річках, ставках, біля криниці. За народними віруваннями, у ніч з 18 на 19 січня річкова вода набуває особливої сили, адже вважається, що в цей час у ній купається сам Ісус Христос. Ознакою купання Господа є хвиля, що рівно опівночі проходить по всіх річках та озерах світу. Народний переказ про чудесну "гру" води на Водохреща був зафіксований нами в с. Сенчиці Зарічненського р-ну: "На Крищення вночі, в 12 годин, встане і біжить хутчій на ріку по воду – вже вода грає на Крищення. Да, каже, пошов чоловік один, побіг по воду, да приносить води (да тею вже водою хутчій

вмивалися), а подивився – да вино, вино! Переробилася вода на вино. Да взяв друге відро да побіг: ой, як вино, то й ще наберу... да забіг, а вже не теє. Отак попав на ту мінуту, а вже водица чистая" [289].

Особлива увага до води в це свято притаманна дівочим ворожінням. У навечір'я Водохреща дівчата ворожили на заміжжя. Вони підвішували кухоль чи відро до колодязя, замикали його та загадували на віщий сон: хто прийде уві сні просити води, той і стане майбутнім чоловіком [210].

Переважно на Голодну кутю в сс. Заозір'я, Нобель, Сенчиці, Острівськ, Кухче Зарічненського р-ну ворожили на врожай льону: після святкової вечері витягали сінину з-під настільника та по ній визначали, якої висоти виросте льон [171], [172], [245], [289], [260], [210]. Є відомості, що таким способом ворожили у святковий вечір не тільки на врожай льону, але й пшениці, картоплі [290]. Пізніше сінину розділяли й виготовляли з неї хрестики. Кожен з родини мав покласти хрестик на свою ложку та поставити її в горщик з кутею: "кілько душ – тілько ложок" [290]. В окремих селах горщик з кутею накривали хлібом, а зранку віддавали його вівцям чи курам [172], [171]. На ранок родина йшла дивитися, чи всі хрестики залишились на своїх місцях, пильнували, чи часом який із них не перевернувся, що, за народним повір'ям, віщувало близьку смерть його власнику [210].

На "Водянуху" подібні хрестики, що робили з сінини, яку витягали з-під настільника, клали не тільки на ложки з кутею, але й на піч, вікна, кидали на воду у відра (сс. Сенчиці, Заозір'я). Вони так само мали переночувати в хаті.

Як і в інших областях України, на Рівненщині на останню Кутю окрема увага приділялася захисним обрядам із крейдою (глиною), свічкою, водою (не остання роль у них належала символіці хреста). На прикладі експедиційних матеріалів із Зарічненського та Рокитнівського р-нів розглянемо очисні обряди вечера перед Водохрещами.

Так, у с. Задовже Зарічненського р-ну на Голодну кутю існував звичай малювати хрести за допомогою свічки і глини: на печі, дверях, шалівках вікон (з трьох боків), обводити білою рискою хату, хлів, колодязь [166]. Так само в цей вечір малювали хрести глиною на горщику з кутею, комині, вікнах, дверях у с. Борове Зарічненського р-ну, тоді як обводити хату білою лінією слід було на "Крищення" [110], [111]. Такий звичай зафіксований і в с. Кухче того ж р-ну, де увечері на "Водянуху" малювали крейдою хрести всередині хати на дверях (+ Ж +) та вікнах (+ ⁺+), а зранку на Водохреща обводили крейдою хату й "хороми" (холодні приміщення: хлів, клуню) знадвору [210]. Як правило, на Водохреща відбувалось освячення господарства в с. Заозір'я Зарічненського р-ну: рано на "Крищення" господар брав горщик з кутею, буханку хліба, свічку, посвячену воду, крейду та освячував своє господарство сіном, яке виймав з-під настільника. Він робив хрести на дверях, ішов до хліва, де віддавав їжу коровам, вівцям, волам, коням, святив їх водою та обходив хлів і хату [173]. Аналогічна традиція побутувала в с. Перекалля Зарічненського р-ну, де на Водохреща обходили хату і двір з хлібом та крейдою, малюючи хрести на печі, вікнах, колодязі, "хоромах" [266].

Своєрідної форми звичаю дотримувались мешканці с. Старі Коні Зарічненського р-ну: щоб упродовж року не лізли змії на подвір'я, на "Водянуху" обводили білою лінією хату і хлів, а зранку на Водохреща малювали хрести на вікнах та дверях, рідше – ялинку на дверях [232]. На Голодну кутю обводили крейдою або глиною будівлі в сс. Біловіж, Блажове Рокитнівського р-ну. Місцеве пояснення звичаю: "від нечистої сили" та "шоб погань не лізла" [100], [107].

Урочисто відбувався Богоявленський хресний хід у с. Бережниця Дубровицького р-ну. Чоловіки заздалегідь вирізали на річці Бережанка льодовий хрест, поруч ставили ялини, а жінки, щоб надати хресту гарного кольору, обливали його буряковим квасом. Під час освячення води – занурення хреста у воду – чоловіки тричі стріляли з рушниць, а власники білих голубів тричі випускали їх у повітря [89].

Ще урочистіше відзначали це свято у 20-30-х рр. XX ст. у смт. Рокитне. На річці вирубували льодовий хрест, купальню, а на мосту вишиковувався оркестр. У той час у Рокитному знаходились військові казарми, тож під час найурочистішого моменту водосвяття солдати тричі стріляли з рушниці. Упродовж дня грав військовий оркестр [228].

Нерідко занурення священиком хреста у воду супроводжувалося пострілами мислив-



Свято Водохреща в м. Дубровиця.
Фото 40-ві рр. XX ст. РОКМ.

ців. За народним уявленням, таким способом вони розганяли вовків, щоб ті не збиралися у зграї. У сс. Борове, Старе Село Рокитнівського р-ну цей звичай отримав назву "розстрелювати вовків", тоді як у с. Обсічі того ж р-ну – "розстрелювати кутю" [116], [302], [251]. На Київському Поліссі водохрещенська лляна пакля з вогнепальної зброї-"пістановки" використовувалася для лікування вроків.

Традиції вирубувати з льоду зображення хреста та фарбувати його буряковим квасом на річці Льва та річці Вирок дотримувалися мешканці сс. Великі Озери Дубровицького, а також Борове, Стохід Зарічненського р-нів [269], [110], [166]. Біля річки Льва на водосвяття збирались і мешанці с. Старе Село Рокитнівського р-ну. Напередодні Водохреща вони вирубували льодового "крижа", обливали його буряковим квасом, оздоблювали сосновими гілками. Мисливці три рази стріляли в повітря, а власники голубів пускали пару птахів [302]. Звичай випускати на Йордань голубів був зафіксований і в с. Борове Зарічненського р-ну [266].

Особливістю святкування Водосвяття в с. Березове Рокитнівського р-ну було освячення води біля криниці. Біля неї також ставили великого хреста з льоду та хустками-"шиліновками" прикрашали сусідні ялини [92]. І сьогодні в селах Рокитнівського р-ну пам'ятають, як на поч. XX ст. на Водохреща святили не лише воду та свічки, але й губку для викрешування вогню [92].

З Йордану до хати приносили посвячену "хвуйку" в сс. Переходичі, Борове, Дроздинь Рокитнівського р-ну [269], [116], [157]. Як оберіг від грому та бурі, її клали на покуть за образи або застромлювали в чотирьох кутах хати. Щоб вівся "товар" (корови), галузки "йолкі" встромляли в "одрину" (хлів) у сс. Березове, Дроздинь [92], [157]. Подібний звичай характерний і для мешканців сс. Кухче, Сенчиці, Борове Зарічненського р-ну, де галузку ялини встромляли в "хороми" (хлів), "шоб Господь оберігав од бури" [210], [289], [110]. За народним уявленням мешканців сс. Задовже, Заозір'я Зарічненського р-ну, якщо галуз-

ка ялини буде в хаті чи хліві, "вітьор не поломить будівлі" [166], [172].

Коли приходили з Водосвяття, дотримувалися традиції "записувати коляду", що мало знаменувати собою закінчення святкування різдвяно-новорічного циклу Коляд. З такою метою могла використовуватися посвячена на Водохреща свічка, крейда або глина. У с. Лісове Дубровицького р-ну хрести малювали на дверях хліва та хати, а в с. Берестя того ж р-ну – не тільки на дверях, але й на віконних рамах [52, с. 182]. Згідно з нашими записами, свічку використовували переважно при "писанні" хрестів на балці (сволоку). Так, у сс. Кисоричі, Масевичі Рокитнівського та Бережниця Дубровицького р-нів, якщо крейдою обводили хату, то нею ж "писали" хрести на дверях хати, хліва, а на "бельку" хрест викопчували свічкою. Пояснювалося це тим, що "тут крейди не видно" [189], [228], [89]. У с. Борове Рокитнівського р-ну традицію обводити хату крейдою, малювати хрести на хаті, на хліві пояснюють, як звичай "розпісуватись" за свято [114]. Як правило, призначення намальованих хрестів – захищати оселю, господарство від грому й ширше – від усього злого та нечистого. Архаїчним вважаємо народне уявлення, що побутувало на території Овруцького Полісся: висмалювання хрестів свічкою, так само, як і їх "писання" крейдою на стінах, дверях, одвірках і лиштвах хати та господарських будівлях, захищає людей не лише від грому і всього нечистого [209], але й від чуми [14, с. 295]. На думку етнографа А. Байбурина, зображення хреста над різноманітними отворами (вікнами, дверима) призначене зміцнити дію реальних замків-перепон [4, с. 166]. У с. Бережниця Дубровицького та с. Вежиця Рокитнівського р-нів при вході в хату, окрім хреста, на дверях малювали ялинку (порівняймо з аналогічним звичаєм малювати ялину на Водянуху у с. Заозір'я Зарічненського р-ну) [89], [121], [172].

З апотропеїчною метою в Дубровицькому р-ні на Водохреща підпалювали волосся свічкою: "Як приходем із Йордані, то кожне несе хто свічку, а хто губку (губка – вона росте в лісі на березі). Скільки служица коло ричкі, як сватить воду, то й губки горать, свічки. То приносим додому і роздуваєм з тоєї губки вогонь, запалюєм свічку і тоді так [підпалюємо волосся. – Т.П.]: на лобі, на потилиці, на одному боці, на другому – кожному, шоб не боліла голова" [88], [89]. Свічкою підпалювали волосся в цей день і в сусідньому Сарненському р-ні [146].

Як і під час попередніх свят, особлива увага приділялася худобі. На "Крищення", щоб корова трималась свого пасовища, їй давали вершечок куті в обручі від діжки [166]. Сіно, яке впродовж свята лежало під "настульником", турботливо зв'язували у в'язочку і тримали, доки господар не поїде орати поле. У перший день оранки різдвяне сіно віддавали коням або волам [146]. "Смеття" [сіно. – Т.П.], що знаходилося під горщиком з кутею, нерідко використовувалось як засіб від ляку [184].

У 20-х рр. XX ст. у с. Дермань Здолбунівського р-ну після свята Водохреща відбувалось ритуальне обмолочення Дідуха – першого зажинкового житнього снопа, що впродовж усіх Коляд стояв на покуті. 20-21 січня двоє-троє поважних господарів обходили всі оселі своєї вулиці. Один з них обов'язково мав бороду й вуса, у руках носив ціп, а другий за плечима тримав череп'яну "баньку". Обмолотивши "дідуха", учасники процесії отримували платню – "кручок" (по 100 гр. могоричу) та йшли у другу хату. Увечері мешканці вулиці відзначали обмолочення "дідуха" спільною вечерею [154].

Про завершення зимового циклу календарно-обрядових свят свідчили примовки: "Іди, кутя, з покутя", "Іван Прєдтьок поїв кутю та втюк" [292], [189].

СТРІТЕННЯ

Стрітення вважається одним із перших весняних свят, яке відзначається 15 лютого за новим стилем, коли, за народними уявленнями, зима зустрічається з літом. Не випадково цього дня особлива увага приділялася восковій свічці. М. Грушевський вважав: "Обрядовість сього моменту мало досліджена; можливо, що вона розгубилась, коли ся боротьба літа і зими переносилась на християнське свято. Значення, напр., "громничної" свічки (!), що святилася в сей день, і води – стрітенської води... потрібувало б іще ближчого розбору" [19, с. 194].

Тож розглянемо цей аспект проблеми детальніше. Походження народних назв свята – "Громиця", "Громовиця", "Громнична Богородиця" (під такою назвою Стрітення відоме в Західній Україні та в Польщі) – пов'язане з



Ікона «Стрітення».
XVIII ст., ОІКЗ

“громничними” свічками [26, с. 281]. Саме в цей день їх запалюють по всіх церквах України, адже в церковному Требнику знаходимо розділ: “Чин благословения свіщ на Стрітеніє Господнє”. У ньому ж зазначається, що свічки цього дня будуть у “здравіє душ і тілес” [26, с. 280-281]. Спеціальну стрітенську молитву згадує інформатор із с. Нетреба Рокитнівського р-ну: “є така молітва-одправа, шо вони на Стрітення світять: як у церкві правіца три рази, засвечують свечкі, а четвертим разом вже батюшка святить... то вони, кажуть, і од грому, і як йде туча, то запалювать в хати” [243].

Як зазначає відомий російський етнограф С. Толстая, серед ритуальних предметів, що застосовуються з обрядовою, обереговою, магічною і т. п. метою, чи не найперше місце належить восковій свічці [53, с. 27-30]. Дослідниця класифікує функціональне призначення свічок за їх використанням: 1) як оберіг від грому (запалення під час грози; обходи хати, хліва й викопчування хрестів на вікнах, дверях, балках; хрестоподібне підпалювання волосся); 2) для припинення пожежі; 3) використання в поминальній обрядовості; 4) як засіб від вроків, хвороб, усього “нечистого”. Виділяються чотири види свічок у залежності від часу їх виготовлення та освячення: різдвяні, стрітенські, великодні, троєчні. Із власних польових записів відзначимо, що на обстежуваній території Рівненщини про троєчні свічки майже не згадують. Якщо свічки й використовувалися на Трійцю, то тільки як атрибут поминальної вечері у “Троєшну” п'ятницю.

На думку С. Толстої, у поліській народній обрядовості найчастіше використовуються свічки, посвячені на Стрітення (15.02) й у Чистий четвер перед Пасхою. Перша пошановувалася переважно на Західному Поліссі, друга — на Східному; на пограниччі західного і східного ареалів спостерігається або чергування вшановування стрітенської і страсної свічки, або їхнє паралельне вживання в однакових функціях. У наведеній дослідницею карті під назвою “Сретенская и четверговая свеча” знаходимо територію Рівненської області, на якій зафіксоване переважне вшанування стрітенської свічки [53, с. 29]. Інша карта під № 2 ілюструє побутування назв посвяченої на Стрітення свічки [53, с. 29]. Так, у селах Рівненської обл. – Берестя Дубровицького р-ну, Совпа Корецького р-ну, Хіночі Володимирецького р-ну – це *громніца* [курсив наш. – Т.П.]; Нобель Зарічненського р-ну, Озерськ, Сварицевичі Дубровицького р-ну, Невірків Корецького р-ну, Борове Рокитнівського р-ну – *громнічная свічка;* у смт Володимирець Рівненської обл., Ст. Мощаниця Здолбунівського р-ну – *громова;* Омеляна Рівненського р-ну – *громовіца;* Берестя Дубровицького р-ну, Борове Рокитнівського р-ну – *стритенська;* Крупове, Берестя, Лютинськ Дубровицького р-ну – *стритенна;* Колки Дубровицького р-ну – *стритна* [53, с. 30]. На цій же карті за № 2 позначені села, де вживають календарний термін *Громніци,* мн. (с. Нобель Зарічненського р-ну, с. Сварицевичі Дубровицького р-ну) та *Громніца* (с. Озерськ Дубровицького р-ну).

Наприкінці XIX ст. в Острозькому повіті “громничну” (посвячену на Стрітення) свічку використовували як засіб впливу на явища природи (для захисту від грому), а також як атрибут похоронної обрядовості (казали, що такою свічкою освітлюється дорога на “той світ”) [63, с. 11-12]. За матеріалами О. Воропая, прийшовши в день Стрітення із церкви, з метою, “щоб весняна повінь не пошкодила посівам і щоб мороз дерева не по-

бив" відразу запалювали "громичну" свічку [15, с. 198]. Згідно з нашими експедиційними записами, зробленими в с. Олександрівка Рокитнівського р-ну, стрітенська свічка – перш за все засіб від грому. За свідченням інформаторів, посвячену на це свято свічку могли просто тримати в хаті, не засвічуючи її, або ж випалювати нею хрести [253], [254]. Традиційно хрест викопчували над дверима хати й на середньому "обельку". Ідентичний звичай побутує і в с. Білка Березнівського р-ну: "На бальку чорним сім димом запалюєм її, і цім димком тако хрестика" [96, с. 4]. Звичай випалювати хрест у хліві не зафіксований. Як оберіг від грому "стрічена" свічка відома в сусідньому с. Балашівка. Там на "Стріченнє" святять свічку, воду; кроплять хату, хлів, садок – "щоб родив добре", а "як гріміть, о, то сьо ставляєш на вокно свечку, во, і водичку свячону, сульку свячону, ще й скаралюща є свячона" [85]. За народними віруваннями, особливу силу має свічка, посвячена сім разів: "…гінше то вєшає на дворє ту свєчку (ну, якшо багато раз святєна, сємь раз треба, шоб була посвятєна свічка), о, її вішають на покуті і на двурі, на ціле літо там тако пуд горою – шоб як грим гримів, шоб обходить" [85]. Запалюють свічку під час грому, при великій хмарі в сс. Федорівка, Клесів Сарненського р-ну Рівненської обл. [319], [320], [195]. У наш час подібної традиції дотримуються й на території Київського Полісся, де розказують: "Як ідеш у церкву на Стрітення або у Страсну п'ятницю (з четверга на п'ятницю), то несуть свічку з церкви. Як велика гроза, буря – треба запалить" [310].

Ще одне функціональне застосування "громничної" (стрітенської) свічки пов'язане з лікувальною магією, коли нею та льоном лікують "рожу". Такі засоби народної медицини поширені в сс. Білка Березнівського, Клесів Сарненського, Бережниця, Кураш Дубровицького р-нів [96], [195], [88], [209]. «Ну, да з цєю свічечкою ідуть, трошкі беруть льон тертий, в кого інший, – позичає, бо ж нема того льону тепера... да обматує будто би таково сю свєчечку, то сьо як рожа може в кого, то спалюють рожу отим льонком святим, будто би свячоним уже" [96]. Щоб позбутися рожі, хворе місце накривають червоною ганчіркою, а освячений на Стрітення льон ділять на дев'ять жмуточків та спалюють стрітенською свічкою [195]. Важливого значення



Хмельницька Г. К. зі «стріченою» свічкою, с.Бовсуни Лугинського р-ну. Фото Т. П. Пархоменко, 2005 р.

ритуально-очищувальним функціям "громничної", як і різдвяної, свічки надає дослідниця української народної медицини З. Болтарович [19, с. 165]. В останньому випадку також фігурує прядиво: "Святовечорову свічку, наприклад, і прядиво, яким обв'язували "керечуна" [обрядовий хліб, який колись стояв у кожній хаті на столі протягом усіх зимових релігійних свят. – прим. З.Б.], застосовували при "спалюванні рожі" [6, с. 177]. На території Березнівського р-ну магічні дії спалювання рожі супроводжує типове замовляння: "Болячка шумова, болячка осьцєна, болячка вєтряна, болячка синя, болячка солодка, болячка смертенна, болячка прислана, болячка приспана! Годи колоти – пороти, жовтої кости ломати! Тоді ти колола-порола, як я тибе ни знала, Господа Бога ни прохала. Типер шепчу, Господа Бога прошу, вишипчую, вимовляю на бістриє води, на густиє лози, на росхудні дроги одсилаю! Сядь собі на мєсті,



Благовіщення (фрагмент ікони)
XVII ст., РОКМ

на золотому крєслі! Запий, загуляй, хрищену, молитвену (як називаєца) Божий покуй дай!" [83]. Сакральну силу стрітенської свічки використовували від ляку, від "пригод" у с. Федорівка Сарненського р-ну [319]. Від кашлю стрітенською свічкою обкурювали себе або корову мешканці Рокитнівського р-ну [112].

Залишки культу вогню чи не найбільш яскраво відобразилися в обрядовому підпалюванні волосся свічкою. Цінними є наступні свідчення поліщуків: "Було, що дитині в год підрізали волосся, то як принесуть свічку на Стрітення, то єю підсмалювали волосся" [254]. Звичай хоча й реліктовий, але такі свідчення непоодинокі. Стрітенською свічею підпалювали волосся не тільки дітям, але й усім членам родини в сс. Кисоричі, Залав'я Рокитнівського р-ну: "...над чолом, потом ззаду і по боках, як христимся, так хрестом і робітца" [188], [192], [168]. Подібні дії здійснювалися й у с. Кураш Дубровицького р-ну [209]. Таким чином намагалися захиститися від грому або від хвороби – «шоб голова не боліла" [168], [209]. Функцію апотропею, але вже напередодні Нового року, виконувала стрітенська свічка в с. Клесів Сарненського р-ну: перед Багатою вечерею "стрітенною" свічкою батько підпалював волосся кожному члену родини навхрест (над чолом, на потилиці та з обох боків) [195]. Народне пояснення звичаю – "шоб не кусалі комари". Описані магічні дії зі свічкою своїми витоками сягають часів язичництва, коли в міфологічному світогляді наших предків вогонь, полум'я сприймались як благодатна, захисна сила.

Як і раніше, поліщуки продовжують вірити, що запалена стрітенська свічка сприяє пробудженню природи, є оберегом від грому, вроків, всього "нечистого", допомагає позбутися хвороби та супроводжує людину в потойбічний світ. Досліджуючи функціонування стрітенської свічки в обрядах, близькі паралелі знаходимо в різдвяній і великодній ритуалістиці.

БЛАГОВІЩЕННЯ

Свято Благовіщення – одне з великих християнських свят, яке відзначають 7 квітня за новим стилем. У цей день, як і напередодні найбільшого весняного свята Великодня і найбільшого літнього свята Івана Купала, "грає сонце" [247]. За переказами, Бог на Благовіщення благословляє всі рослини. У цей день забороняється турбувати землю (працювати в полі, городі), а особливо — розпалювати піч (Рокитнівський р-н). В окремих регіонах України саме від свята Благовіщення дівчата починали "гукати весну" – співати веснянки.

Традиційна обрядовість свята Благовіщення пов'язана з землеробським календарем, уявленням про повернення лелек ("буськів") із вирію, їх урочистою зустріччю обрядовим печивом – "буськовою лапою". Урочиста зустріч весняного птаха зумовлена повір'ям, за яким до свята Благовіщення лелека обов'язково має звити своє гніздо. І сьогодні в багатьох селах Зарічненського р-ну доброю прикметою вважається вперше навесні побачити летючого лелеку – тоді сам будеш здоровим, так само бігатимеш, літатимеш, а якщо ж сидячого – то й сам сидітимеш [210]. Подібне уявлення про зв'язок лелеки із здоров'ям людини побутує і в с. Борове: якщо вперше навесні побачиш летючого лелеку – не болітимуть ноги, якщо стоячого – хворітимуть [110]. В інших селах Рів-

ненщини, щоб бути здоровим упродовж року, при першій зустрічі з лелекою радили тричі присісти, обхопивши ноги руками, або ж покачатись по землі (Сарненський р-н).

За народними переказами, лелека – це чоловік, який ослухався слова Божого, за що і був покараний – перетворений на птаха й змушений усе життя збирати плазунів: "Кажуть, шо колись Бог позбирав всі вужі, гадюки і все таке недобре і дав чоловіку, шоб заніс десь там його (він йому сказав куди), оно шоб не розв'язував, шоб не дивився, ну, а він же ни видиржив – розв'язав, подивився – і вони розлізлися усі. А Бог сказав, шо будеш усю жизнь їх збирати, і назвав його Іваном – і то бузька зовут Іван" [210]. У селах Дубровицького р-ну лелека відомий під іменем Тадей, у с. Заозір'я Зарічненського р-ну – Василь [50, с. 206], [173]. Не випадково на Благовіщення з'являються не лише лелеки, але й вужі, змії та інші плазуни, адже, за місцевими повір'ями, це день, коли відкривається земля (порівняймо з народними уявленнями про свято Воздвиження, коли птахи відлітають до вирію, а вужі ховаються в землю).

Дохристиянським є звичай випікати на Благовіщення обрядове печиво у формі буслової лапи в Рівненському, Гощанському, Корецькому, Дубровицькому, Зарічненському р-нах (умовною межею традиції є лівий берег Горині). У с. Сварицевичі Дубровицького р-ну таке печиво роблять із відбитками пальців руки [50, с. 205]; у сс. Борове, Сенчиці, Нобель Зарічненського р-ну спосіб його приготування полягає в тому, що шматок тіста надрізають у двох місцях ("на три пальці") [110], [289], [246]; тоді як в інших селах, наприклад, Острівськ Зарічненського р-ну, печиво роблять "на 5 пальців" [262]. Головними учасниками обряду з "буськовою лапою", як правило, були діти. Вони вибігали з печивом на подвір'я, щоб там зустріти першого "буська". Коли птах з'являвся в небі, буськову лапу піднімали догори й приказували: "Бусько, бусько, на, твоя лапка!" [289]; "Бусєчко, бусєчко, он де твоя лапка!" [266]; "Бусько, бусько, ходи, я тобі лапку несу!" [110]; "Буську, буську, оно твоя лапка, шо спекла нам мамка!" [210]; "Бусько, бусько, оньо твоя лапка, шо спекла Гапка!" [262].

Для окремих районів Рівненщини типовими є благовіщенські приказки з проханням обміняти печиво з минулорічного борошна на зерно майбутнього врожаю: "Бусько, бусько, на, тобі лапа, дай мені бочку пшеници!" [231]. Такою ж аграрною символікою вирізняється благовіщенське ворожіння, що побутує в с. Крупове Дубровицького р-ну: якщо на Благовіщення бусько викине з гнізда яйце – це віщує багатий рік (за яйце можна купити хліб); якщо ж пташеня ("дитя") – то на неврожай (бо дитя просить хліба) [50, с. 205].

Первісні міфологічні уявлення притаманні й мешканцям с. Нобель Зарічненського р-ну. Тут вірять, що лелека не лише оберігає подвір'я, на якому поселився, від пожежі, але й може вплинути на весняний дощ. Тримаючи буськову лапу, діти гукають: "Бусько, бусько, скинь колоду: чи на дощ, чи на погоду!" [246]. Часто в піснях і приказках із закликами дощу присутні згадки про борщ, зокрема в благовіщенській приказці із сусіднього с. Заозір'я: "Бусько, бусько, на твою лапку! Бусько-клекотун поймав бабу за ковтун. Волочив, волочив і в борщ умочив!" [172]. У цьому ж селі існує повір'я, пов'язане з весняними дощами, – не вбивати кілки в землю – "не городити плотів до Благовіщення". Етнографічні матеріали засвідчують: якщо земля в селі страждала від посухи, то такі огорожі ходили розкидати.

Свято першої борозни та першого засіву

Традиційна трудова обрядовість поліщуків зумовлена календарним циклом сільськогосподарських робіт. Особливо важлива роль в отриманні майбутнього врожаю належить весняним обрядам і звичаям, що супроводжують початок оранки та засіву поля. При їх виконанні вдавалися як до раціональних, так і до ірраціональних дій. Так, виходячи перший раз навесні в поле, плугатар, так само як і сівач, обов'язково мився, одягав чисту святкову сорочку, в якій ходив до сповіді, нерідко дотримувався посту [232]. За народними уявленнями, ці дії мали запобігти росту бур'яну на полі. До важливого дня першої оранки господар готував не лише себе, але й основну орну тяглову силу – волів (коней). Їх він кропив посвяченою водою, благословляв посвяченою вербою, хрестив пужалном [200],[92].

У посівну коробку-"семник" ("сіваньку") господар додавав зерно з першого зажинкового або останнього обжинкового снопа, часом – з посвяченого на Спаса обжинкового "вінка" ("бороди"), з різдвяно-новорічного снопа – "коляди" ("дідуха"), а також те зер-



Сіванька. Поч. XX ст.
смт Клевань Рівненського р-ну. РОКМ.
Фото Т. Пархоменко, 2006 р.

но, яким хлопчики посівали на свято Василя (звичай, якого окремі господарі дотримуються й нині).

Особливістю звичаєвої обрядовості засіву поля мешканців Гощанського, Березнівського, Корецького р-нів є використання Спасової "бороди", "вінка". Так, у с. Поліське Березнівського р-ну під час волочіння бороною в землю встромляли сім посвячених на свято Спаса колосків [275]. Натомість у с. Пашуки Гощанського р-ну, "щоб не падав грім та не лягало жито", посвячений на Спаса "вінок" слід було розтерти та обсіяти по колу поле [263]. У с. Щекичин Корецького р-ну житню або пшеничну "бороду" насамперед вимінали в посівну коробку [322].

Обряди першого засіву поля пов'язані як з календарно приуроченими примовками посівальників на Новий рік, так і з магією достатку Багатого вечора. На останній господар виносив зажинковий сніп на ніч на двір, а зранку заносив до хати й дивився: з якого боку буде більше інею, з того розпочинатиме засів поля [93].

Ще донедавна і під час оранки, і під час засіву поля використовували низку предметів, які наділяли магічними властивостями. Насамперед, на ниву брали хліб та обрядове печиво, що у формі хреста випікали в середині Великого посту. Нерідко до зерна додавали й окраєць паски [157]. На Рокитнівщині як символ життя, родючості до посівної коробки клали сире яйце в сс. Томашгород, Старе Село [313], [302]; посвячену крашанку – у с. Дроздинь [157]; шкаралупи великодніх яєць – у с. Старе Село [306].

І на території Рівненського, і на території Житомирського Полісся у першій пол. XX ст. поширеною була традиція брати в "сівник" воскову свічку (сс. Дроздинь, Старе Село Рокитнівського р-ну; с. Путиловичі Лугинського р-ну Житомирської обл.) [157], [302], [280], [278]. Перед початком роботи свічку запалювали, хрестилися; після молитви її гасили та вкладали назад до посівного зерна [38, с. 201]. Згідно з матеріалами В. Доманицького, наприкінці XIX ст. подібні обрядодії відбувались у с. Яполоть Рівненського повіту. У коробку з насінням льону разом з яйцем тут вкладали й воскову свічку. Як вважає дослідник, "свічку через те, що з льону роблять гноти для свічок: сим ніби просять, щоб уродив льон" [82, с. 55]. Однак, на нашу думку, таке тлумачення не є повним. Свічка має магічну силу, перш за все, через свій зв'язок із вогнем. Тобто наявна очищувальна символіка вогняної стихії, а також похідний взаємозв'язок з ідеєю багатства. Тут доречно згадати про поліську назву вогню – "богач" – та й саме поняття "багатя"; про окремі застереження позичати вогонь на великі свята, щоб разом з ним не позбутися статків. Описаний звичай варто розглядати саме з такої точки зору.

Перед оранкою, як і перед початком засіву поля, повернувшись обличчям на схід сонця, господар знімав головний убір, клав у першу борозну зораної землі хліб (окраєць хліба з сіллю) і проказував молитву "Отче наш". Нерідко шматок паски або хліба закопували на полі: "Як йшли орати, шоб ніхто не бачив, баба одріже кусочок хліба й закопає в полі" (див. "Великодній цикл свят" про виготовлення "хрестів") [93]. Часом на поле клали печево-"хрестець", у якому було запечене зелене жито чи пшениця (нерідко "хрестець" давали волам і коням) [310]. Розпочинав сівбу сівач, кидаючи перші жмені зерна навхрест.

Під час експедиційних обстежень Рокитнівського р-ну до обряду першого засіву поля було зафіксовано 15 варіантів аграрних примовок. Сказане в добрий час на полі слово мало сприяти доброму врожаю на спільну для всіх людей долю: "Роди, Боже, на всіх долю, і на мою!", "Зароді, Боже, миру Божому і мнє!",

“Роді, Господі, на всякого долю: бідному і багатому, шоб малі собі і ніщому дать!”, “Господі, благослові і зароді: і жидам, і панам, і попам, і дякам, і циганам, і мнє, грєшной!” [90], [306], [302], [269]. Як правило, за допомогою у примовках звертались до самого Бога або Божої Матері, опіка й заступництво яких допомагали у всіх життєвих справах: “Господі, зароді на кажного долю: на панську і на циганську!”, “Зароді, Боже, на всякого долю: і на панську, і на циганську, і на жидовську!”, “Свята Богородіца, пріступі і поможи мнє пахаті та собіраті!”, “Господи, Мати Божа, роди мені і всьому миру!” [142], [157], [306], [313]. Замовляння, до яких вдавалися під час засіву поля, за тематикою часто перегукується з новорічними щедрівками: “Бичкі рогати пошли горати / На довгу нивку, на парословку. / Божая Мати їсти носила, / Бога просила: – Роди, Боже, / Жито, пшеницю, всяку пашніцу. / А з колосочка – **жита коробочка, / А з снопочка – жита бочка...**” [126]. Такий зв'язок є закономірним, адже впродовж багатьох століть свято Нового року зустрічали навесні, коли особливо актуальною була турбота про польові роботи та новий урожай.

Головні засади народної етики – взаємодопомога, співчуття, опіка – відобразились у тих народних замовляннях, у яких згадуються найбільш незахищені та знедолені верстви суспільства: діти, каліки, немічні, паломники, бідні. Це ті люди, що без сторонньої допомоги не спроможні забезпечити себе власним хлібом. Виходячи в поле, сівач згадував і про їхню частку врожаю: “Роди, Боже, на всякого долю: на бідних, на дітей, на проходящих і на нас!”, “Зароді, Боже, і людям, і циганам, і всім просящим, і собі щоб було!”, “Роди, Боже, на всякого долю: на ходячого, на просящого й на лєжащого!”, “Зароді, Боже, на всякого долю: на сліпого, на кривого і на глухого!” [206], [92], [102], [272]. Один із варіантів останнього замовляння був записаний у Зарічненському р-ні: “Господи, поможи, зароди на всякого долю: на старого, на сліпого, на калік!” [110].

Водночас у народних примовках відображена християнська ідея всепрощення й добра, тому в них пробачаються заздрісники та злодії: “Роди, Боже, на всякого долю: і на просящого, і на завідящого, всьому міру Божому да і мнє!” [121].

На нашу думку, особливої уваги заслуговують ті вербальні формули, в яких врожай розподіляється не тільки на людей, але й на тварин. Порівняємо замовляння, характерні як для Рокитнівського, так і для Зарічненського й Гощанського р-нів: “Господі, зароді на всякого долю: і на ходячого, і на просящого, і на собачу, і на котячу, і мні зароді!”, “Зароди, Боже, на бідного, на багатого, і на животне – і котам, і собакам!”, “Роди, Боже, на всіх долю: на панську, на циганську, на мишачу, і на котячу, і на свинячу – на всіх!”, “Роди, Боже, на кажного душу, і на пташок, і на бідних!”, “Роди, Боже, жито для всього роду і для всеєї пташки!” [159], [232], [262], [106], [263].

Народний переказ із типовим сюжетом про залежність врожаю на полі від прихильності Бога до сівача зустрічається в різних поліських селах: “Єден хазяїн гною навозив багато так, а єден бідний – немає в нього гною. Оре поле да й, каже, йде дід старенький до цього, шо багато гною навозив. Каже: “Шо – вродит?” “Я, ка, й без Бога знаю, шо в мене вродит: кульки гною навозив. Чи в того вродит, шо оре й нема гною ни капелинки?” Прийшов [дід. – Т.П.] до того бідного, каже: “Шо – **вродит?” Ка: “Як Бог дасть, то, мо, вродит**”. То тулькі де той дід пройшов в того, де гною багато, тульки й по слєдах і зійшло жито. А в того [бідного. – Т.П.] таке було, як стина!” [321]. Інший переказ, за яким сівач як розплату за жадібність та егоїзм отримує поганий урожай, побутує в с. Великі Кліщі Народицького р-ну. Замість традиційного замовляння “Роди, Боже, на всякого долю!” заорозумілий сівач дбає тільки про свою частку: “Роди, Боже, на мою долю: от цурки до цурки, от корца до корца!.. “ [211].

Сприяти доброму врожаю влітку мали очищувальні ритуали з зерном, що в першій половині XX ст. були описані В. Кравченком [36, 268]. Так, на Волині до того часу, поки не буде засіяно ячмінь, до закінчення сніданку, навіть при сонці, у хаті обов’язково мав горіти “лучник”. Обряди з “лучником” безпосередньо пов’язані із початком сільськогосподарських робіт – із сівбою. Вперше після Великодня “лучник” запалювали тоді, коли господар мав розпочати сівбу. За прадавнім звичаєм, селянин здобував “живий” вогонь з кресала та передавав його жінці, яка сипала зерно на “лучник» таким чином, щоб воно пролітало через вогонь. Згодом тим же



Г. І. Денициць з «сіванькою», с.Дроздинь Рокитнівського р-ну. Фото Т. П. Пархоменко, 2006 р.

зерном господиня обсипала хлібну діжу. Усе зерно, яке очистилось через «лучник» і яким була обсипана діжа, використовували для засіву поля [36, с. 268]. Зауважимо, що ареал поширення зафіксованої обрядодії не обмежується суто українським регіоном, аналогічні звичаї, але з використанням воскової свічки, притаманні різним слов'янським етносам [45, с. 268], [54, с. 56].

Продовженням обрядових дій святкового початку сівби було «женіння» комина з діжею. На нашу думку, основна ідея обряду – продукування родючості поля, щоб забезпечити достаток хліба в оселі; саме тому значна увага приділялася "пікній діжі" – діжці, в якій вимішували тісто на хліб. Коли господар приїжджав з поля, в хаті готували святкову вечерю з півня, обмотували хмелем комин та обсипали його гарбузовим насінням. "Женять комина з діжею, щоб росло гарне жито" [38, с. 202]. На Житомирському Поліссі аналогічні дії відбувались і на "досівки" – свято з нагоди закінчення засіву поля, а також після обжинків, коли в пікній діжці вперше замішували тісто на зимовий хліб [38, с. 202], [14, с. 321]. За даними К. Мошинського, "женіння лучніка" було відоме й на території Східного Полісся [44, с. 161].

Можемо узагальнити, що у зв'язку з тривалим існуванням колгоспної системи господарювання, комплекс обрядів і звичаїв першої оранки й засіву поля поступово втрачає свою актуальність. На противагу іншим народним обрядам землеробського циклу, зокрема обжинковим, атрибути яких запозичила й активно використовувала нова влада у стилізованому святі врожаю, звичаєвість свята першої оранки та першого засіву поля стає зайвою в колективній механізованій праці колгоспників, фермерів. Окремі звичаї засіву поля трансформувалися, перенеслися на іншу важливу галузь землеробства – городництво, що за часів радянської влади було більш розвинене, ніж індивідуальне рільництво. Подібні до обрядів засіву поля магічні дії та примовки і сьогодні супроводжують садіння картоплі, капусти тощо.

ВЕЛИКОДНІЙ ЦИКЛ ЗВИЧАЇВ

Підготовка до найважливішого річного свята – Воскресіння Христового (Пасхи) – починається ще за сорок днів до Великодня. Згідно з церковно-християнським календарем, сім тижнів Великого посту дають можливість очищення й оновлення. Це час для молитов, обмеження в їжі, заборони веселощів.

«ПОЛОСКОЗУБ» – під такою назвою відомий перший день Великого посту в селах Дубровицького р-ну Рівненської обл., адже його особливістю є звичай полоскати зуби від скоромних страв. У цей день з хлібом-"пирогами" відвідували бабу-повитуху [285]. Для того, щоб усі були здоровими ("дужими") і могли зустрітися з рідними в іншому світі, у кожній родині випікали на всіх членів сім'ї круглі пісні коржі-"дужики" [183], [270], [142]. Варіант цього звичаю побутує в с. Купель Рокитнівського р-ну. Тут "дужики" змащують медом, випікають як "на людей", так і "на худобу" [206]. Щоб упродовж року "не бачити гадини", два "дужики" з попелом випікали в с. Томашгород Рокитнівського р-ну [313]. "Дужики" заборонялося різати ножем, як і в прадавні часи, їх розламували руками.

Наприкінці XIX ст. у суботу першого Великого посного тижня, взявши коливо (поминальна страва, складовими якої є мед та хліб), селяни йшли на літургію. Як зазначає П. Чубинський, до церкви коливо і мед приносили у великих, загорнутих у папір посудинах, до стінок яких були приліплені свічки; на прохання жінок над поминальною стравою відправлялася велика панахида [57, с. 12]. У наш час освячення колива здійснюється ще в п'ятницю. Споживання меду в період Великого посту обумовлене його особливим ритуальним призначенням, зв'язком великодньої обрядовості з поминальними мотивами, вшануванням предків, використанням меду як страви-пожертви.

СЕРЕДОХРЕСТЯ

Особливе значення в народному календарі надається четвертому тижню Великого посту – "Середохресному", на якому в середу відзначається свято "Хрестя" ("Середохрестя", "Середопустє"). Згідно з нашими експедиційними записами, цього дня на всій території України, і на Рівненщині зокрема, побутував аграрно-магічний звичай випікати обрядовий хліб-печиво. На думку Л. Артюх, вірогідно, що в дохристиянський період цей хліб був іншої форми і мав кілька функціональних призначень: 1) для вкладання в посівне зерно; 2) закопування на чотирьох кутах межі; 3) загодовування худоби (коней, волів) [2, с. 111-112]. Сьогоднішні ж інформатори поліського регіону розповідають про різновид прісного печива, випеченого у формі хреста.

В обстежуваному регіоні переважно випікали три хрести ("хресці", "хрестяники"), рідше – по хрестику на кожного члена родини або по одному на кожне поле [209]. Виготовляли їх із житнього чи пшеничного борошна, а в с. Дермань Здолбунівського р-ну вони були з капустою, квасолею, горохом [154]. Якщо для Київського Полісся було характерне вкладання в обрядове печиво начинки із зеленого жита, то в селах Рівненщини начинка була переважно з квасолі [202]. У с. Красносілля Володимирецького р-ну на "хресці" робили символічне зображення борони, адже його брали з собою під час заорювання поля [202]. Польові записи не лише підтверджують призначення хрестів, зроблені Л. Артюх, але й доповнюють їх.



Ікона «Воскресіння Господнє». XVIII ст., РОКМ.

Кожен хрест брали з собою для зачину важливої господарської справи: для оранки в Володимирецькому, Березнівському, Дубровицькому, Сарненському, Рокитнівському р-нах [202], [97], [207], [145], [292]; при засіві поля, садженні картоплі в Березнівському, Зарічненському р-нах [87], [86]. У с. Балашівка Березнівського р-ну випечений хрест клали на дно коробки, коли вперше йшли сіяти ячмінь, просо, садити картоплю. Згодом його приносили додому, ламали на шматки таким чином, щоб скуштувала вся сім'я [87]. У коробку-"лазбєнь" клали "хрестець" і в с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну. Тут обрядове печиво використовували при засіві яровини [296]. Подібний звичай вкладання хреста в коробку до посівного зерна був зафіксований нами і в с. Заслуччя Дубровицького р-ну [174]. Менше поширеною була традиція зберігати обрядовий хрест у скрині. Ось що згадує інформатор із с. Пашуки Гощанського р-ну: "Як були бендери, то моя свекру-



Боронування в с.Городок Рівненського повіту.
Поч. XX ст. РОКМ.

ха розказує, шо не було хліба, то каже, пішла в скриню да взяла того хрестика да й дала їм, бо не було хліба" [263]. Реліктовим є звичай закопувати хрестик у зораному полі [86], [209] або, як у с. Дроздинь Володимирецького р-ну, запікати в це печиво зернятка [158]. За принципом симпатичної магії, вкладання в печиво зерна так само, як і закопування "хреста" в полі, мало сприяти родючості.

У селах Вітковичі Березнівського, Біловіж Рокитнівського р-нів хрестик брали з собою, коли їхали засівати льон. Після повернення з поля його ділили між всіма членами родини та з'їдали [130], [99].

Переважно в першій третині XX ст. обрядове годування худоби відбувалось у селах Кореччини – Голичівці, Великій Клещьці, Весняному, Щекичині, де хрестик давали коням, коли їх вперше запрягали в плуг [237], [123], [125], [322], або, як у с. Буда Рокитнівського р-ну – волам [120]. Майже в кожному селі брали хрестик при "запасуванні" товару [292], [281], [125], [263].

У селах Рокитнівського та Дубровицького р-нів бортники брали хрестик до "вуллів" при першому "глядінні" бджіл [228], [207]. В останньому районі обрядове печиво у формі хреста називали "піруг" і мастили медом. З відповідними примовками та "піругом" тричі обходили бортне дерево, пізніше "піруг" ділили на всіх членів родини [207]. Типовою є розповідь про традиційне використання трьох хрестів: "То колись казали їхать в полє засєвать, то одного бралі; товар пасти – запасувать перший раз; на мед ідуть перший раз (навесні виглядають пчолі)" [228].

ВЕРБНА НЕДІЛЯ

ВЕРБНА НЕДІЛЯ (або Вхід Господа до Єрусалима) відзначається в останню неділю Великого посту – день, коли в церкві урочисто освячуються зелені пагони верби. Перші згадки про свято датуються 11-12 ст. Відомості про Вербну неділю знаходимо в "Ізборнику Святослава" та "Іпатіївському літописі" [34, с. 22], [26, с. 286].

В українській обрядовості верба – це рослина, яка уособлює весняне пробудження природи, сили вегетації, росту, здоров'я, а тому застосовується в багатьох народних звичаях. Так, повернувшись з церковного богослужіння, селяни б'ють один одного галузками верби, щоб звільнити себе від хвороб, вроків, лихих помислів. Варіантність сучасних супроводжуючих приказок засвідчують записи, зроблені нами в семи селах Зарічненського р-ну. Зокрема, у сс. Морочне, Борове текст приказок вирізняється лаконічністю: "Не я б'ю, верба б'є! Якая? Святая! За тиждень – Великдень!", "Верба б'є, не я б'ю! За тиждень – Ве-



Ікона «В'їзд Христа в Ієрусалим». XVIII ст., ОДІКЗ.

ликдень! Суди, Боже, дождати і красне яєчко держати!" [231], [111]. Довші примовки були зафіксовані у сс. Сенчиці, Нобель: "Не я б'ю, верба б'є! Якая? Святая! За тиждень – **Великдень!** Будь здорова, як верба, будь весела, як вода! Слухай батька, слухай мати!", "Верба б'є, не я б'ю! Якая? Святая! За тиждень – **Великдень!** Слухай батька, слухай матер, слухай всіх святих! Будь здоров, як вода, а рости вгору, як верба!" [289], [246]. Головний символ Великодня – **червона крашанка – залишається** улюбленим атрибутом народних примовок у сс. Перекалля, Кухче, Заозір'я: "Верба б'є, не я б'ю! Якая? Святая! За тиждень – **Великдень!** Позволь, Боже, дождати, в руці красне яйце держаті!", "Верба б'є, не я б'ю! За тиждень – **Великдень! Слухай батька, слухай матер!** Недалечко – червоне яєчко!", "Верба б'є! Якая? Святая! За тиждень – **Великдень да недалечко** червоне яєчко! Будь здоровий, як вода, а високий, як верба!" [210], [267], [171].

Подібні примовки, де перераховуються основні великодні атрибути (посвячена верба, червоне яйце, Великдень), відомі і в селах Рокитнівського р-ну. Наводимо варіанти примовок з народною символікою здоров'я й багатства: "Верба б'є, не я б'ю! За тиждень – **Вєлікдень! Не вмірай, Вєлікодня дожидай!** Будь здоровий, як вода, а багатий, як земля!", "Верба б'є, не я б'ю! Вєлікдень – за тиждень! Суді, Боже, дождаті красне яйце держаті! Вийді, Іванко, за ворота, тягні гутви із болота (шоб качки брав)", "Верба б'є, не я б'ю! Красне яєчко недалєчко, за тиждень – **Велікдень! Не вмірай, не канай, Велікодня дожидай!**", "Верба б'є, не я б'ю! За тиждень – Велікдень! Суді, Боже, дождаті красне яйце держаті! Будь здоров, як вода, рости скоро, як верба, будь багатий, як земля, а будь ситий, як свиня!", "Не я б'ю, верба б'є! Не вмирай, не конай, Велікодня дожидай! Велікдень – за тиждень!", "Верба б'є, не я б'ю! Суді, Боже, дождаті красне яйце держаті! За тиждень – **Вєлікдень! Будь багатий**, як земля, будь здоровий, як вода, скорєй рості, як верба!" [205], [269], [313], [91], [184], [116], [92].

Зауважимо, що ритуальне биття вербовими гілками відбувалось і на свято Юрія або в інший день, коли вперше виганяли корову на пашу. У с. Сенчиці Зарічненського р-ну такі дії супроводжувала приказка: "Будь здорова, як верба, іди на пашу!" [289]. У сусідньому с. Заозір'я в день "запасування" корови на пасовиську ламали гілки верби, а згодом, разом із гілкою сосни, зберігали у хліві [171].

Посвячена на Вербну неділю вербова гілка є провісником Великодня – **свята оновлення** природи, символу перемоги життя над смертю. А тому й нині мешканці Зарічненського р-ну несуть її на могили рідних [246]. Стійким залишається народне уявленння про вербу як оберіг від грому (блискавки, пожежі): щоб захистити свій хлів від стихії, селяни тримають посвячену галузку під стріхою. Ще донедавна в с. Мушня Рокитнівського р-ну як оберіг від граду посвячену вербу закопували біля городу, а під час негоди викидали на двір [234]. Як і раніше, традиційним місцем збереження посвяченої верби є покуть.

Особливим чином сакральну силу верби використовують у сс. Морочне, Кухче, Острівськ Зарічненського р-ну [231], [210], [260]. Тут вербою загнітають піч під час випікання великодньої паски. Широко використовується верба і в народній медицині.

Чистий четвер

На сьомому тижні Великоднього посту важливе значення надається очищувально-

апотропеїчним обрядам Чистого четверга. Здавна в цей день білили та обмітали хату [293], [92]. Виконання останнього ритуалу мало захистити подвір'я і хату від вужів, плазунів, мишей, нечистої сили (насамперед, відьом); а город – від бур'янів [92], [269], [234], [186]. За традицією до сходу сонця три рази обмітали хату у сс. Купель, Познань Рокитнівського р-ну [206], [272]; проти часової стрілки мели в сусідніх селах – Обсічі, Березове [251], [92]. Зі сміття розкладали очисний вогонь.

Проте більш реліктовим є звичай, зафіксований нами в с. Томашгород Рокитнівського р-ну (побутував у 40-х рр. XX ст.). Тут на Чистий четвер до сходу сонця виходили на двір і навпроти місця, де знаходилась в хаті покуть, з осикових трісок розпалювали вогнище. На вогонь ставили горщик ("горнець"), поруч – глечик з водою, вивішували рушник. Пізніше, щоб плазуни не вповзли до оселі, осиковими вуглинами обсипали хату [316], [314].

Неабиякі лікувальні та магічні властивості приписувалися й воді. За народними уявленнями, особливо цілющу та очисну силу на Чистий четвер має ранішня вода. Відомо кілька форм очищувальних обрядів з водою, найпоширеніші з яких: вмивання, купання, качання по росі. У с. Купель Рокитнівського р-ну існував звичай іти до сходу сонця до живої криниці та вмиватися "непочатою" водою [206]. У північно-західній частині р-ну, щоб позбутися захворювань шкіри, до сходу сонця йшли митися до річки [269].

Щоб хліб вдавався, в усіх селах Рівненщини на Чистий четвер дотримувалися правила мити "пікну" діжку і хлібну лопату [99], а в окремих із них, зокрема в сс. Кисоричі, Блажове, Обсічі, Купель, Мушні Рокитнівського р-ну, до перших променів сонця "пікну" діжку не лише мили, але й виносили на двір, де ставили навпроти покуті [194], [101], [251], [206], [234]. У с. Сновидовичі цього ж р-ну діжу з хати не виносили, натомість обкурювали її свяченим зіллям – материнкою, васильками, маком; запалювали посвячену свічку [297].

З цією ж метою "пікну" діжку виносили на двір у с. Голичівка Корецького р-ну. Тут, як і в селах Рокитнівського р-ну, діжу накривали святковим рушником, перев'язували крайкою, а на віко клали хліб і сіль [148]. Діжка мала стояти на подвір'ї аж до Великодня. Традиція миття та виносу діжки до сходу сонця на Чистий четвер існувала і в с. Заслуччя Дубровицького р-ну [174]. За місцевими віруваннями, дотримання ритуальних дій мало сприяти майбутньому врожаю хліба та чистоті зерна в полі. Згодом хлібну діжку заносили в хату і ставили на найпочесніше, святе місце – покуть, де вона знаходилась і в свята, і в будень.



Ікона «Тайна вечеря».
Кін. XVIII ст., РОКМ.

Зазначимо, що світоглядні уявлення про хлібну діжку найкраще збереглись у прозовому фольклорі. У с. Заслуччя пам'ятають народний переказ про "сповідь" діжі, варіанти якого зібрав на сусідньому Житомирському Поліссі В. Кравченко. Подібні перекази про освячення хлібної діжі побутують і в п'яти селах Рокитнівського р-ну, один з них був записаний нами в с. Купель: "Кажуть, пеклі, да не мілі діжки, да ничого ни [робили. – Т.П.]. Да то було дев'ять буханців, потом вийшло сім, а потом шість, п'ять, а потом одна. А дід баби питає: "Шо такє, шо вже один бухан хліба?" А вона ж, діжка, заросла, ну, то вже ж кажуть: "Треба йті до батюшки, шоб висвятив!" Ну, да батюшка прийшов да каже: "Тут не поможе кадило, а треба вже якесь парило!" — ну, скребачка яка, шоб дєжку вишкребті" [205]. Зменшення кількості хліба з десяти до трьох буханок згадується і в переказі з с. Залав'я

[169]. Тут, як і в сс. Познань, Глинне, поширений ще один варіант примовки-поради священика недбалій господині: "Зацвіла, пропала діжка, да вже, каже, треба батюшку звать, шоб святив. А вон прийшов, той батюшка, да ходів, да ходів, ходів своїм тим каділом коло тої діжки да каже: "Діжа, діжа, тобі треба віхтя і ножа!" [272], [142]. Аналогічним є сюжет переказу і в селах Блажове та Познань [103], [270]. Подібні зразки фольклору поширені й на Зарічненщині: "Не вдавався хліб в хазяйки, а вона вже пошла до знахора. Ничо ни помагає той знахор. Шо робити? Той знахор каже: "Іди до попа, нехай він тобі посватить". Пішла до попа, а він як глянув у ту діжку, а та діжка вся заросла вже тим-о мулом, він каже: "Святі, діжа! До етой діжі треба доброго ножа!" [171].

Центральне місце в сучасній обрядовості Чистого четверга займають обряди із свічкою. Наприкінці XIX – поч. XX ст. особлива увага в цей день приділялась виготовленій власноруч "страсній" свічці: "Трудова свічка лучче Богу вгодна" [57, с. 15]. Серед побутуючих назв четвергової свічки на території Рівненської області зафіксовані кілька варіантів: домінуюча назва – страстная свеча; всеночна (всенощна) свеча (с. Берестя Дубровицького р-ну), великодна свеча (с. Чудель Сарненського р-ну), пасхальна свеча (с. Сварицевичі Дубровицького р-ну) [6, с. 30]. З такою свічею ввечері йшли до церкви на відправу "Страстей", де її 12 разів запалювали та гасили. Після богослужіння свічку намагались нести додому таким чином, щоб вона ні в якому разі не згасла. З цією метою воскову свічку вміщували в ліхтарик, виготовлений із кольорового паперу, фарбованого скла. Його форма була подібною до зірки, місяця, звичайної лампи. Сучасне пристосування для свічки – звичайна пляшка з вибитим дном [96], [119]. Найбільшу силу, як вважалося, мала страсна свічка, що горіла впродовж дванадцяти Страстей [15, с. 364-365].

Щоб уберегти худобу від відьми, страсною свічкою висмалювали хрести димом на хліві у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну [188], [192]. У селах Київського Полісся з подібною метою частину страсної свічки зберігали під покрівлею: "А на хлів я іду, док я од свєчкі одрєзаю кусочок і пріхожу, і отак на одліво застрикаю пуд кришу, корові ложу" [214]. Сховавшись за осиковою бороною, вірили,



Пікна діжа, поч. XX ст.
Рівненська обл. РОКМ.
Фото Т. Пархоменко, 2006 р.

що з допомогою страсної свічки можна побачити нечисту силу: "Також по четвергам, у Великій піст, роблять борону з осики, а в Великий четвер її закінчують. Повернувшись з церкви із запаленою свічкою, йдуть в сарай та сідають за бороною. Тоді можна побачити відьму" [57, с. 13]. У с. Берестя Дубровицького р-ну, тримаючи запалену свічку в руках, у Чистий четвер сподівалися побачити домовика [53, с. 28].

Залишки культу вогню відображені у світоглядних уявленнях про помічну силу свічки під час тяжких пологів, захворюваннях людей і худоби. У народі переказували, щоб позбутися пропасниці, свічку "...потрібно поміряти ниткою три рази в довжину, спалити нитку, попіл змішати зі святою водою і в Четвер випити натщесерце" [63, с. 21]. Зі страсною свічкою пасічники навідувались до вуликів [40, с. 55]. Страсну свічку вкладали до рук померлого [218].

У великодніх традиціях віднаходимо паралелі із зимовими святами: кутя з медом на Чистий четвер та на Коляди; приготування 12 пісних страв, серед яких обов'язковими були млинці, каша, борщ [272], [297]; спільна вечеря; обов'язкова присутність усіх членів родини [7, с. 21]. Зі свого боку можемо відзначити спільний для великодньої та різдвяної обрядовості звичай писати (випалювати) хрес-

ти, а також уявлення про свічку як оберіг від грому, страху, нечистого.

У Чистий четвер полум'ям страсної свічки викопчували хрести в сс. Борове та Рокитне Рокитнівського р-ну [113], [281]. Ймовірно, випалювання хреста на сволоці бере свій початок від іншої давньої традиції – вирізування його на тому ж місці, про що свідчать українські й польські дослідники та музейні етнографічні колекції [22, с. 62]. Вважається, що після "обкопчування" полум'ям страсної свічки вирізьбленого на ньому хреста, сволок оберігає оселю від злих сил, а також від блискавки [22, с. 61]. На думку А. Данилюка, обряди зі сволоком мають безпосереднє відношення до уявлень про світ предків [22, с. 61]. Нерідко, як у с. Масевичі Рокитнівського р-ну, хрест випалювали на дверях [228].

У п'ятницю на "плащаницю", у суботу на "діяння" та в перший день Пасхи до церкви йшли з тими самими свічками, що носили на "Страсть". За народними віруваннями, свічка, посвячена на Страсному тижні в п'ятницю, сильніша від посвяченої у четвер [214]. На Пасху донести додому запалену свічку намагалися на Київському Поліссі [138], [219].

І нині у с. Перекалля Зарічненського р-ну побутує повір'я, що в п'ятницю перед Великоднем можна побачити, як "пересушується" закляте золото. Мешканці села вірять, що свідками дивного вогню можуть стати тільки люди набожні — ті, хто цього дива "достойні" [265].

Красна субота

У кожному селі Рівненщини традиційно до Великодня фарбують крашанки, а в окремих – розписують й писанки [296], [150]. Адже весна, свято Великодня – це час пробудження природи, її оновлення, воскресіння, яйце ж у багатьох народів світу виступає джерелом життя, світла і тепла, є зародком усього Всесвіту. Звичай виготовляти писанки, так само, як і фарбувати крашанки, відомий з дохристиянських часів [49, с. 217]. Фрагмент давньоруської язичницької писанки з м.Дорогобуж та вапнякове яйце-дряпанка з м.Степань Сарненського р-ну зберігаються в Рівненському обласному краєзнавчому музеї [75], [74]. Тільки з IV століття церква була змушена змиритись із язичницьким звичаєм, запровадивши ритуал великоднього посвячення яєць під час святкування Воскресіння Христового.



Волинські писанки. Поч. XX ст. РОКМ. Фото Т. П. Пархоменко, 2006 р.

З метою отримати крашанку червоного кольору мешканці Рівненської області зазвичай застосовують "цибульник" (лушпиння цибулі). Щоб зробити жовту крашанку, використовують воскобоїни в с. Яцьковичі Березнівського, сс. Сніживе, Рокитне Рокитнівського р-нів [327], [292]; зелений колір добувають із омели в с. Дроздинь Володимирецького, с. Біловіж Рокитнівського р-нів [158], [99]. Окремі кольори крашанок пов'язані з поминальною обрядовістю. Якщо в родині були померлі, то крашанки переважно фарбували в темний, найчастіше синій колір (с. Кухче Зарічненського р-ну), жовтий (с. Острівськ Зарічненського р-ну) або ж залишали яйця білими [210], [262]. Для виготовлення писанки необхідно вміти виготовляти писачок: "з бляшкі, така шо гнетца, мальовничок загнут, і на патичок заткнетца, і так воску трохи на палець, на те – на огонь, притух, прогріє да пише" [296].

Червона крашанка як символ родючості, здоров'я та краси відома в с. Бережниця Дубровицького та сс. Борове, Карпилівка Рокитнівського р-ну. Тут на Пасху заведено вмиватись водою з крашанок, щоб бути такими ж круглими і червоними, як червоне яєчко [89], [116], [185].

Писанці приписувалася навіть магічна здатність гасити пожежу: її обносили навколо палаючого будинку, кидали в середину полум'я [46, с. 112]. Чим пояснюється цей, на перший погляд, не зрозумілий зв'язок вог-

ню і писанки; вогню і яйця? За припущенням А. Голана, яйце – **це відомий багатьом народам** символ змія, який і є володарем підземного світу та вогню [17, с. 33].

Магічною силою наділялось не лише посвячене яйце, а й шкаралупа від нього. З охоронною метою та як символ родючості свячені шкаралупи закопували на куті межі пшениці в с. Голичівка Корецького р-ну [148], викидали на поле в с. Рокитне Рокитнівського р-ну [281], закопували в полі ціле яйце в с. Сновидовичі також Рокитнівського р-ну [293]. Щоб не ріс колючий осот, свячені шкаралупи залишали в полі в с. Масевичі Березнівського та сс. Блажове, Дроздинь Рокитнівського р-ну [228], [103], [160], а щоб не було будяків, викидали на город у с. Острівськ Зарічненського й с. Обсічі Рокитнівського р-ну [260], [249]; разом з льоном висівали в с. Біловіж Рокитнівського р-ну [99]. У посівну коробку клали шкаралупи великодніх яєць у с. Дермань Здолбунівського р-ну [154], закопували під яблуню в с. Голичівка Корецького р-ну [239].

Не лише страсна четвергова свічка, але й великодня шкаралупа наділялась здатністю відводити грім у с. Балашівка Березнівського р-ну: "Як гримить, то сьо ставлєш на вокно свєчку і водичку свячону, сульку свячону, ще й скаралюща є свячона – усе на вокнє. Якшо топіца в печі, то сю скаралющу кідаєш, шоб не гриміло, у комін да шоб обходило" [87]. Відомості про зв'язок свяченої шкаралупи з громом доповнюють матеріали С. Толстої [52, с. 213]. Інший варіант використання свячених шкаралуп ще архаїчніший, адже він пов'язаний з культом предків, поминанням померлих. За записами П. Чубинського, шкаралупа "попливе до рахманів і скаже їм Великдень" [57, с. 24]. У І пол. XX ст. шкаралупи свячених яєць пускали на воду в сс. Заозір'я, Борове Зарічненського та с. Карпилівка Рокитнівського р-нів [171], [110], [185]; кидали в піч у с. Дроздинь Рокитнівського р-ну [160]. Часом свячені шкаралупки віддавали пташкам, примовляючи: "Пташечки, пташечки, поїжте кришечки! Як самі не з'їсте, то Богові отдасте!" [154].

Загальновідоме використання писанки як лікувального засобу. Навіть хустину або ганчірку, якою витирали писанку, зберігали, використовуючи під час хвороби для підкурення [57, с. 24]. Як ліки застосовували й шкаралупу свяченого яйця. Поклавши на вогонь, нею підкурювали хворих на пропасницю та курячу сліпоту. У дослідженнях З. Болтарович зафіксоване таке повір'я росіян: "Якщо важкохворому дати з'їсти писанку, яку одержав при христосуванні від священика і протягом трьох років зберігав її на божнику під іконами, він одужає" [6, с. 178]. Поліський метод лікування наведений в матеріалах С. Толстої: як запорошиш око та не зможеш вийняти порошини, то згадай, із ким ділився свяченим яйцем [52, с. 213].

Тобто великоднє яйце як обрядовий атрибут насамперед було символом родючості, здоров'я, оберегом від грому, граду, а також ритуальною стравою, пов'язаною з ушануванням предків.

ВЕЛИКДЕНЬ

ВЕЛИКДЕНЬ, або ПАСХА, – свято, що відзначається на честь воскресіння Ісуса Христа і є найбільшим християнським святом серед церковного кола річних свят. Настає в період з 4 квітня по 8 травня й святкується упродовж трьох днів (неділя, понеділок, вівторок). За народними повір'ями, з першого дня великоднього тижня і до свята Вшестя, як і на різдвяні свята, відкриті небеса: Бог та померлі родичі відвідують селянські домівки. У с. Сенчиці Зарічненського р-ну побутує повір'я, що в великодню ніч Ісус Христос заходить в оселі, щоб з усіма привітатися, проте не кожний гідний його побачити. У цю ніч не можна гасити світло, не можна й замикатися [289]. Приуроченим до Великодня є й табу на сон, адже той, хто не буде спати на всеношну, відповідно навесні знаходитиме качині яйця [293], [234], [106].

Великдень – **це день, коли, радіючи** воскресінню Христа та приходу весни, переливаючись барвами, "грає" сонце [106]. Щоб допомогти приходу весни, перемозі життя над смертю розкладали на всеношну багаття у с. Вежиця Рокитнівського р-ну [122]. З метою очищення подібної традиції дотримувались і в с. Дроздинь Володимирецького р-ну; щоправда, тут запалювали не колективне багаття за селом, а індивідуальні вогнища на окремих подвір'ях [158]. Зауважимо, що в останньому селі розкладали вогнище і на Чистий четвер. Локальний варіант святкування Великодня в с. Нобель Зарічненського р-ну полягав у розпалюванні вогнів з клубків лляного валу-"каганів", які жінки зносили до церкви.

Чоловіки намочували їх у бензин, кріпили до довгих палиць і прив'язували до дерев навколо церкви [246], [171].

На Рівненщині, зокрема в с. Дермань Здолбунівського р-ну, вірять, що таємничі вогні на всеношну можуть вказати місцезнаходження скарбу [154], [15, 394], [4, 184]. Схожі вірування у XVIII ст. побутували й на Слобожанщині, де стали приводом для відкриття судової справи проти двох селян, звинувачених у відкопуванні скарбу на землі поміщика. Згідно записів В. Антоновича, ця подія відбувалась у Великодню ніч 1749 року, коли на одному й тому самому місці тричі з'являвся таємничий вогонь [56, с. 439].

З обереговою метою посвяченою на всеношну свічкою висмалювали хрести на центральній балці у сс. Березове, Вежиця, Познань [91], [121], [270]; на дверях – у с. Борове Рокитнівського р-ну [114].

Посвячене на Великдень яйце як символ життя, воскресіння природи є важливим атрибутом обряду христосування, а також першою стравою, якою розговляється родина. Проте, як свідчать інформатори, у великодньому кошику традиційно освячували й інші страви: паску, сіль, порося, ковбасу, хрін, мед [292], [156]. Усі намагались якнайшвидше (а бажано й першими) принести посвячене додому: "Як батюшка посвятив, то вже кажний со своєй сумкой да й хутчей додом старається. Одрєзалі ту горбушку да вже кладуть до Вшестя" [112]. У с. Переходичі Рокитнівського р-ну перш ніж занести до хати посвячену паску, з нею тричі обходили всі будівлі. Такі дії мали захистити подвір'я від усього нечистого (насамперед, вужів) [269]. У с. Купель того ж р-ну з святим хлібом заходили до корови, вітались: "Христос воскрес!" [206].

У сс. Балашівка, Вітковичі Березнівського р-ну до Пасхи спеціально тримали порося, яке попередньо запікали в печі та разом з паскою, яйцями клали до кошика [86], [128]. На думку інформаторки із с. Дорогобуж Гощанського р-ну, то не Пасха, якщо немає печеного поросяти, як не буде свого – обов'язково слід купити. У цьому селі в кошик обов'язково клали шмат сирого та вареного сала, хліб, паску, ковбасу, крашанки [156]. У с. Борове Рокитнівського р-ну згадують: "Колись паску пеклі таку довгу, яйца такі ще крашениє, порося жарілі – навєть ціле порося, да хран кладуть йому в зуби там, а типер того ни роблять



Ікона «Воскресіння Господнє». XVIII ст., ОДІКЗ.

уже" [114]. Зазначимо, що церквою такий звичай не підтримується, місцеві священики забороняють святити сало [228].

Під час Великодня писанки використовуються в обряді волочіння, про який згадує П. Чубинський: "В понеділок Пасхи селяни ходять один до одного, христосуються та обмінюються писанками. Від цього той день називається "волочінником" [57, с. 28] . Ще у І пол. XX ст. три дні, тиждень Пасхи, а то й до самого Вшестя чоловіки грали в "навбитки" [292], [249]. Щоб вибити більше биток, у сс. Вітковичі, Яцьковичі Березнівського р-ну, с. Борове Рокитнівського р-ну середину яйця наповнювали воском, рідше – смолою, "шоб моцне було" [129], [327], [112]. Така ж ритуальна гра побутувала й на Київському Поліссі: "Спочатку б'ють ніс в ніс, а коли з двох носів один залишається цілим, то тоді б'ють кушку. Пробують яйця на зуби і дивляться на вагу. Щоб обдурити свойого товариша, то поливають воском, кладут ранійш в яке-небудь місце задля того, щоб висохло, і потім його засмалюють смолою, щоб було важче" [68, с. 3]. Детальний опис "смолянки" вдалося зафіксувати в с. Бережниця Дубровицького р-ну: сире яйце випивали, у середину заливали теплий

віск, а через папірець сипали попередньо розтерту на борошно живицю; зверху яйце фарбували [89]. Звичайно, що за таку "смолянку" могли й поплатитись.

НАВСЬКИЙ ВЕЛИКДЕНЬ – четвер на Великодньому тижні, поминальний день у сс. Нобель Зарічненського та Борове Рокитнівського р-ну [52, с. 206]. За записами Д. Зеленіна, у "Навскій великдень (світлий четвер) пригощають убогих на могилах своїх родичів" [52, с. 206]. Традиція ділитися зі знедоленними – каліками, бідними – побутувала в с. Яполоть Рівненського повіту. Цікавий звичай з використанням великоднього атрибуту – яйця був зафіксований на Білоруському Поліссі: "Навскій великдень – пробуджують покійника. Беруть яєчко. На кладовище приїжджає сліпий, і він відправляє, йому віддають. Якщо сліпого немає, то несуть яєчко додому. Не чепають. А потім ходить сліпий, і йому віддають. Він знає спеціальну молитву. [Це називається] подарувати сліпого" [52, с. 206]. Звичай обдаровування пов'язує великодні свята із різдвяними, коли певна категорія людей виступала в ролі посланців предків. У даному контексті можна розглядати й поширену на Рівненщині традицію обдаровування крашанками, паскою пастуха.

ПРОВОДИ. Після Пасхи поминали померлих. Загалом Проводи – це день, який завершує великі свята: Різдво, Великдень, Трійцю; таку ж назву отримав наступний після Великоднього та Троєчного тиждень. Не дивно, що згаданим Проводам властиві спільні риси, зокрема домінування поминальної семантики (приготування колива), часом – мотиви проводів зими. Зокрема, у с. Заозір'я Зарічненського р-ну Рівненської обл. батьки зверталися до дітей, щоб вони виганяли зиму: "Вигоньте, діти, зиму з хати, шоб не мерзли весною!" Діти брали постоли, віники, деркачі і, починаючи з кінця села, вимітали зиму на гору Березинку: "Іди, зима, до Бучина, бо ти нам надокучила! Іди, зима, до попа, бо ти нам допекла!" На пагорбі, де збиралось усе село, колективно розкладали багаття. У вогонь кидали постоли, віники, деркачі – спалювали зиму [173].

У залежності від місцевості, у різних селах Рівненського Полісся Проводи могли припадати на неділю, понеділок чи вівторок. Для прикладу, у межах одного р-ну – Рокитнівського – у с. Борове Проводи відзначають у



Кладовище с.Неньковичі Зарічненського р-ну. Фото О. А. Нагорнюка, 2006 р

неділю, у сс. Кисоричі, Карпилівка – у вівторок; у с. Чудель Сарненського р-ну – у понеділок. Згідно з народною традицією, поминають померлих за обідом на цвинтарі. Із собою на могили несуть коливо, яйця, квас тощо. На думку дослідників, цей звичай бере початок з прадавньої язичницької посмертної тризни [2, с. 89].

Перед тим, як розпочати "обід", кожен з присутніх мав скуштувати три ложки "колива" (на Правобережжі й півночі Лівобережжя), або "кануну" (на Лівобережній Україні)" [2, с. 89]. За звичаєм, поминальна страва варилася з пісної ячної або пшеничної крупи, охолоджувалася і заливалася ситою. Уже на початку XX ст. у деяких селах України коливо почали виготовляти з рису, а в переважній більшості сільської місцевості його робили із печеного білого хліба, булки, бубликів (остання традиція поширена й до сьогодні). Коливом називали хліб, покришений у миску та политий медовою ситою, рідше – водою з цукром. У наш час інформатори вказують на

бідність своїх статків, а тому найчастіше до колива додають переварену воду з цукром, аніж мед [2, с. 90].

Ритуальне значення у зв'язку з поминанням мертвих мав звичай "катати" на могилах яйця та грати в "навбитки". Така ритуальна гра на могилах зафіксована в с. Борове Рокитнівського р-ну та в с. Бережниця Дубровицького р-ну [117], [89]. Часом великоднє яйце клали на могилу та котили, щоб воно зробило коло (звичай, поширений в українців, білорусів, росіян та інших слов'янських народів). У певних регіонах під впливом християнства яйцем окреслювали хрест [7, с. 76]. Як свідчить Л. Артюх, ритуальний обмін великодніми писанками, крашанками відбувався таким чином: "після "катання" яйце цілували, ніби христосуючись з померлим, і віддавали комусь із присутніх" [2, с. 76]. Як обов'язковий атрибут поминальної обрядовості, яйце згадується в різних селах Рівненського Полісся. Зокрема, в с. Борове Рокитнівського р-ну на Проводи померлим несли такі гостинці: "Яйца кладем под хрестом, стограмовочку воді поставим, перев'язваем хреста рушником" [52, с. 239]. У с. Чудель Сарненського р-ну слід було засвітити свічку, простелити на могилі настільник та розкласти на ньому свячені яйця, пиріг, поставити буряковий квас [52, с. 238].

Як сакральний великодній атрибут червону крашанку використовували в с. Томашгород Рокитнівського р-ну. Зокрема, на Проводи, коли виганяли корову на пашу, коло хліва розстеляли рушник, по якому крашанкою три рази окреслювали хрест. Корова мала переступити через рушник, а господиня при цьому висловлювала побажання, щоб вона була такою ж круглою, здоровою, як великоднє яйце [314], [316].

ЮРІЯ

СВЯТО ЮРІЯ – день пам'яті святого великомученика Георгія Побідоносця (6 травня за новим стилем) займав важливе місце в житті селянина. Переважно в цей день по всій Україні, і зокрема на Рівненщині, було прийнято вперше після зими виганяти худобу на пашу. Як пише Г. Шаповалова, початок травня, – це час першої трави, першої роси, першого приплоду, першого молока, першого посіву [64, с. 127]. Немає сумнівів, що церковне свято нашарувалось на давнє язичницьке,



Ікона «Юрій Змієборець».
Кін. XVII ст., РОКМ.

від якого залежали добробут та статки всього року. У свідомості слов'янських народів великомученик Георгій Побідоносець став покровителем хліборобства, домашньої худоби та диких звірів [64, с. 125].

В окремих селах Рівненського Полісся, так само як і Київського, на Юрія з метою спостереження за проростю жита відбувалися ритуальні відвідини поля. Інколи, як у с. Тайкури Рівненського р-ну, на поле вирушала церковна процесія для здійснення молебня з освяченням води [311]. Тут же проводилась спільна трапеза. Освячення живої криниці відбувалось і в с. Томашгород Рокитнівського р-ну [316]. Про традиційне освячення на Юрія води та солі для корови повідомляє інформатор із с. Буда Рокитнівського р-ну [120]. Щорічні спостереження за сезонними змінами в природі та їх зв'язком з нагальними по-

требами селянина знаходимо у прислів'ї: “До Юр'я – сіно і в дурня, а вже на Миколи подавай да й вили похавай” [316]. У с. Купель Рокитнівського р-ну на Юрія уважно дивилися за тим, на скільки підросло жито: якщо ворон сховається в житі – очікувати на врожай, якщо ж жито буде горобцю по коліна – рік буде неврожайним [205]. Подібні юріївські ворожіння, але зі спеціально спеченим пирогом, відбувались і в сс. Борове, Перекалля Зарічненського р-ну: “пирожка” клали в жито й дивились, чи він заховається в “пашні”, якщо так, то це є гарною ознакою, можна очікувати на добрий урожай жита. Магічні дії супроводжувала примовка-замовляння: “Господи, зароди!” або “Роди, Боже, миру і нам коло миру!” [110], [111], [264].

В інших селах, зокрема в с. Щекичин Корецького р-ну, урочистий обхід поля приурочувався до весняного Миколи: “Брали з церкви цех, і батюшка йде, і хор іде, і всюю; туди – паринина, а сюди – овес, а сюди буде зимина, жито й пшениця, ... прийшли на поле – то на полі кладе хліб, кожний на свойому. І є цього на цьому отправілося, то там – на другом, ...т а к як сьо пар сєй єдного, сьо другого, сьой треть. Хліб забирали додому” [322].

На поч. ХХ ст. аграрний характер мала традиція брати на Юрія в поле обрядову страву – крашанки. Нерідко, як у с. Тайкури Рівненського р-ну, у цей день господарі виходили в поле з усією родиною, щоб здійснити там спільну трапезу [311]. Зв'язок ритуального весняного атрибуту – яйця – з родючістю поля підтверджують і звичаї Корецького р-ну, де в с. Голичівка шкаралупки зі свячених великодніх яєць носили на поле, щоб закопати на куті межі своєї пшениці. Обрядовою стравою на Юрія в цьому селі була яєчня [148]; крашанки брали в поле на Юрія і в с. Невірків Корецького р-ну [237], [238]. У с. Поліське Березнівського р-ну на Юрія не лише спеціально фарбували крашанки, з якими відбувалась обрядова трапеза в полі, але й ходили качатися по житу, щоб росло великим [275]. Переважно ці дії виконували діти, коли ж їх не було, то сам господар [275]. Обов’язково качались по житу мешканці сіл Корецького й Рокитнівського р-нів [126], [204], [302], [314]. Відомості щодо обрядових страв на Юрія доповнюють матеріали із с. Кураш Дубровицького р-ну: “На самого, наприклад, Юрія у нас.. , як сіяли жито, пшеницю, то пеклі яєчню. Якшо нема в кого сити, так доставалі у другого.., сусіди так недалеко мали пчоли, так уже баба каже: “Вже я сити достала, бо завтра треба на Юрія йти качацца”. То ето завжди в кажнаго була сита з меду... І кашу брали: каша молочна пшоняна. Гарілки не брали (!). То йшло старе – так, старше – і меньше з ним ішло, шоб воно покачалося по житі. Старше не качаєца, а меньші то геть скачають жито” [209].



Романюк Л. М. годує теля,
с.Н.Мощаниця Здолбунівського р-ну.
Фото Г. Данильчук, 2004 р

Ще в 1896 р. згадку про споживання на Юрія меду зафіксував В. Доманицький. У тому ж Рівненському повіті, у с. Яполоть, побутував звичай варити на свято напій з меду – “канун”. Готуючись до храмового свята, кололи свиней, фарбували яйця, пекли млинці. За звичаєм, “канун” починали варити за декілька днів до Храму біля церкви, а вже продавали його на саме свято. Прибуток з “кануну”, а також з продажу воску, отримувала церква. Після закінчення відправи дехто з селян йшов у поле, де снідали та качалися по житі – “щоб хороше росло” [82, с. 58]. Зауважимо, що в наш час описані вище аграрні обряди більше не виконуються та лише частково зберігаються в пам'яті їхніх колишніх учасників.

Інша частина обрядів Юрієвого дня пов'язана із доглядом за худобою. У с. Старі Коні Зарічненського р-ну зберігся звичай, щоб худоба не хворіла, ставити головному покровителю худоби – святому Юрію – оброчного хреста-”фігуру” (два з них і сьогодні можна побачити в селі). Дерево на дубовий хрест заготовляли чоловіки, а жінки пряли, снували та ткали рушник, який до сходу сонця необ-

хідно було встигнути повісити на хрест. Пізніше жінки приносили й індивідуальні "оброки" – заволокані фартушки [232]. На Рівненщині в день святого Юрія за традицією підрізали хвости коровам, волам, гриви коням [302]. На свято Юрія відбувалось і відлучення теляти від матері: "Те телятко об ушак головкой натовкуть, натовкуть, то вже воно корови не чепає, не ссе корови за товаром" [189].

Донедавна в багатьох селах краю зранку до сходу сонця посвяченою на Вербну неділю вербою вперше виганяли "товар" (корів) у поле, на Юрієву росу. Начебто в день святого Юрія вона набувала особливої сили, адже, за народним уявленням, юріївська роса має безпосередній зв'язок із молочністю корів. Не випадково, щоб збільшити надої молока в корови, ще до випасу "товару" в загальній череді, кожен господар прагнув першим вигнати корову на юріївську росу. Окремі жінки просили: "Вода, божая помошница, / Ни прийшла до тебе брати – / Прийшла до тебе просити, / Шоб було шо в тих дойонках носити" [94]. Проте поширене й інше повір'я, за яким на Юрія на межі можна було зустріти відьом: ніби збираючи росу до сходу сонця, вони відбирають у корів молоко.

Як до покровителя, захисника худоби, до Юрія звертались із замовлянням: "Святий Юрій, Святий Спас, запаси худобочку для нас!" [116]. Переважно на Юрія вперше виганяли на пашу корів у с. Невірків Корецького р-ну. Тут піклування про "товар" полягало, насамперед, у тому, щоб символічними предметами захистити його від злих сил. Корова мала переступити через покладену на порозі хліва посвячену вербу, сокиру, ключ [237], [238]. У с. Балашівка Березнівського р-ну для корови так само перед порогом рекомендовалося покласти посвячену гілочку верби, а з металевих предметів – серп, а також ткацький нит. Вербичка – для того, "шоб нічого не зашкодило корові", серп – "шоб відьма не могла подступіть до худобіни", а нит – "шоб корова плелася до дому із паши" [87]. У селах на півночі області, зокрема с. Вежиця Рокитнівського р-ну, від відьом, які начебто на Юрія забирають у корів молоко, у хліві застромлювали кропиву [121]. Під час першого випасу корів з обереговою метою застосовували ткацькі знаряддя в с. Кисоричі Рокитнівського р-ну: "Кладуть бердо, нити скєлі ворот, шоб перейшов товар усьой разом; замка ще кладуть, шоб вовк не чипав" [189]. Підтвердженням того, що покладений замок мав захищати корову від вовків, є замовляння із с. Зелене Володимирецького р-ну: "Божая Матінка, пріступи, / Рабу Божу (як звеца) рабу корову храни. / Од лєва, од вовчиці, / Од змія, од бєд вовчици / Замкни їм зуби замком, / Шоб йому видалося пиньком" [175].

Звичайно, обрядовий комплекс Юрієвого дня на Рівненщині відрізняється від традицій Гуцульщини або Лемківщини, де особлива увага приділялась обрядам очищення худоби вогнем, водою, що пояснюється важливою роллю тваринництва в господарській діяльності цього регіону. Натомість звичаєвість Юрієвого дня в Рівненській області переважно пов'язана з аграрним способом життя її мешканців.

ТРІЙЦЯ

ТРІЙЦЯ, АБО ЗЕЛЕНІ СВЯТА, відзначається на 50-й день після Пасхи, звідки ще одна її назва – П'ятидесятниця. Основні обряди свята пов'язані з дохристиянськими віруваннями, з ушануванням культу рослинності й культу предків. Перші відомості про Русалії, Русальний тиждень, починаючи з XI ст., неодноразово знаходимо в рукописних джерелах Київської Русі (Початковому, Іпатіївському літописах, "Слові..." Кирила Туровського) [26, с. 291-292]. Пізніше, у 1551 р., Стоглавий Московський собор осудить гучні бенкети, що відбувались у Троїцьку суботу на могилах [26, с. 292]. До культової практики православної церкви свято введене лише у XIV ст. [62, с. 461]. У народному календарі цей день є перехідним між весняним та літнім циклами календарної обрядовості.

Серед важливих днів троїцького циклу свят виокремлюємо: суботу напередодні дня Святої Трійці – т. зв. "Троєчні дєди" (один з головних поминальних днів у річному календарі), понеділок (День Святого Духа) і четвер ("Сухий день", "Кривий четвер") Троєчного тижня. В українців, як і в білорусів, особлива увага приділяється Русальному тижню, "Розиграм" ("Проводам русалок"), які часто поєднані з понеділком петрівчаного посту.

Починаючи від "Троєчних дєдів" і закінчуючи "Проводами русалок" на могилки, святкування Трійці пов'язане із культом предків: на Зелені свята (переважно в п'ятницю,

часом у суботу), як і на Коляди, було заведено запрошувати померлих родичів на вечерю.

"В п'ятницу поминальниє Дєди – вечера: свєчку запалюйом і молімось Богу, і помінаєм своїх родітєлєй, і пріглашаєм їх до вичері – і блізкіх, і родних, і сусєдєй, і далєкіх – і всіх. То становім вичеру вже посну, ну, душа їхня пітаєца парою, і так на столє оставляєм до суботи до ранку, бо будут же і здалєку приїзжаті, і зблізку – всі ж должни буті. І лішніє ложкі ложат. І сільно нам, молодим, хотілосє поглядіть от туди за ікони, гдє тиє Дєди сидят, бо кажут, шо за іконами Дєди сидят…" [214].

На поч. XX ст. на честь "дідів" у Рівненському повіті у Клечальну суботу готували сім страв ритуальної трапези [19, с. 215]. Крім капусняка, печені, варенико́в або налисників, макаронів з яйцями, пиріжків з сиром, локшини чи гречаної каші з курячою юшкою, холодця, на стіл ставили або коливо з медом, або кашу також з медом [29, с. 353]. У наш час готують ситу, борщ з грибами, вареники з чорницями, квасолю з олією, млинці. Головна вимога такої вечері – присутність не менше, як трьох страв [285], [308].

Поширеними є народні розповіді про покарання живих за зневажливе ставлення до троїцької поминальної трапези.

* * *

От на Троєчниє Деди колісь, я не знаю, а покойна матка розказувала да казала, шо, ну, вже наварили да повичерали ж, а батько вже да каже: "А-а, видумали, видумали Деди, Деди: наєвса, наварив да налупив себе, да й Деди." А тоже ж такіє-то були п'ятри [балки. – Т.П.], на яких горщики сушили, а там лижало полотно (ну, поклали матка, шоб ни валялосос долі, бо сим'я ж, дєті), дак уже показав, да наче поспорили з маткою ще на Троєчний. Колі встали – аж було полотно такімі кускамі воно порозорване, так обослане кругом, ще один конєц і до порога. Дак а матка туди на уже ж на батька: "Устань! Ти казав, шо Дедов нема! Встань, побач!" Встали, встав, то вже матка, [як. – Т.П.] корови вигонілі жонкі, да приводіла, да показувала тоже, да цо вже розка, да це таке було у нас [212].

* * *

Да вже баба матчина расказивала, шо калісь оце на Русалном тижні хто вмирає, то вже зовьоцца он русалкою, і йоні хаділі отак, шо й бачилі тиждень люді їх, і шкоду вже рабілі людям. А це ж Тройца вже в нєділю, а йані в п'ятніцу пріходят на вичеру – то Дєди, і воні мє прійдут уже у пятніцу, і це яні аж до понєділка вже сідят. А там одна баба у нас прішла із роботи да нє наваріла нічого, казала: "Так ноч стукало да так уже кідало, шо попало, здаєца мне, побіло в хаті все, шо є". А вранці встала – все на мєстє стоїть, і нічого, дак да тоди каже (а її фамілія Шпак була): "О, Шпак, мі тобі наробім, раз ти вичери нам нє дала!" Єна ж нє наваріла нічого на столі. Дак од тих пор усім людям каже: "Кідайте всяку работу да варіть вичерю, бо русалкі і вам так дадуть, як мінє!" [216].



Троїцькі берізки,
с.Сварицевичі Дубровицького р-ну.
Фото О. Нагорнюка, 2004 р.

У давні часи напередодні свята Трійці було заведено білити хату, червоною глиною підводити долівку, вікна, двері, впорядковувати город. А в окремих селах до Трійці необхідно було пообсапувати всі овочі по три рослини: 3 цибулини, 3 капустинки, 3 кущі картоплі [198]. Не випадково культ рослинності супроводжує всі обряди троїцького циклу свят. І нині в Клечальну суботу заготовляють обрядове запашне "зіллє". Так званим "клечанням" – гілками клена, липи, в'яза – прикрашають образи, вікна, двері, стіни, кути хати, хлів, колодязь, ворота та й усе господарське подвір'я. Традиційно встеляють долівку хати, а також доріжки, по яких ходять по подвір'ю, травами і квітами: лепехом ("татарка", "ягір"), м'ятою, шовковою травою, рутою, бобовником, "рамоном", "плюшняком", любистком. Часом у хвіртку, де ходить корова, застромлюють дві гілочки клена або липи. Кажуть, якщо зеленими гілками вигнати корову на пашу, то вона "скоро спарується" [223]. У с. Кисоричі Рокитнівського р-ну з метою покращення родючості – "щоб огірки



Фестиваль «Трійця то усьо Куста», м.Сарни. Фото Т. Пархоменко, 2004 р.

в'язались" – на перший день Трійці в грядки затикають зламані коло церкви гілочки в'яза [194]; старші інформатори пам'ятають звичай кидати їх у посаджену картоплю, посіяне просо, будь-яку "пашню" [193].

За нашими спостереженнями, у багатьох селах Рівненської, Київської, Житомирської областей у Клечальну суботу вкопували на подвір'ї молоді берізки (на жаль, у наш час цього звичаю дотримуються лише в окремих родинах). Саме з березою пов'язане народне уявлення про душі передчасно померлих дівчат, що в подобі русалок відвідували своїх рідних на Зелені свята: три берізки ставили коло дверей у сс. Щекичин, Невірків Корецького р-ну [322], [323], [237]; по два деревця вкопували з обох боків порога в сс. Кисоричі Рокитнівського й Весняне Корецького р-нів [193], [126]. Такої традиції, насамперед, дотримувалися ті батьки, у родинах яких дитина померла на Трійцю. Якщо ж берізки не поставити, то, за місцевим повір'ям, не буде де русалкам колихатись [219].

В окремих селах Дубровицького та Зарічненського р-нів, зокрема у Сварицевичах, Старих Конях, Морочному, на перший день Трійці виконувався обряд "Водіння Куста". Деякі кустові пісні відомі і мешканцям с. Лісове Дубровицького та сс. Іванчиці, Сенчиці, Чернін, Омит, Комори, Мутвиця Зарічненського р-нів [32], [284], [232], [231]. Нині найбільш повно збережений обряд "Водіння Куста" побутує в с. Сварицевичі. Упродовж трьох днів свята Трійці в селі відбуваються ритуальні обходи дворів із віншувальним співом, участь у якому беруть різновікові групи дівчат та жінок-молодиць. Головною особою обряду є найгарніша, найпрацьовитіша дівчина-"Куст", яку дівчата – учасники гурту обирали з-поміж себе. У лісі дівчину-"Куст" рядять зеленими шатами таким чином, щоб вона нагадувала справжній кущ. Обов'язковим головним убором є вінок із кленового листя (нерідко до 10-ти вінків), щільну спідницю утворюють, затикаючи за червоний пояс листя лепехи, а гілками з листям берези, липи оздоблюють сорочку.

Роль дівчини-"Куста" в дівочому гурті є статичною: його потрібно не лише супроводжувати, підтримуваючи під руки, але й охороняти від сусідніх гуртів "Кустів". З метою самооборони до гурту долучаються і хлопці. Під час зіткнення двох гуртів "Куста" нерідко в головної кустянки розривали вінок та пояс. Кустові побажання господарям перегукуються з різдвяно-новорічними колядками та щедрівками: "Шоб ваші коні водились і овечки плодились!", "Водимо Куста, шоб була сочевинька густа!", "Водимо Куста, шоб ішов дощ і все було зелене!" [60, с. 15], [284]. Завершується обряд "Водіння Куста" за селом на полі, де обрядова зелень дівчини-"Куста" розбирається, розривається на частини та, як символ родючості, викидається "на врожай". Окремі гілочки з "Куста" приносять додому й розкидають по городу. Свято продовжується в хаті, куди зноситься зібране обдарування; раніше винаймали й троїстих музик.

У минулому в перший день Трійці, після святкового богослужіння в церкві, водили "Куста" і в с. Морочне Зарічненського р-ну. В обряді брали участь старші дівчата, які, обравши з-поміж себе найгарнішу дівчину, вбирали її у вінок з лепехи, стрічки-"косники": "...у косничках вся, ведуть її, вона ледь бачить". Головна кустянка була вдягнена в полотняний одяг, її спідниця була оздоблена лепехом і гілками клена [231].

Головна особливість троїцьких обрядів с. Сварицевичі Дубровицького р-ну – відвідування на перший день Трійці кладовища. З першими променями сонця мешканці села вирушають на могили "возбудіті" рідню. З собою несуть лепеху, клечання, квіти, пов'язують нові рушники на хрести. Потрійний обхід могили з обрядовим голосінням нагадує потрійний обхід кладовища з русальними піснями під час "Проводів русалок" на Київському Поліссі.

РУСАЛЬНИЙ ТИЖДЕНЬ

По завершенні Трійці наставав Русальний тиждень. У цей період татарку збирали в пучок та встромляли у хліві біля корів, або кидали на капусту, щоб гусінь не їла [200], [306]. Сакральний статус троїцького "зілля", "клечання" у поєднанні з народними знаннями про їх цілющі властивості відобразився у способах їх застосування. Троїцький чебрець клали під подушку, щоб добре спати, м'ята лікувала головний біль, любистком мили голову [138]. Як ліки від наривів гілочки липи зберігали в хаті під кроквою в с. Дермань Здолбунівського р-ну [154], з аналогічною метою використовували і клен, з нього ж виготовляли відвар від ляку [317]. Мешканці північних районів області освячені гілочки клена встромляли в полі [281].

Специфічною особливістю української та білоруської обрядовості є вірування в русалок [47, с. 390]. Так називають людей, що народились або померли на Трійцю, на Русальному тижні. Справжньою русалкою вважається та людина, яка водночас народилася, вийшла заміж та померла в період троїцького циклу свят (а насамперед на "Русальніцу"). За народними віруваннями, русалками стають і ті, кого спіткала передчасна, насильницька смерть та самогубці-вішальники, потопельники. У с. Тайкури Рівненського та сс. Єльне, Познань Рокитнівського р-нів поширеними залишаються уявлення про русалок як про душі ненароджених та нехрещених дітей [311]. За одним із них, такі діти приходитимуть і плакатимуть вночі на Русальному тижні. Щоб їхні душі потрапили до Бога, русалок необхідно охрестити, інакше через 7 років вони перетворяться на нечисту силу й шкодитимуть людям [162]. Типовими є народні перекази про хрещення русалок:

* * *

Зупінілі одного чоловіка їздового такі не взросліє русалкі, а тіпа діти у червоной одежі. І вони зупінили його прамо й коня, конь, ну, став, як кажуть, диба, зупінивса. Не то шо вони його зупінили, шоб залоскотать, а вони його просили: "Похристіть нас! Дайте нам імена!" Бо вони якісь безіменні русалкі. І каже він: "Якшо хлопчик – то Іван, дівчинка – Мар'я, бо якшо хлопчик Адам, а дівчинка – то хай дівчинка буде Єва." І він їх всєх перехрестив, і вони його отпустили. І розказуют через те, шо то значить тіпа ті русалкі, які тільки безневинні, нехрещені, без імені, без нічого народилися, і вони пошли в русалки. І шоб їх душа пошла, куда треба, до неба, вони вимагають хрещення, і шоб до Бога, а не буть якось там лякалом, нечистой силою [162].

* * *

Кажуть, шо до восємнацатого году ето закляття такого не було. А раньше на Русалном, на Труйцу, таке було: дід казав, шо я йду до коней, например, вечором, а ідуть через кладбіще, була дорога, і плаче дитя ноччю, часов в двенацать, наче нехрищане плаче, вроді воно просить ім'я. І давалі йому ім'я: як мальчик – то Адам, як дєвочка – то Єва. І вроді перехрестить – і пєрєстанє, і пєрєстанє воно, не плаче. І в етой день казали, шо, вроді, русалки обновляюца, так дід наш казав [272].

В українській демонології русалками називаються не лише діти, але й дорослі. Як і за життя, вони продовжують носити свій звичний одяг: якщо дівчата – то віночки зі стрічками, якщо старі жінки – обов'язково намітки. "Вони ходили по житах саме в Петровку. Там танцовалі, шо хоч, моя баба бачила, каже, навіть стару мати познала. Вбируца, ка, так за рукі, а колісь, бачте, так наметками голову заматувалі, побраліса за рукі вони да пошлі танцовать. Вельми гелготалі – душилі людей, лоскоталі, пока кончица. Потом началі вельми батюшки править да вельми стали люди плакать, обіжаца, да їх бачилі, вони геть стопчуть жито. Ніхто не поткнеца – чи дитя, чи хто ни є – догналі, зловілі і загилготалі" [193].

Особливо небезпечними вважалися русалки на Русальному тижні (в "Сухий четвер"). Щоб захистити себе від русалок, упродовж тижня дотримувалися заборони на працю, носили при собі полин, любисток, на вікна клали кропиву тощо. Використання даного зілля як апотропею зафіксоване і в русальних загадках. Згідно записів М. Маркевича, В. Гнатюка, вдосвіта, коли дівчата йшли по воду, їх могли перестріти русалки. За повір'ям, вони зненацька нападали на дівчат, запитуючи: "Полин чи петрушка?" Якщо відповідю був "полин", русалки зникали, а якщо "петрушка", то русалки дівчину залоскочували і затягали у воду. При слові "полин", русалка з досадою відповідала: "Сама ти згинь!" (звертаючись до парубка: "Сам ти згинь, ти не мій!"). Якщо ж дівчина обирала неправильну відповідь – "петрушка", русалка відказувала: "Ти моя душка!" [40, с. 114], [16, с. 396]. Поді-

бні загадки-випробовування найкраще збереглися в календарно-обрядовій пісні "Ой ти дівко-семилітко...": "Ой біжить, біжить мала дівчина, / А за єю да русалочка: / Ти послухай мене, красна панночко, / Загадаю тобі три загадочки, / Як угадаєш – до батька пущу, / Не угадаєш – до себе возьму..." [19, с. 215], [160].

Стійкими залишаються народні уявлення щодо небезпеки Зелених свят, Русального тижня для дітей. Як і інша нечиста сила, русалки здатні завдати шкоди немовляті: залоскотати, перевернути в колисці, заховати, а то й викрасти. Ще в І пол. ХХ ст. в якості оберегу дітей від русалок застосовували як зілля – полинь, часник, татарник, берізку, тою [286], [252] – так і металеві предмети – замок, серп, ніж [212]. Перевіреними рослинами-оберегами були й шипшина та осика. Саме вони згадуються в обрядових піснях: "Провєду русалку, провєду / До зілєного мураву (двічі), / Да й шипшиною закалю (двічі), / Да й асінаю заламлю" [324]. Існує чимало переказів, за якими русалка шкодить дитині, мати якої не шанує Трійці і працює в свято [118].

Часто повір'я про появу русалок на Зелені свята, Русальний тиждень, пов'язані із поминанням передчасно померлих родичів. За народним світоглядом, у період троїцького циклу свят русалки відвідують своїх рідних. Ось один з таких з переказів:

* * *

Ну, але цьо таке було раз мені, от я його не забула. Я ще була мала, а із сестрою (на три роки сестра була старша), ще ми жили в Губкові. У хрещеної моєї матері умер син, такий вже парубок (і вельми ше боялись, шоб на Русалний тиждень ни вмерти, бо кажуть, буде русалка), і вун на Русалний тиждень вмер. Як вун на Русалний тиждень вмер, а ми так на дорогу ходили гратца, да й ми так довго побули там. А, каже, вже цїї всі кажуть: "Отам русалка перейме, пере Петро." Як ми йдем із сестрою, Господь його знає, я не знаю шо таке, – шось біле велике, вісоке стоїть, от. Але я поз цього боку, а сестра – з того, да й держить мене за руку, да вона вже переходить – мене вже туди. А я упіраюсь, каже, вона думала, шо я не бачу, каже: "Чого це ти?" – "Шось біле там стоїть." Отаке великє, вісоке. І вона бачила, і я. То вона хтіла, шоб я повз їм ішла, то я товчуся – нє. А вона каже: "Чого цьо ти?" – "Он яке біле стоїть!" Ми вертаємося назад, да там подружки моєї мати, в єї було багато дітей... І ми йдемо, стукаєм. Вона відчиняє: "Шо там?" – "Шось б'їле стоїть." – "Якє біле стоїть?" А в ї маленьке дитя, і дитя як раз прокинулось, вона радюжкою білою напинаєца, і це дитя бере, і веде нас. Привела нас – ничого ни бачила вона. А як ми прийшли додому, то як ми полягали спать, то, кажуть, шо шось крепко стукнуло два чи кілька рази, шось у вуглах стукнуло... [126]

Досить чисельною є друга група народних переказів, в якій розповідається про музиканта, котрого під час свого свята наймали русалки. Лише в одному Рокитнівському р-ні різні варіанти цього сюжету побутують у семи населених пунктах: сс. Біловіж, Кам'яне, Блажове, Переходичі, Купеля, Залав'я, Єльне.

* * *

А в нас чоловік Архіп був, да гралі музикі (колісь скрипкою гралі), і там в нас хата тако була, біля церкви, казалі, і там збірались девчата і хлопци, тепер хлопці ж не танцують, а колісь же краков'як да польку всяку то танцовалі. Як приходят девкі в білом, з косамі, позаплєтені в лєнточкі, о: "Пограйтє нам, – до того Архіпа, – пограйтє нам!" І далі грошей. І танцуют тиї девкі, танцуют, вже наших нема, а тиї девкі. Каже, стоко девок найшло! А вон грає. Грав, грав – і вуха заболєлі. Колі вон кінувса, вже вони побєглі; вун до грошей – а то листє дубове [100].

* * *

Колісь казалі, шо бігалі русалкі. Моя маті розказувала, шо тії русалкі даже якісь ї був родіч – грав на скрипці, і вони прийшлі, тиї русалкі, і заставілі, шоб вун грав їм, і вун грав їм до дванацяті часов ночи, а вони танцовалі. Як дванацать часов ночи чи час півень як заспіває, то вони вже ж розбігаюца, хто куди. То одна утекала в окно, да ше загубіла туфля, і туфель той остався, і вона через год прийшла, забрала, ніхто й не бачив, отаке розказувалі [182].

* * *

Колісь, розказувалі, грає музикант, і вони наймалі, девкі, ну, та як сей час наймають його, і заводять у хату, і вон грає, петухи заспевали – девок нема вже. Вот он седит на такой скамейци, ... все гарно так, а як вони повтекали – а вун на камені седит, тому, шо на кладбіщах ложат на могіли. Далі гроши – а то ліст був дубовий. І одна забулас черевика, злєтів де, вун за його – забрав того черевика і приньос додом. В його стьобка така, столя така, і вун його туди положив, і вон лежав цілий год; на другу Тройцу прийшла – забралі [106].

* * *

Колісь моя маті казала, на Русальніцу да був такій музикант, я й знала, як той музикант звався, шо в скрипочку грав. То прийшлі вночі і забралі його: русалкі гулялі, а вон грав. То йому здалося, шо вун сидів на доброму сидєнні, як вже Бог освєтив вже рано, так мамонька казала, аж он так на пенєчку сидіт [269].

* * *

У нас там, в Сновидовичах, одін грав скрипкою – Петро Царик назівався, і вони приходилі до його перед цією Русалною, і візівалі, і вон їм грав. Вун грав – вони танцювали; як перші півні заспівають – вони всьо зникають, а вун іде спать. Кажуть, тико вон їх бачив, люди ни бачили; люди бачили тулько траву витоптану, бо як ідем вже по ягоди, то кажут жонкі, шо то вони [205].

* * *

*Одін чоловєк грав на скрипці, прийшли до його девкі і повели, повели – вже ноч була. Завелі на полє Сікориха – **отам у нас є, завелі на поле і гралі** до самого дня. Да вже того, да вже йому пора кідать, а ще просять девкі да хлопци, шоб програв. Грають – і вони йому платять, гроші дають, і вже стало розвиднять – вони розбєглися, а полє витопталі. Вун взяв вже тиї гроші – а **там тряскі**. Ну то на том полі зроду нічого не росте [169].*

* * *

Дід грав на сопілці, і вун йшов уже в вечорок, а вони, як зоря поднімаєца, ти русалкі, встають на той зорє. Просто повертавс додому, і вони його сцапали. І в той долині тиї русалкі заставляют його, шоб вон грав. Каже, невимовної краси девчата: коси довгі, у веночках, одежа біла довга, ну до того хороші! І вони танцюют. Як тилькі він перестане грать, то вони до його, хочуть злоскотат на смерть. Вун боїца, вун стомлений – оп'ять начинає граті. І він, каже, грав до тих пір, поки півень не заспівав; як півень заспівав – всяка нечистота щезла. І він прийшов додому – не прийшов, а приповз, натомлений, мокрий. Отака легенда [162].

Упродовж святкування Трійці, Русального тижня суворо регламентувалась уся робота не лише на городі, у полі, але й на пасіці. Особливою забороною на працю біля вуликів виокремлюється тиждень після Трійці. На противагу поширеному повір'ю, що чекати добра від русалок не варто, у сс. Блажове, Березове, Дроздинь, Єльне, Кам'яне, Познань, Старе Село Рокитнівського р-ну побутує сюжет про те, як одна з них рятує життя бортнику.

* * *



Жінки з троїцьким клечанням,
с.Сварицевичі Дубровицького р-ну.
Фото О. А. Нагорнюка, 2004 р.

Колісь баба розказувала, шо на Русальніцу вмерла сестра така, да кривенька була, ну, а на Русальном тижні, кажут, нічого ни роблят, якшо є русалка, от вмерло хто з роду, то не треба нічого робить. Ну, а брат пошов да вулля, там творив... А, каже, ідуть русалкі, а колісь булі русалкі ходілі, тепер же закляття на їх зробілі да не ходять. А то, каже, баче ідуть русалкі, ідуть, а веровка весить, а попереду така кривенька іде, іде так скоро, так скоро – ето його сестра. Сестра бежить попереду, така кривенька, а колісь, кажуть, русалкі як схоплять чоловєка, то залоскочуть. А вона іде попереду да каже: "Руд, піднімі повод!" То вон ту веровку і пудубрав вгору, а коб вун не пудтяг ту веровку, то залоскотали б [103].

* * *

Ще як ото моя маті була молода, то ще русалкі бачілі, булі, ходілі. Такіє само, як і ми, только в білому шматті... Даже одін дядько да на пчолах був, пчоли глядів, а вони йдуть, їх багато йдє, тих русалок. А вун же ж там високо, а ето веровка то тута, жень казалі, долі… да, кажім, там було родня тому дядьку, таке, нач, нєвєлічке дітятко і, нач, кульгає так, на однуй нужці так бєрє да подходіть под ту сосну і нач воть каже: "Руд, руд, пудімі пувуд!" То той догадався… пудубрав ту жень, і вони не злізлі туди. Де зробілі ж, зозвалі батюшков, да зробілі заклятьє, да заклялі, да вот русалок от того нє бачать [271].

* * *

Як затворював чоловєк – русалкі йшлі. А в їх жила русалочка, ну, на ногу кульгала. І бегут русалкі, а вон – на вуллі, чоловік вже, батько, а вона бежит наперед да кричит: "Руд, руд, пудімі пувуд! Руд, руд, пудімі пувуд! Руд, руд, пудімі пу-

вуд!" А вон учув уже третій раз да подняв жень, да подняв жень, то вони пришлі: бєгалі, бєгалі кругом хвойкі, да й не злізлі на хвуйку [92].

* * *

Колісь бачілі! Колісь чоловік на Труйцю першого дня пошов творить вулья в Вежицах. Зліз на сосну, аж, каже, йдуть поза горою, йдуть, да грають, да гуляють. А тоді три дні святковалі Труйци. А жунка пришла до сосни – чоловік думає: "От уже йдуть да мене вже да заб'ють"... А тогді не можна було йті третього дня улья творить – святкувалі. А вун такі був розумний, шо я пойду. Невже? А вона прийшла, нєка одна з того світа, нєка мертва, алє нєка родічка, да каже: "Руд, пудимі пувуд, в Єрусалім іде, то твою кусть поб'є!" Да вже, каже, пошла, усі пошли, іграють і танцюють поза горою. А я, каже, зліз, да ходу, ту віровку покинув, да ходу додому [161].

* * *

А знов один пчоляр вулик стягав на дерево, а в їх, кажуть, русалкою робіца та людина, хто в той Русальний тиждень вмре. Допустім, Тройца, перший день Тройци, – не русалка, а другий день, чи Духів день, чи як він називаєца, на зорі, як тоді вони як встають вже, другого дня, як помре того Русалного тижня, то то вже русалка. Ну, в нього померла родичка – дівчина молода, і він, значить, подтягає вулля на дерево, ну, повід такій, поводок звисає аж до землі. Дивіца, седить на голлє – ідуть од могілок русалкі, ну, од могілки, там така дорога туда, пуд лєс, значить, ідуть русалкі, такі гарні! Ідуть і танцюють, і спевають, і кажем, його родичка знає, шо вони ж його залоскочуть. І тиї спивають, і вона собі, тіпа русалка, співає, але яку пісню? І вун послухав, бо сильно хороший в її голос, вона гарно, живая як була, співала. Вона співає: "Роде, роде, підтягни поводе!" І він догадався, шо повід можна підняти, шоб його не залоскоталі [162].

* * *

Колісь якісь дєд да глядів пчоли, а той жень весить долу, аж он, каже, бачить – ідє якась девочка, кривая, крива ножка, накульгває. Прийшла да каже: "Род, род, подимі повод!" А вон ще ни знає, шо ж таке. Вона і знов каже: "Род, род, пудимі повод!" А то нєкій мертвий да калічка була, да вже русалкі ідуть, то вона прибігла попереду, шоб вун пудняв повод, бо вони ж учеплюца да його скінуть. Аж вун, каже, як глянув, аж їх там страшно кулько йде вже, то вун скорей вже ту жень пудняв, да шоб вони ж нє учепіліса да не скінулі [270].

* * *

Ето то на Розигри той дєд і вулля творив, аж, каже, ідуть. А був одін якій родствєннік да каже: "Руд, пудимі повуд!" Бо на повод до землі, а чоловік же на хвоїні, бо, ка, русалкі йдуть. То вон пудняв того повода да нищечко сидів, то казав, то то толькі таке казали, шо йдут, спевають, гуляють, да тиї рази ми от гдє-нибудь – чи в полі, чи шо – да маніста збіраєм [306].

* * *

*На Труйцу не можна іті в лєс. Якийсь мужчина був пошов на Русальніци вулля творить, шоб пчоли сєлі. А там залізе на вуллє, в нас називают жень – веровка така до землі, – аж гукає чує голос: "Род, подимі повод! Род, подимі повод!" А вун же ни знає, шо таке, а воно третій раз: "Род, подимі повод!" – **а вон вже догадався** да за ту веровку, да пудтяг туди, вісоко, там де сам колє вулля сидить. Аж ідут русалкі: хто вмер на Русальніцу, то то називают русалка. І вони давай танцевать коло хвойкі, кругом тої сосни, шо де той чоловєк. Да вже танцева, ка, танцевалі, а вон седит там, а вони лізті ни могуть хвойкою. Да танцевалі, танцевалі да й пошлі – **забралісь, а вун тоді зліз да пошов до хати** [157].*

* * *

А потом ше на том самом Русалном тижні чоловєк пошов вулля творить, і вот бежать тиї русалкі, бежат тиї русалкі, і одна прибігла, така кривенька була, прибігла да каже, да кричить: "Руд, руд, пудтягні пувуд!" Якась була своя, от. То вон ету жень пудтяг туди, шоб вони не вчепіліся, то вони прибіглі – жені немона. Вони як чоловіка побачать, то защипають, то вони ту саму русалочку защипалі [182].

Ще одне місце, де, за народними повір'ями, можна було зустріти русалок, – це поле, на якому насамперед росте жито. Тут вони, начебто, полюбляють бігати, стрибати та качатись по полю. Часто, як істоти потойбічні, вони не залишають слідів своєї присутності: раптово зникають, у житі не побачити витоптаного місця їхніх розваг. У селах Корецького, Дубровицького, Рокитнівського р-нів були записані такі перекази:

* * *

Розказували колись так: сьо посіяни жита, сьо якраз перед Труйцею, називали Клечана субота, да й йшли [русалки. – Т.П.] – це вже називаєця Русалний тиждень. То сьо вже так, кажуть, не мона ж йти жать первий на межи корови, бо русалка буде. То казали, шо ідуть – то на межи



*Дівчинка в народному одязі,
40-ві рр. XX ст. РОКМ.*

в пашнє спить, у лєнтах така. Кажуть, шо колись воно збудеця, шо будуть між нами ходить, осьо отакє [322].

* * *

У менє хлопєц вмер на Русалкі, то я йшла, в ліс ішла. То йду – така мова, мова наперед мене, мова да смєх такій, шо просто... То, навєрно [русалки. – Т.П.], о; жонкі вже мене ждуть, а вже сонце на заході, а мні треба було через жито перейті, аж воно пошло поза житом, смиєца, смиюца і кричать, гомонять, да й пошлі. А я як вийшла, да як зареву, да та, як муй синочок. Тож ти обовьол русалок, да шоб мине ни поймали... [92].

* * *

Колісь маті наша розказала, шо жито жала маті маті [баба. – Т.П.]. А виходіт русалка в портнуй сороцці, ну, колісь в портнуй [полотняна. – Т.П.] ходілі, да коси роспущани. Да еті полякаліся, каже, вельми, да б'ігли матерой: "Мамочко, русалка! Ай мамочко, русалка!" Да й десь, кае, поділася – ни знаїм де [174].

РОЗИГРИ. З останнім днем перебування русалок на землі – "Розиграми" – пов'язані народні перекази про змагання між живими й мертвими у співах та танцях, коли завдячуючи своїм подругам дівчина-русалка на рік може повернутися у світ живих до батьків. Проте вона не в змозі жити, як раніше – не говорить, не ходить, лише ховається у запічку, де їсть гарячу пару від страв. На Рівненщині було віднайдено три таких перекази:

* * *

Вже вони тоді танцують, осьо запускі були, то вже вони танцуют вечор той, грали цієї музикі, ну, хлопци живиє, девкі танцевалі, а ж і ті приходять, ціх шисть було пар, і тих шисть прийшло девок. Танцовали, танцовали, – ну, вони хочуть на змагання: хто кого переможе. Переможуть живиє – то заберуть ту, вмершую, як переможуть вмершиє, то вони девку одну забирають до себе. Таке було, то сьо вже не при нашой пам'яті. А як сії вже переробілі живиє вмерших, то забралі дівчину, бо вона була тільки одна в батька, то привілі до хати. То вона цілий год сиділа, пока той день, в который вона [прийшла на Розирги. – Т.П.] – її забралі [193].

* * *

Казалі раньше, шо в одної маті дочка померла, да маті якось-то з русалок її взяла, і вона тую дочку якось-то задержала, і вона не піла, не їла – сиділа. І та дочка сиділа в ї цілий год, а тоди на Розигри пошла. І вельми плакала вже маті, то такє розказували [306].

* * *

Колісь маті моя казала, шо булі [русалки. – Т.П.]. Да дочка в їдної вмерла, була дненька, да вмерла на Русальніцу, ну, дак да таке кажут, шо приказувалі, шо того дєда зовуть граті [на скрипці. – Т.П.], а вона [мати. – Т.П.] не доспала ночі, да й як той дід йшов граті, та й собі була, да познала дочку, шо гуляє, да вхопіла дочку, да принесла, да принесла на припєчок, да посаділа. Да та дочечка сиділа днюв там до Русальніци, і вона, нєшто та доченька, ні говорила нічого, оно той парочок [їла. – Т.П.]. Ну, вона нєшто такє сказала матері.., й вона знікла [269].

Проте найбільш повний варіант сюжету про переспіви русалок зафіксований нами від переселенки з Чорнобильського р-ну Київської обл. Він є своєрідним продовженням

місцевого обряду "Проводів русалок", що відбувався на цвинтарі: *"Це вже при моєй мати баба, це при юй було таке, при моюй прабабі, в їхньому селі. Ну, дак ото калісь, каже, вже йоні хаділі і шкоду рабілі і всє. І в одніх дівка вмерла, така здорова, на Русалном тижні, на цом же, і вона русалка. А йані вже вишлі да кажуть: "Будіте проводіть русалкі, дак прійдітє до могілок, же от проводят, і будєтє спєвать: хто кого; і ми будом. Ми будом стоят на могілках, а ви – по сєй бок дверей, і хто кого переспеває, тей тому дівку дасть". Дак йоні, каже, одну пєсню: "Нє трі соль на прєстоль, / Бо грєх тобі будє. / Нє мєсі дєжи в нєділю, / Бо грєх тобі будє." (варіанти пісні: "Ні мей ніжки о ніжку, / Ні сій муке на діжку, / Бо виликий гріх буде, / Бо виликий гріх буде!" [20, с. 118]. А больш нічого. А наші вже всякіє пєсні спєвалі – ну, пєрєспєвалі. Дак йоні ту дєвку оддалі їм, шо вмерла на Русалном тижні. І йоні, русалкі, кажуть: "Іді до дому!" – на її. Дак сєї дєвкі прівєлі її до хати да кажуть: "Іді о до батька й до маткі". Прішлі – тії зрадєлі, алє ж ана нічого нікому нє сказала. Прішла – тут пєч, а то такій пріпєчєк, і вона на том пріпєчку сєла і сє год сідєла. І тулькі, як матка поставіт там шо, ставіт варіть, дак ана нагнєцца да ковтне пари тиє. Вже год виходіт, оце в п'ятніцу вже приходят Дєди вечерять. Матка та вже готовітца всє. Вона нє говоріла нічого, ну, сєділа, дак вона, каже, отако зирь в дверь да: "Ох, наші вже йдуть!" – і всплєснула в ладкі, і пошла вже, і вже нєма знаку, гдє ділась. І, каже, так і ніхто нє знав, гдє она дєлась. То йоні так ходілі, дак уже якесь закляттє на їх було, да уже і батюшкі, і по церквях, і всюди вже якесь закляття клалі, і так поклалі, сказалі до 2000 году, а там воні будуть одчиняцца, алє ж пока ще ціхо" [216].*

Обряд "Проводів русалок" в останній день троїцького циклу свят на Київському Поліссі перегукується з "Водінням Куста" у перші 3 дні Трійці на Рівненському Поліссі. Обидва пояснюються необхідністю вплинути на появу благодатних дощів. Такі народні вірування побутують у мешканців с. Сварицевичі Дубровицького р-ну: "Водимо Куста, шоб ішов дощ і все було зелене!" [284]. Учасники обряду "Проводів русалок" згадують: "Ще так дощу не було, дак Бога просілі дощу: "Давайтє проведом русалкі!" Дак оце кожне замічає, шо провєлі русалкі – пошлі дощі, народілo всього" [325]; "Кругом ішлі дощі, а у нас мінало, і уже догарало всє: це ж Тройца, це вже ще все молоде, і вже ізробіло прісок у сю зємлю. Ну, дак пріснілось одной, шоб провєлі русалкі, дак пойдє дощ. Провєлі, наче толк дало – пошов дощик, двоє суток, так землю промочило, і послє того вже йшлі дощі. Такє літо було родюче!" [216]. Зауважимо, що особливим багатством обрядодій "Проводи русалок" відзначались у тих селах, у яких не розвиненою була купальська обрядовість.

На Рівненщині обрядовість понеділка першого дня петрівчаного посту не така багата, як на Київському або Білоруському Поліссі. У Здолбунівському р-ні на "Розигри" жінки завбачливо вбиралися у старий одяг, адже в цей день вони розривали одна одній сукні, спідниці (50-ті рр. XX ст.) [154]. Ритуальне нищення одягу, як і хования троїцької зелені в кінці святкового періоду зумовлене необхідністю позбутися русалок, адже термін їхнього перебування на землі закінчувався.

Найбільше дня проводів русалок очікували ті, хто не зумів дотриматися заборони й заснув удень на Троїцькому або Русальному тижні: "То вже того деннечка дожидають да ложаца спаті, да, кажуть, треба лєгті, да й песочком засипаті, шоб не насовавса сон" [269]. У сс. Біловіж, Березове Рокитнівського р-ну звичай поспати на "Розигри" пояснюється необхідністю "розшити" зашиті русалками очі [100], [92].

У сс. Глинне, Познань, Сновидовичі Рокитнівського р-ну, щоб добре зав'язувалися качани капусти, розростались огірки, у цей день ходили їх окопувати [142], [272], [294], [297].

КУПАЛА

ІВАНА КУПАЛА (7 липня за новим стилем) – **давнє язичницьке свято, яке відзначається в день літнього сонцестояння та співпадає з християнським святом Різдва Святого Пророка Предтечі і Хрестителя Господнього Іоана.** Однією із найдавніших писемних згадок про нього є запис у Галицько-Волинському літописі від 1262 р. [42]. Більш пізні писемні джерела вказують на непримиренне ставлення духовенства до язичницького відзначення Купала. Так, проти нього виступав Стоглавий Московський Собор 1551 р. Опис обрядодій Купала знаходимо в "Житії Володимира": "В вечер зобрав-

шися младенци і панни плетуть собі вінки із зілля розного, которіє кладуть на голову і опоясуються іми. Кладуть зась огонь і беруться за руки, і коло огня оного скачуть, співаючи пісні, в которих часто споминають Купала, а потом през оний огонь перескакують...” [26, с. 298]. Впродовж останніх трьохсот років купальський обряд Рівненського Полісся нагадує опис язичницького свята, що залишив нам у спадок Семен Полоцький у “Вечері Душевній” 1683 р.: “В навечеріє праздника Рождества Св. Іоанна Предтечи поганьским обичаєм огнь возгніщають, скачуть же и нарицают то своє торжество Купало... Преводят всю нощь в безсонії і стрегут виходяща солнца, єже узрівше, баснословят “іграти є”, скачюще із міста на місто і в различния цвіти ізмінятися. Невегласи сіє ігранє солнца прияша... “ [26, с. 298].

Згідно наших експедиційних матеріалів, у с. Рокитне Рокитнівського р-ну святкування Купала обов'язково супроводжувала зустріч сонця, яке, за місцевими повір'ями, “грає” на Купала впродож трьох днів: зранку, коли сходить, і ввечері, коли заходить [281]. У с. Глинне цього ж району згадують: “А там вже вранці встанемо да несьом ту бирезу в ріку, да пузираем: сонце “купаєца” в реце” [140]. Серед річного циклу свят у більшості сіл Рокитнівського, Корецького, Сарненського р-нів, за свідченням їх мешканців, сонце “купаєця” тільки на Івана Купала [228], [170], [147] і лише в с. Бережниця Дубровицького р-ну розповідають про “гру” сонця на Купала й Петра [89]. Ставлення до свята Купала як до одного з найбільш величних, важливих у річному циклі підтверджують польові записи автора із сс. Дорогобуж Гощанського та Щекичин Корецького р-нів, де вірили: сонце “грає” на Купала та Великдень [155], [322]; а у Володимирецькому р-ні – ще й на Благовіщення [247]. Типовим є купальський опис “гри” сонця: “Всяким цвітом грає, виходят такиє, як сонейко, отаки облачки виходят: жовтиньке, вишньовиньке, сининьке, сивиньке” [247].

Відгомін міфологічних уявлень про народження сонця на Купала, ритуальну відмову від сну біля обрядового багаття зберігся не лише в календарній обрядовості, але й у відповідних купальських піснях: “У Насті сукня не сходиця, / Бо завтра хлопец уродиця” [89]. Ще наприкінці XIX ст. у північній частині Рівненського повіту був зафіксований купальський звичай котити з пагорбів запалені колеса [30, с. 26]. На думку В. Камінського, запалене коло, яке скочувалося з пагорба, уподібнювалося сонцю, що від свята Купала символізувало його перехід від літнього сонцестояння до зимового, а відповідно – до зменшення життєвої сили [30, с. 26]. Подібні уявлення знайшли відображення і в народних переказах про папороть. Згідно досліджень Д. Фрезера, вогняний цвіт чарівної жар-квітки папороті, що розцвітає на Купала та Різдво, у поворотні дні річного циклу, є своєрідним показником закінчення сонячного полум'я, у даному випадку – це періоди літнього й зимового сонцестояння [59, с. 658-659]. Не випадково особливою вдачею на території Рівненської та Волинської області вважалося першим на Купала побачити сонце, адже таку людину весь рік супроводжуватиме щастя.

Ще з часів первісного суспільства вогонь, як земна часточка сонця, обожнювався та наділявся особливою таємничою силою, тому й важливими були способи розпалення купальського багаття. За даними В. Соколової, у ніч на Купала стародавнім способом тертя дерева об дерево добували вогонь на території Волинського Полісся [46, с. 234]. Інший реліктовий спосіб запалення купальського багаття – від жару з хатнього вогнища-печі [30, с. 28]. За нашими записами, купальський вогонь, що запалювали в с. Борове Рокитнівського р-ну, мав горіти впродовж усієї купальської ночі [114].

Вже в межах тільки одного Рівненського регіону можна віднайти як відмінності у святкуванні язичницького Купала, так і загальновідомі елементи цього обряду, його атрибутику, що значною мірою є характерними для всієї України. Існують села, у яких це свято насамперед пов'язане зі збиранням ягід і “зілля”: Новосілки Володимирецького р-ну [248]; Вежиця [122], Старе Село [303], Дроздинь [158] Рокитнівського р-ну; Віткович Березнівського р-ну [128]; Глушиця Сарненського р-ну [147], [145].

В інших обстежених нами селах, зокрема Борове, Карпилівка, Кисоричі, Олександрівка, Рокитне, Сновидовичі, Біловіж, Блажове, Глинне, Березове, Каменне Рокитнівського р-ну, – основними атрибутами свята були купальське деревце, багаття, спів купальських пісень, зустріч сонця. Вже в межах одного ра-



Дівчата в святковому одязі,
м. Березне. 40-ві рр. XX ст. РОКМ.

йону відзначаємо різну кількість поставлених берізок (на півдні Рокитнівщини їх називали "Купайла"). За відомостями інформаторів, у 30-40-і рр. XX ст. "рядили" тільки одну берізку, її розміщували на пагорбі, часом – на вигоні, якщо була можливість, то біля річки. Уже пізніше ставили кілька деревець: часом – 4 берізки [189], [114]; 1 "хвуєчку" і 3 берізки [274]; 3 дубочки [304], [303]; 1 осику [228]. Ламали деревце хлопці, вони ж заготовляли берест для свічок, а вже прикрашали берізку дівчата (обов'язково "квятками", часом – віночками [303], свічками з бересту [281], [192], [253], рідше - хустками, косинками [140], [304], [303], а в с. Березове – кропивою). Деревце завжди знаходилося біля багаття, підпал для якого приносило все село: "Хто прийде без полєнца, той буде без колєнца" [253]. Ближче до нашого часу дрова заготовляли парубки, згодом діти; коли перестали ставити берізку, почали палити скати [168]. У Глинному, Блажовому, Рокитному, Олександрівці, Карпилівці, Кисоричах з метою очищення стрибали через вогонь. Про багаття як основний атрибут свята згадує один з мешканців с. Борове [117]. У с. Старе Село ритуальні стрибки через вогонь відбувалися тричі, з ними пов'язувався врожай льону [303]. Натомість у с. Кисоричі через багаття перекидали вінки з волошок: "Кажуть, що то в кого діти такиє малиє є, баби вже такі стари (ну, чистиє: то мале, то старе), то вже того виночка беруть да вже перекидають через огонь. Да оцьо вже як злякається, то добре. Кажуть, що ляк знімає" [187], [189]. Усю ніч дівчата співали навколо купальського вогню, а в кінці свята купальське деревце знищували: його витягали з-під каміння, ламали, спалювали, де була річка – топили (с.Познань). У Рокитнівському р-ні вважалося, що гілка з берези добра для худоби — нею торкалися товару, "щоб добре родило" [115], затикали в хліві, "щоб відьма не ходила" [281], [228], тримали в хаті як оберіг від грому [115]. У Здолбунівському та Корецькому р-нах гілку з купальського деревця дівчата клали під голови, щоб дізнатися, за кого судилося вийти заміж [154], [150]. У с. Дермань Здолбунівського р-ну вдалося записати давній аграрно-магічний обряд, коли гілку з Купала як символ родючості кидали на город [154]. Зауважимо, що в с. Балашівка Березнівського р-ну гілки осики ставили на полі. За місцевим повір'ям такі дії мали захищати посіви від відьом [86].

Проаналізуємо купальські атрибути, звичаї та обряди, характерні для Корецького р-ну. У всіх селах району Купало робили із розгалуженого на 3-2 гілки деревця: вільшини – у с. Голичівка [150], [149]; клена – у с. Велика Клецька [123]; будь-якого деревця – у с. Невірків [237], [238]. Обов'язковим рослинним атрибутом Купала були "кветкі"; часом – три воскові свічки "на кожну рагу по ядную" [237], [238]; рідше – чотири [150].

У сс. Велика Клецька, Весняне, Залізниця, Щекичин дівчата мали обнести Купало по всьому селу та кинути його у воду [123], [126], [170], [323]. Зі свого боку, хлопці намагалися всіляко їм завадити та відібрати купальське деревце. Щоб не віддати хлопцям Купала та нашкодити їм, дівчата прикріплювали до деревця кропиву й будяки [237], [238], [126].

Як згадує інформатор із с. Весняне, на свято Івана Купала дівчата намагалися кинути Купало у річку, тоді як хлопці прагнули закинути його на високе дерево. Уночі молодь стрибала через багаття [126]. Обряд купання купальського деревця супроводжувала пісня: "Я тебе, Купайло, окупаю, / На друге літо заховай..." [126]. За спогадами того ж мешканця села, одного року, за Польщі, коли поруч із селом по річці проходив польсько-радянський кордон, дівчатам не вдалося занести "Купайло" на річку, бо місцевий хлопець, відібравши купальське деревце, заніс його за кордон на сосну [126].

У великих селах, таких як с. Невірків, існувала традиція виготовляти декілька Купал.

Коли всі купальські деревця кидали у воду, співали: “Іде Купала топітися, / Ідуть дівчата дивитиса. / Ти, Купало, не топіся, / Ти нам на другий рік іздасися” [237], [238]. По дорозі до річки дівчата зривали зілля та ворожили на заміжжя: “Подорожнику, подорожнику, ти ростеш при дорозі, ти бачиш старого й малого, скажи мені жениха мойого” (с.Залізниця) [170].

Зв'язок купальської обрядовості з хліборобськими звичаями засвідчує обряд, зафіксований нами в с. Щекичин Корецького р-ну. Тут частина купальських обрядів обов'язково відбувалась у полі. Прикрашене трьома восковими свічечками та квітами деревце дівчата виносили якомога ближче до сонця на високий пагорб, а згодом, відраховуючи дев'яту межу, несли в поле. Після обрядових пісень Купало відносили до річки, де й топили [322].

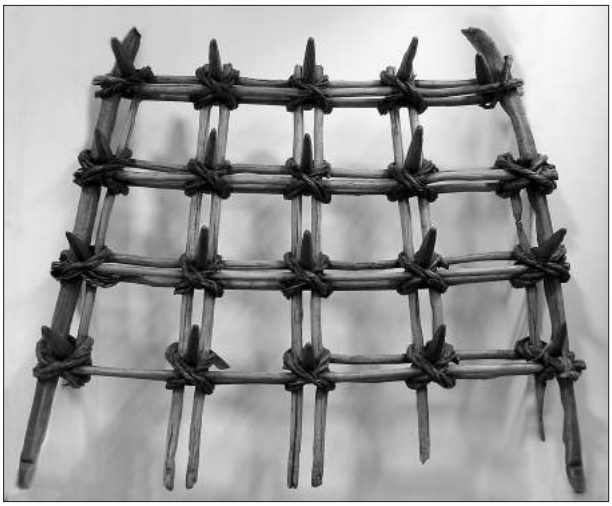
Інша форма купальського обряду побутувала в с. Голичівка, місцем його проведення були перехрестя доріг. Як повідомляє інформатор, “раніше дівчата несли Купайло до могілок на росхідні дороги, де його і спалювали, а тепер Купайло топлять у річці” [150]. Хлопці так само заважали виконати давній обряд, тому їх дражнили піснями: “Купайло, Купайло, де ти зимувало? / Каліна-маліна, ягода червона. / Зимувало в лісі, ночувало в стрісі, / Каліна-маліна, ягода червона. / На поповій груши чорт хлопців душить, / Каліна-маліна, ягода червона. / На поповій лавці чорт хлопців дражне / Каліна-маліна, ягода червона” [150]. Місцеві дівчата, особливо ті, що прагнули першими вийти заміж, пускали вінки на воду.

Рудименти давніх вірувань збереглись у Гощанському р-ні, де на Купала відбувалося поховання антропоморфної ляльки [156]. У с. Дорогобуж ляльку робили з полотна, голову пов'язували хусткою. Ритуальна боротьба за ляльку між дівчатами та хлопцями була такою ж напруженою, як і за купальське деревце [156]. Проте більш відомими в цьому селі були обрядодії з Купалом-деревцем, що вбирали в “кветки”, ягоди вишні, намисто-”коралі”, цукерки [155], будяки та кропиву [156]. Хлопці бігли за деревцем, щоб його відібрати та розірвати, дівчата ж мусили, втікаючи, Купало рятувати. Традиційно на воду пускали віночки із восковими свічками.

Різними є купальські обряди і в Здолбунівському р-ні. Так, у с. Дермань також використовували купальське деревце, яке вбирали не лише квітами, але й ягодами, цукерками і, як у Корецькому та частково Рокитнівському р-нах, обов'язково колючим будяком та кропивою. Коли хлопці намагалися відібрати в дівчат Купало, їм співали: “Ой у городі лопух, лопух, / Щось нашим хлопцам живіт опух. / Ой нехай пухне, нехай знають, / Нехай Купайла не займають. / Наше Купайло з гіллячками – / Наши парубки з болячками. / На нашій Купалі огонь горить, / А нашим хлопцам живіт болить” [154]. Тоді, як Купало опинялось у хлопців, його ламали та кидали у воду. У с. Спасів Здолбунівського р-ну, купальське деревце невідоме. Тут Купалом називали букети квітів, що кидали у воду. Новітнім звичаєм у селі є розкладання багаття [300].

Вінки та квіти кидали в річку на Купала і в селах Березнівського р-ну [131], [275]. Обряд супроводжувала пісня: “Ми тебе, Купайло, й окупаємо, / І на друге літо захаваємо” [131]. Характерно, що “Купайлом” називали букети квітів і в селах Рівненського р-ну. Зокрема, у с. Городок “Купайло” робили зі зв’язаних букетів квітів, оздоблених білими, рожевими, червоними, блакитними стрічками-”кітайками” [153]. Між дівчатами та хлопцями зав’язувалася ритуальна боротьба, бо останні намагалися завадити кинути “Купайло” в річку. Тому дівчата співали образливих для хлопців пісень [153]. Якщо в с. Городок традиційним купальським звичаєм було перестрибування через багаття, то в с. Тайкури – обливання водою [153], [311]. В останньому селі робили букети з кропиви й будяків, якими хлопці й дівчата кололи одне одного. За традицією дівчата виплітали вінки, які пускали на річку [311].

У народному календарі свято Купала – день значної активності не тільки світлих, добрих, але й ворожих сил. Поліщуки вірили, що в переломні дні сонячного циклу нечиста сила стає найбільш небезпечною. Вогонь – це сила, яка здатна знищити злі чари, і за законами первісної магії, існував прямий зв'язок між очищувальною силою багаття і станом здоров'я відьми: “На Купайло вогонь горить, / В нашой вєдьмі живот боліт. / Нехай боліт, нехай боліт, поправляє, / Наше марно масло не збирай” [143]. Інший варіант пісні: “На Купайла вогонь горить, / В нашої відьми живіт болить. / Нехай болить і болить стане, / Та нехай не перестане” [72].



Борона.
Кін. XIX ст. РОКМ. Фото О. Нагорнюка, 2006 р.

За народними віруваннями, на Купалного Івана "вєдьмє молоко одбірают". А щоб її не пустити на подвір'я, у селах Корецького р-ну на Купала "стиркали" осику у хліві "на воротах" (там, де корова ходить) [323]. Подібний звичай у селах Березнівського р-ну пояснюється захистом не лише від відьом, але й від русалок: "шоб русалка не вийшла в хлів" [86], [275]. Згідно наших записів, русалок (померлих односельчан), боялися зустріти на Купала і в селах Гощанського р-ну [155]. У селах Рокитнівського р-ну від нечистої сили – відьом, окрім осики, застосовували оберегову силу металу: вішали на ворота косу [190], [189], серп [292] або борону з металевими зубцями. У с. Купель був записаний переказ: "Перед Купайлом ставили борони, зуби залізниє, зуб'ямі до хліва. І сядає там хазяїн з сокирою, бо ведьма буде лізти жабою – коли рано прибігає сосєдка без руки..." [205]. Як і при першому вигоні корови на пашу, з магічною метою на Купала використовували й ткацький нит: напередодні свята його клали біля корови в с. Балашівка Березнівського р-ну. За місцевим повір'ям, "як яка корова завідьмарина, то та не перейде – стане на задні ноги, буде ревти" [86].

Не менш цікавою обрядодією є топлення, а часом спалювання "відьми", зафіксоване в с. Бережниця Дубровицького р-ну [89]. Узяти участь у ритуалі були повинні всі: "Хто не вийде на Купало, то шоб у череві загупало!" По всьому селу возили дерев'яну дошку, по якій кожен мав хоч раз вдарити палицею: "Діду, чіпляйте, будемо Купално волочити!" [89]. Згодом "відьму" кидали в річку Бережанку або спалювали на багатті, як це було і в 2000 р. [89].

У Рокитнівському р-ні побутував комплекс дій, виконавши які можна було дізнатися, хто ж на селі є відьмою. Під час раніш-нього випасу "товару" дорогу, по якій ходила корова, пересновували нитками (часто біля хліва). Якщо корова зупинялася, крутилася, не могла переступити нитки, то казали, що їй "пороблено" відьмою-"знахаркою", що хотіла позбавити корову молока [235]. У мові рокитнівчан слова "відьма" (та, що відає) та "знахорка" (та, що знає), часто вживаються як синоніми. Саме ці люди, котрі знали "чарівні" властивості трав, напередодні "Купалного" дня ходили по зілля: "Ой на Йвана Купала / Корінь-зіллє копала, / Корінь-зілля копала / Да в горщечку варіла, / Міленького поїла" [181]. Зібрані на "Івана Копалного" чорниці та інші рослини вважались особливо корисними, "лікарствєнними" [128].

За народними віруваннями мешканців Рокитнівщини, допомогти в лікуванні хвороби могла й папороть: "Кажуть, в ту ноч вона зацвітає, і до ранку в її нима того цвєточка. І котриє то кажуть, йдуть, і стукають, і знают, шо говорать (вона говорить, от чого вона лічить, од якоїсь болєзні)" [104]. Подібне повір'я записане нами й на території сусідньої Володимиреччини: "та же папороть вельми знахор, вона помагає крепко" [248]. Польські дослідники, що вивчали територію Східного Полісся, зафіксували переказ, згідно з яким знайти міфічний цвіт папороті допомагає великодня свічка. Розстеливши під папороттю великодній убрус, треба запалити свічку та чекати півночі, доки не зацвіте папороть вогняним цвітом. Тоді злі духи лякатимуть сміливця з усіх боків, будуть чутись крики, почнуться жахи, але їх не слід боятися, лише пильнувати свічку, щоб вона не згасла [23, с. 435-436]. І сьогодні в сс. Біле Володимирецького, Кисоричі Рокитнівського р-нів папороть наділяють таємничою чаклунською силою, парубкам радять: "То треба іти і сидєть, щоб на тебе та папороть посипаласа – то будеш усє знать" [95], [190]. Про чарівну силу папороті згадує й С. Килимник: "Хто її дістане, хто зірве, той усе на світі знатиме, той відімкне навіть зачаровані замки без ключа; дістане без трудощів усі скарби, закопані у землі" [29, с. 441].

У деяких районах області в купальську ніч шукають мурашине масло [168]. "І де мурашки, то тоді в них, кажуть, масло є. Треба йти вночі, то тоді візьмеш те масло. Кажуть, добре ним натиратца" [254]. Цікаво, що в с. Глинне Рокитнівського р-ну зафіксовані відомості про приготування каші з мурах: "І кашу з мурав'я варілі... да поставімо чугуна, да кругом ходім да співаєм" [140]. З лікувальною метою в окремих селах Рівненщини як на весняне свято Юрія, так і на літнє – Купала до сходу сонця вмивалися росою [303], [248]. У цей же день остерігалися тих людей, що своїм знанням трав могли зашкодити "товару": "Й а й на Йвана (двічі) Купалного / Пошла ведьма на вагон. / На дуб лєзла (двічі), кору гризла. / З дуба впала (двічі), зиллє копала./ Шоб на вєдьму шухля напал,/ Шоб на вєдьму (двічі) шухля напала, / Шоб Степала роковал./ Шоб Степала (двічі) роковала, / Чужих коров не чепал" [139].

Не останнє місце в купальських обрядах належить весільним мотивам. Відомий купальський атрибут – **віночок – може стати** весільним вінком. Одним із найпоширеніших дівочих ворожінь "Купалного Івана", яке частково збереглося донині, залишається пускання на воду віночків у Рокитнівському, Корецькому, Здолбунівському, Рівненському р-нах [139], [307], [114], [237], [238], [154], [311]. Напрям його руху вказує бік, з якого слід очікувати сватів: "Потом вєночки берьом, да кажна свого вєночка пускає на рєчку, і горить свєчєчка в йом з береста. Тоді: "Попливі, вєночка, рєчкою!" І інтересно: скрузь, скрузь, скрузь, чия куди доля". Віночки клали на збиті навхрест дощечки, "шоб воні не повсплівалі" да довго "свєчичка" горіла. "То вже куди віночки пливут, в яку сторону, то там где-то наша доля нас стрінь (то вже дівчатам). Той до того берега попливе, а той – **туди рєчкою** далеко, то вже до Глінного саме, вже так туди і до Березового" [139], [114]. За записами П. Чубинського, по полум'ю свічки дівчата намагалися передбачити своє майбутнє (тривалість життя). "Сплівши вінок, що називається "вільце", дівчата беруть воскові свічки, йдуть до води, прив'язують свічки до вінка таким чином, щоб вони могли стояти, запалюють та пускають вінок на воду. Свічки попливуть, і чия перша згасне, та помре раніше..." [57, с. 196]. У І пол. XX ст. у с. Тайкури Рівненського р-ну з ворожінням на кохання був пов'язаний звичай кидати в наповнену водою балію сплетений віночок, хустку [311]. Весільну тематику прослідковуємо і в купальських піснях.

За поширеними по всій Україні віруваннями, у купальську ніч можна було не лише знайти свою долю, але й казково розбагатіти. Оповідають як у вигляді палаючої свічки-вогню таємничі вогники вказують місце скарбу. Згідно з матеріалами М. Маркевича, не знаючи спеціального закляття, таким скарбом не заволодіти: тільки почнете копати місце, де горить свічка, де заритий скарб, – як він буде глибше входити в землю [40, с. 60-61; 63, с. 53-54]. На думку О. Афанасьєва, перекази про скарби, місцезнаходження яких видають палаючі свічки або вогники, – це уламки давніх вірувань про небесні світила, які серед мороку туманів і хмар ховає нечиста сила [3, с. 184]. Тісний зв'язок свічки зі скарбом, як і на Великодні свята, не випадковий – тут діє принцип подібності: золото наділяли властивостями світла й вогню – блищати й сяяти. Згадаймо приказку: "Не все то золото, що блищить" [58, с. 149]. Подібну їй наводить О. Афанасьєв: "Не все то золото, що ся светить". На цю ж тему є народна загадка: "Что горит без пламени?" (золото, гроші) [3, с. 182]. Не випадково в казках різних народів світу розповідається про дивне перетворення вугілля, жару в золото, гроші (зокрема у слов'ян та німців).

ЗАЖИНКИ

Початок жнив – **«зажинки" – на території** Рівненщини був приурочений до свят Петра, "Полу-Петра" (другий день свята, коли, як правило, збиралися на толоку). У селах Володимирецького р-ну для "зажинок" обирали один із перших семи днів молодика; жнива ж на повний місяць загрожували бур'яном на ниві [70]. **У полі користувалися двома основ**ними знаряддями збору врожаю – серпом і косою. Проте, не дивлячись на швидкість роботи косою, старші люди надавали перевагу серпу: "колосся зжатого снопа все укупі, його й пташка не візьме, він не так гниє, кращий на вмолот, дає вдвічі зерна... під час жнив менше знесилюється земля, бо залишається велика стерня **(1/4 аршина), затримуюча** довше сніг на ниві" [41, с. 263].

На "зажинки" женці йшли до сходу сонця у святковому, оздобленому вишивкою, ткан-

ням одязі. З собою несли загорнуті в рушник хліб, сіль, свічку [202]. У залежності від того, на якому полі відбувалися "зажинки" (своєму наділі чи на поміщицькій землі), зажинкові обряди варіювалися. У селах, де знаходилися поміщицькі маєтки, було заведено просити у власника землі благословення: "Благословіть, господарю, жниво зачати і на всякого долю хліб зобрати!" (с. Городок Рівненського р-ну) [65, с. 49]. Відповіддю були слова: "Хай Бог буде до нас усіх щедрим, дарує здоров'я, силу урожай зібрати, лад йому дати і в радості, спокої споживати!" [65, с. 49]. Звичайно, цей звичай є надбанням нового часу.

Проте більш давніми є зажинкові обряди, що відбувалися на власних ділянках селян. У день, коли перший раз виходили на поле, вітались з ним: "Добрий день, діло, шоб не надоїло!" [261]. В етнографічній літературі не існує одностайної думки щодо статі головного учасника зажинкового дійства: це міг бути як чоловік, так і жінка [39, с. 235; 14, с. 319; 29, с. 485]. Проте на поч. XX ст. зажин переважно розпочинала господиня, що мала добрий "спор" у руках. Вона молилась, тричі вклонялася ниві, звертаючись з проханням: "Господи, поможи!"; "Господи, благослови!"; "Поможи, Господі, житечко нам початі!"; "Господи Боже, поможи да спир нам покажи!"; "Господі, поможи, спур покажи! Хто рано начинає, хай в нас позичає!"; "Дай Бог благословить і хай Божа Мати поможе!"; "Господі, поможи і приспорай нам ету роботу зробіть!"; "Дай, Боже, силу вбрати і здоровим їсти!"; "Зароди, Боже, жито, пшеницю, шоб було щасливе літо, і його пожати, і в радощах поїсти!" [99], [305], [301], [105], [149], [159], [262], [61, 119].

Трьома захватами серпа жниця стинала серпом одну, а згодом другу жменю колосся, з якого викладала на початку межі хрест, після чого до праці ставали й інші женці [157], [206], [270], [311]. Найбільш повно збережений варіант обряду із житнім хрестом побутував у Корецькому, Дубровицькому, Рокитнівському р-нах: "Потім вже забираємо його в снип.., а ввечері йдем – не дожнемо, то знов хрести робимо, шоб на полі був хрестик, кілько жито не вижнеца" [149], [61, 119], [29, 488], [269]. Народне пояснення звичаю: «шоб Бог помагав» [149]. У с. Купель Рокитнівського р-ну такий хрест зв'язували з останнім обжинковим снопом [206].

Нерідко на «зажинки» вдавалися до магічних дій з березовою різкою: «Заходімо жито жаті, то кажем: «Господь, благослови!», і зразу от берізку зламваєш, затикаєш.., і вже покуля снопа… нажньом, вже берізку кладьом в сноп, в'яжем» [301]. Традиції затикати березову різку за спину у крайку дотримувались у сс. Березове, Вежиця, Дроздинь, Переходичі, Познань Рокитнівського р-ну, а в с. Сновидовичі цього ж р-ну – дубову різку [90], [122], [157], [269], [270], [297]. Місцеве пояснення звичаю: щоб спина не боліла. З цією ж метою (від болю в спині) у с. Нобель Зарічненського р-ну за крайку затикали й першу жменю жита; згодом її клали у сніп [246]. У XIX ст. перш ніж заткнути житні колоски за крайку, жниця тричі обкручувала її навколо руки, а в кінці дня заносила до хати [41, с. 264]. Окремі мешканці с. Познань, окрім березової різки й цурки, за крайку затикали траву "спурник" ("морог"). З магічною метою "спурник" разом з перевеслом в'язали на першому зажинковому снопі [270].

Стосовно причини використання в жнива берези, то, на нашу думку, вона одночасно використовувалась у якості символу родючості та апотропею, адже в народних обрядах Зелених свят вона вважалася русалчиним деревом, і окрім того, жито в переказах згадується як улюблене місце розваг русалок на Русальному тижні.

Зафіксований нами й звичай перев'язувати на "зажинки" червоною ниткою праву руку в сс. Бережниця Дубровицького, Дроздинь Рокитнівського, Нобель Зарічненського р-нів, пояс – у с. Переходичі Рокитнівського р-ну [89], [157], [246], [269]. Обрядовим "зіллям"-хмелем перев'язували пояс, праву руку в с. Вежиця Рокитнівського р-ну [121]. Такими магічними діями прагнули запобігти болю в руці ("щоб не зажменювалася в жнива") та болю в спині [89].

Особлива увага на "зажинки" приділялася першим зажинковим колоскам, першому снопу. Стародавніми є аграрні звичаї в с. Сварицевичі Дубровицького р-ну, де перший сніп піднімали вгору та танцювали навколо нього. Вдаючись до імітативної магії, приказували: "Дай, Боже, за год дождати і ще лучший урожай мати!" [35, с. 57]. Подібні примовки були поширені і в інших регіонах України: "Дай, Боже, щоб як нажали один сніп, а з сього снопа шоб сто кіп, а з снопа – четве-

рик, а з копи – сто пуд!" [41, с. 264]. Наділеним магічною силою родючості вважалося на Дубровиччині й перше житнє перевесло. Використовуючи прийом симпатичної магії ним перев'язували і господарів, і хлібну ("пікну") діжу [35, с. 57; 61, с. 119].

За матеріалами С. Килимника, на "зажинки" вижинали 3, 5-7 снопів. У деяких регіонах України кількість вижатих снопів дорівнювала кількості душ родини (звичай, що нагадує поширену на Житомирському Поліссі традицію лишати на обжинкову "бороду" стільки колосків, скільки є душ у сім'ї) [29, с. 485]. Згідно з пізнішими польовими дослідженнями К. Кутельмаха, нажавши на "зажинки" першого снопа, у полі в цей день більше не працювали [39, с. 236]. Робили так для того, щоб як швидко закінчили "зажинки", так швидко закінчити і жнива [29, с. 486].

Перші зажинкові колоски врочисто ставили на покуть у селах Біловіж, Рокитне Рокитнівського р-ну; зажинковий сніп – у с. Масевичі того ж р-ну [99], [281], [228]. Подібної традиції дотримувались і в селах Сарненського, Дубровицького, Зарічненського р-нів [147], [111]. У с. Купель Рокитнівського р-ну перший сніп-"зажинок" перебував на покуті від початку жнив до закінчення різдвяно-новорічних свят. У цьому ж селі сніп-"зажинок" використовували у весільній обрядовості: під нього садили молодят у хаті молодої [206]. На Володимиреччині зажинковий сніп стояв на покуті до тих пір, доки все жито не буде звезене до клуні, після чого його виносили з хати. Згодом, на Святий вечір, батько вносив обв'язаного споришем зажинкового снопа на покуть, де він стояв поруч із хлібною діжею, горщиком з кутею та хлібом аж до Водохрищ [202]. Звичай вносити перший зажинковий сніп – "зажинець" – на Коляду відомий і в селах Корецького р-ну [149]. Пізніше обрядове зерно із першого снопа висівали в полі.

Як засвідчує народна приказка "На Петра трошки хліба пропекла, а на Іллю – повну піч наллю", на зажинки у селах Рівненщини випікали хліб з нового врожаю [290]. У цей день у с. Переходичі Рокитнівського р-ну хлібну діжу з тістом із нового врожаю обв'язували символом родючості – хмелем, а в с. Томашгород – "морогом" [269], [315], [316]. Перший шматок хліба з нового врожаю слід віддати коту, бо за народним переказом мешканців Зарічненського р-ну, це він випросив хліб у Бога [210]. Маємо з сумом констатувати, що в наш час комплекс зажинкових обрядів є назавжди втраченим.



Жнива в с. Городок Рівненського повіту. Поч. XX ст. РОКМ.

ОБЖИНКИ (ДОЖИНКИ)

Свято завершення жниварської роботи, у залежності від місцевих традицій, у Рівненській області відоме під назвами "обжинки" (у Березнівському, Корецькому, Рокитнівському р-нах) або "дожинки" (у Володимирецькому, Дубровицькому, Рівненському р-нах). У порівнянні із "зажинками", обрядовий комплекс свята "обжинки" має багатшу структуру.

Особливості форми проведення жнив (родиною на власному полі, толокою, найманими женцями на землі поміщика) визначали розвиток елементів комплексу обжинкового обряду – "бороди", "вінка", обжинкового снопа.

В останній день жнив особлива увага женців приділялася кільком колоскам незжатого залишеного в полі збіжжя (переважно жита, рідше – пшениці). За нашими спостереженнями, кількість покинутих колосків найчастіше становила одну жменю; рідше – як у сс. Вежиця, Дроздинь, Старе Село Рокитнівського р-ну – 3 колоски; а в сс. Кисоричі, Біловіж також Рокитнівського р-ну – 7 колосків [122], [157], [303], [193], [100]. Зауважимо, що мешканці вже згаданого с. Біловіж на обжинки могли залишити 3, 7, 9 колосків. Їхня кількість та місцева назва обжинкового атрибуту – "дедок" – має безпосередній зв'язок з культом предків (порівняймо дати поминальних днів у родинній обрядовості – 3, 7, 9, а також назву поминальних календарних "Дідів", назву різдвяно-новорічного снопа – "дідух") [100].

Проте ще архаїчнішими є відомості про певну кількість колосків, що зумовлювалась кількістю душ у сім'ї, а часом – і домашньої худоби [110], [39, с. 237]. Згідно з нашими експедиційними записами, зробленими в с. Борове Зарічненського р-ну Рівненської обл. і в сс. Остапи, Калинівка, Кам'яна Гірка Лугинського р-ну Житомирської обл., домінуючою обрядодією "обжинок" був звичай кидати в полі парну кількість колосків на всіх членів родини [110], [259], [179], [180]. Менш поширеним був звичай лишати колоски "на худобу" [203], [227].

Існують декілька способів в'язання "бороди": залишаючи колосся не заламаним і заломлюючи колосся донизу. Останній побутував у сс. Кисоричі, Рокитне Рокитнівського р-ну й с. Крилів Корецького р-ну: "колоски так само собою вузьлом зав'язувалі", "зв'яжуть так само пашнею" [193], [281], [204].

Звичай робити на обжинки в полі "бороду" відомий у сс. Борове, Кисоричі, Дроздинь, Масевичі, Старе Село Рокитнівського р-ну, де за традицією в полі лишали кілька житніх колосків, обов'язково перев'язавши їх червоною ниткою або стрічкою: "...покіне трошкі колоссє, да там пополє, пополє, тє колоскі помне да посіяла, да поклала хлібинку і сол" [189], [114], [158], [228], [303]. Рідкісним є звичай кидати в "бороду" копійки [158].

Завивання "дєдової бороди" з зернових культур побутувало в с.Буда. Тут так само розпушували землю між покинутими житніми стеблами, а також клали пожертву для умилостивлення душ пращурів: верхівку з "бохана" (хліба) й сіль [120]. "Дідова борода" з пшеничних колосків була знана й мешканцям с. Пашуки Гощанського р-ну. На увагу заслуговує спосіб її в'язання – заломлення колосся униз, що мало спрямувати сили родючості з зерна в землю [13, с. 228]. "Оставляємо кущ такий, би стромить, шо вже те колосся вниз було, і обмотуємо його так, закладемо. І кругом чепляємо кветкі на його, і обізатєльно кладемо гурки і лобок хліба... Так воно лишаєца" [263]. Залишали в полі колоски, прибрані квітами, і в с. Дорогобуж також Гощанського р-ну. Проте в цьому селі назва такого обжинкового атрибуту як "борода" призабулася, збереглася лише обрядодія зрізання верхньої частини оздобленого квітами колосся [156]. Кілька незжатих колосків, перев'язаних стрічкою лишали в полі в і селах Рівненського р-ну [151], [311].

У селах Березнівського р-ну для житньої "борудки" спеціально вибирали круг із найгарніших колосків, який, вдаючись до засобів імітативної магії, ретельно виполювали. Це робили з метою, "шоб на другий год було чистеньке житце" [86], [275]. Обов'язковими атрибутами покинутої "борудки" залишались червона нитка або стрічка, "кветки", а ритуальною стравою духам предків – "лобашечка хліба", сіль [86], [275].

Проте складніший варіант обряду з "бородою" відбувався в с. Глушівка сусіднього Сарненського р-ну, де виконували обрядове поливання збіжжя водою: "Як дожалі – кидаєм жита жменю, зрізуєм колоссє, зав'язаєм красною ниткою; кладем хліба, солі; води поллєм. Ті колоски помнять да посіять под туєю бородою" [147]. У другій пол. XIX ст. подібне виминання з "бороди" колосся – імітацію сіяння – супроводжувало замовляння: "Роди, Боже, на всякого долю – і бідного і багатого" [39, с. 239-240].

Символом завершення жнив у с. Бережниця Дубровицького р-ну була "вітка", що святили на "Спліннє" ("вітка" – це колоски, які зрізували у верхній частині "бороди"). У хаті "вітка" знаходилася на покуті до тих пір, доки не їхали засівати жито (тоді колоски "вітки" розминали в посівну коробку) [89].

Аграрний обряд завивання "бороди" поширений на Кореччині. Перев'язана червоною стрічкою, з хлібом-сіллю вона залишалася в полі до осінньої оранки [323], [204]. У с. Голичівка цього ж р-ну така ритуальна обрядодія відображена в обжинковій пісні: "Ой на тобі, бородонько, хліба й солі, / Оставайся, бородонько, сама в полі" [148]. У цьому селі заломлювали "бороду" донизу в тому випадку, якщо колосся було довгим. Як правило, "бороду" "вбирали у квіти". Окрім хліба, солі, залишали й огірок з нового врожаю. Примовляли: "Дякуєм Богу за допомогу!" [148]. У с. Весняне інформаторами наголошується на обов'язковому виполюванні обрядової жмені жита, залишанні в середині колосків "цілушки" ("скибки", "лобочка") хліба й солі [125], [126]. Постійним атрибутом "бороди" в даному селі є й червона стрічка [125]. У с. Невірків верх "бороди" (колосся) зрізали, щоб посвятити та зберегти для озимого посіву [237], [238].

У с. Орв'яниця Дубровицького р-ну всередину "бороди", окрім шматка хліба з сіллю, клали мед, огірок, м'ясо тощо [35, с. 57]. Шматочок хліба, склянку меду залишали для "бороди" у с. Сварицевичі [61, с. 119]. Спеціально звертались до зустрічних (найчастіше пастухів) з проханням: "Бороду [їжу. – Т.П.] нашу заберіте" [35, с. 57].

Подібні звичаї були зафіксовані нами і в селах сусіднього Зарічненського р-ну. Тут також робили "бороду" та залишали на полі окраєць хліба, сіль, огірок, млинець, співаючи: "От тобі, борода, хліб, сіль і вода!" У с. Борове обжинковий обряд відомий під назвою "бороду заплескати". За спогадами його мешканців: "Покіну тулько пар колосків (батько, мати, я), огребую, окопувую, обчищу жовтим піском, ягодьмі – горобиною, калиною перев'яжу, свяченою водою поллю й кажу: "Дай, Боже, ще на той год дождати!" [110]. Покинуті біля "бороди" обрядові страви, так само як і червону нитку з колосків, забирали пастухи. Щоб рука не боліла, ниткою з "бороди" обв'язували руку [262].

Згідно записів В. Мошкова, дожинкова "борода" побутувала в с. Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну [70]. За місцевим звичаєм, місце для неї обиралось у центрі поля. Жмут хлібних колосків зв'язували червоною стрічкою, колосся ж згодом зрізали. Цікаво, що в с. Красносілля того ж Володимирецького р-ну місцева назва обжинкового атрибуту – "коза" (подібна назва відома і в Радивилівському р-ні, де побутує вислів "виганяти козу"; частково – у Зарічненському р-ні; у росіян Рязанської губ.; поляків і чехів) [13, с. 225], [264]. За спостереженнями К. Кутельмаха, спосіб в'язання "бороди" є значно простішим, ніж в'язання волинської "кози". Відповідно й обряди, що відбувалися біля них, були відмінними: якщо біля "бороди" годилося покачатись, то між двома пучками "кози" слід було пролізти [39, с. 239]. Для виготовлення "кози" у с. Красносілля обирали найкращий кружок незжатого жита, виполювали між його стеблинами зілля, частину колосків зрізали, беручи до оселі, а іншу – обминали, висіваючи під "козою". "Козу" "вбирали у квіти", а зрізані колоски, які освячували на Спаса, перев'язували червоною стрічкою чи ниткою. Окраєць хліба з сіллю разом з "козою" залишались у полі [202].

Після закінчення ритуального оздоблення "дєдової бороди", як називали завите колосся в с. Буда, женці сідали на землю, щоб повернути витрачену під час жнив силу: "Дякую Богу за допомогу, шо Господь помог нам! Шоб всі за год дождалі обжинкі робіть!" [120]. Ритуальне сидіння на землі під час обжинок "щоб силу Бог вернув" відбувалось і в с. Рокитне [281]. У с. Красносілля Володимирецького р-ну (як і в с. Буда Рокитнівського р-ну), подібну обрядодію виконували й під час "засаджування" та копання картоплі: "То сядали ж на землю, як дожнуть жито; сядали і як картоплю докопаєм. То ше як копаєм, от докопали поле – і покотилиса по землі" [202]. З метою повернути витрачену людську силу та забезпечити майбутній урожай, качалися по полю під час обжинок в сс. Дроздинь, Біловіж Рокитнівського р-ну. Його пояснення: "казалі, шо силу дає нивка" [158], [99]. Подібні дії з відповідними примовками виконували і в с. Мульчиці Володимирецького р-ну та сс. Вичівка, Перекалля Зарічненського р-ну: "Роди, Боже, щоб так качалося жито, як ми качаємося", "Зароди, Боже, на той год лучче" [35, с. 58], [266].

Місцеве пояснення обряду "бороди" з відповідними ритуальними діями та фольклорними примовками: "в честь того (знак того), що кончив жнива", "щоб родило", "щоб Господь спасав, щоб Господь родив" [13, с. 228].

Окрім "бороди", свято завершення жнив органічно поєднане і з іншими обжинковими атрибутами – вінком, снопом, "квіткою".

За радянських часів приватна власність на землю зникла, як наслідок, аграрні народні звичаї трансформувалися, частина жниварської атрибутики втратила сенс. Сумна доля спіткала й обжинковий звичай завивання "бороди", адже нові економічні умови сільського господарювання вимагали уславлення колгоспної системи, а нескошені колоски вважалися зайвим пережитком минулого. За відомостями інформаторів з Корецького р-ну, у більшості сіл перестали лишати "бороду", як "прийшли колгоспи" та "стали комбайни" [204], [323]. Найпоширенішим атрибутом завершення свята врожаю за радянських часів став житній вінок, яким вшановували бригадира. Зокрема, у сс. Біловіж, Дроздинь Рокитнівського р-ну пам'ятають про традицію виготовлення з останніх колосків жита вінка,



Обжинки в с.Дядьковичі Рівненського повіту.
1937 р. РОКМ.

яким на полі урочисто "пудв'язвали" бригадира [100], [158].

"Вінок" з останніх колосків збіжжя надягали старшому господарю на шию в сс. Березове, Кисоричі, Купель, Томашгород Рокитнівського та Сварицевичі Дубровицького р-нів [90], [193], [206], [313], [35, с. 57]. У с. Весняне Корецького р-ну виплетений з колосся "вінок" женці урочисто приносили до господаря, щоб накласти йому на голову [126]. Подібна традиція побутувала і в с. Невірків того ж району: за Польщі оздоблений квітами житній вінок женці дарували господарю, за радянських часів – "накладали на голову" голові колгоспу [237], [238]. "Наймає штук десять людей, і вже сплєтуть, як дожинають уже жито, ...вєнка і нєсуть до хазяїна" [99]. Обряд бере витоки із колективних толок, коли на "обжинки" величався власник поля, на якому проходили жнива. Обряд супроводжувала пісня "Ой засвети, месяцу, із рога, / Щоб нам була відная дорога. / Щоб нам з цеї дороженькі не зблудити, / Щоб нашого веночка не згубити..." [237], [238]. Нести такий вінок господарю мала найвродливіша та найпрацьовитіша дівчина. В обжинковій пісні співалося: "До межі, женчикі, до межі, / Покотились серпикі, як ножі./ Не так серпи, не так серпи, як жинці, / Й а нашая дєвочка й у венци" [149]. До панського маєтку вона йшла в оточенні інших жниць.

У с. Городок Рівненського р-ну обжинковим вінком увінчували барона, за що він тричі вклонявся женцям, платив викуп за вінок, а також давав гроші за виснажливу працю в полі. Обряд супроводжувався піснею: "Очини же, баріню, окенце – / Несемо віночок як сонце. / Ой очиніть, наш бариню, три брами – / Несемо до вас віночка з перлами. / Ой не так з перлами, як з жита, / Бо дівоньці головонька укрита" [65, с. 50]. На всіх, хто брав участь у толоці, очікувало частування: "...Не лякайся господару, не лякайся, / Да женчикам горілочки постарайся. / А двє бочки горєлочки, третюю – вина, / Шоб частувати женчиков за жнива" [126].

Серед фондових матеріалів Рівненського обласного краєзнавчого музею зберігаються фотографії стилізованих "обжинок", що проводилися місцевою "Просвітою" у с. Дядьковичі Рівненського р-ну в 1937р. [76], [77], [78], [79], [80], [81]. За спогадами учасниці цього

обряду А. Степанюк, після церковного богослужіння святкова процесія рушала до клубу. Спереду по двоє йшли чотири дівчинки, які несли в руках два великі та два менші обжинкові "вінки". Вони були виплетені з житнього колосся, прибрані волошками, м'ятою, айстрами, жоржинами. За дівчатами з вінками йшли дівчата з серпами, граблями; хлопці з косами. Далі – священик і півчі, за ними по четверо в ряд на конях їхали молоді чоловіки, за якими рухалася сільськогосподарська техніка (косарка, жниварка, грабарка), а головне, – підвода з копою снопів (60 снопів). На снопах, співаючи обжинкових пісень, сиділи дівчата. Урочиста процесія зупинялась у центрі села, де біля клубу на женців очікували чотири найстаріші діди. Дівчатка вручали старожилам дожинкові "вінки", а натомість отримували цукерки та поцілунки.

Як свідчать мешканці сс. Біловіж, Масевичі, Сновидовичі, Старе Село Рокитнівського р-ну, у давнину окремі обжинкові "вінки" сплітали на кожній селянській межі: "Сплєлі з колосков вєночок, да принисе, да колісь свєчичка там килє стола, килє образов того затикана, то принесе того віночка і на той колочок повєсіть" [99], [298], [228]. Такий обжинковий "вінок" відомий і в с. Голичівка Корецького р-ну [149].

На "обжинках", як і на "зажинках", особлива увага приділялась обрядовому снопу. З магією родючості й здоров'я був пов'язаний звичай сидіти на останньому снопі. Він був зафіксований нами в с. Поліське Березнівського р-ну: "Ну, сьо остатнього снопа зв'язав да й сів на йому, да й сидів, тре було посиділи на снопу" [275]. Ритуал вшанування останнього снопа побутував і в Старому Селі, Дроздині Рокитнівського р-ну, де в обжинкову копу вкладався житній вінок із польових квітів [301], [157]. У сс. Сенчиці, Перекалля Зарічненського р-ну на полі відбувався ритуальний танець зі снопом [291], [266].

Колосся з останнього дожинкового снопа наділялося позитивною магічною силою в с. Гориньград Перший Рівненського р-ну. З нього робили перевесло, яким підв'язували господаря [151]. Порівняймо зажинковий обряд, що відбувався із першим житнім перевеслом у с. Бродниця Зарічненського р-ну: зайшовши в хату, господар знімав з себе перевесло та обв'язував ним хлібну діжу, "щоб хліб вдавався" [35, 57].



Магічну силу родючості мало й останнє зерно з поля. У багатьох селах зібраний на обжинки останній сніп або ж окремі колоски з нього ("бороду") зберігали на покуті, згодом їх освячували в церкві на свято Спаса [158], [114], [323]. Пізніше озиме жито та пшеницю засівали зерном із посвячених обжинкових колосків [86], [70], [322]. У с. Дорогобуж Гощанського р-ну під час озимого сіву пшениці, її скородження, обжинковий "вінок" з колосків трьох останніх снопів встромляли в землю. Ритуальні дії супроводжувало замовляння: "Роди, Боже, на всякого долю!" Такий "вінок" відомий і в с. Пашуки того ж р-ну: "От я тоже беру пшеницю ("квітку" таку зроблю), кружка квітки посвячу на Спаса, і як вже сіяти пшеницю, то беруть того "вінка" да і обсипають кругом". Пояснення обрядодії із "вінком": щоб "не падав грім та не вилягало зерно" [263]. Дожинковий "вінок" у вигляді зв'язаного букета з останнього снопа був зафіксований нами в с. Гориньград Рівненського р-ну [151]. Як і в попередньому селі, тут посвячений "вінок" брали з собою

під час засіву поля: “ставили, як уже посіяли, заскородили, колоски зверху, а теє – загрібали в землю”. Після таких дій мало добре родити пашня [151].

Підсумовуючи, зазначимо наступне: структура жниварського обрядового комплексу з “зажинками” та “обжинками” відповідає символічній схемі “зустріч” – “проводи”, коли живі зверталися по допомогу до світу предків, залишаючи для них їхню долю врожаю та ритуальну трапезу. Рештки обрядової трапези – на “зажинках” – хліб, а на “обжинках” – окраєць хліба – основна форма спілкування між двома світами під час жнив. Перші або останні жнивні колоски (сніп), що заносили до хати, – це залишена для предків частка, яка буде присутня в хаті під час всієї різдвяно-новорічної обрядовості.

Як переломний момент, час взаємопроникнення двох світів використовувалися “зажинки” у с. Мульчиці Володимирецького р-ну. Перед початком жнив тут зверталися по допомогу до померлих родичів: “Господи, поможи! Да ви, вмерлі, не лежіте да прийдіте, поможіте!” [35, с. 57]. Не випадково в цей відповідальний для всієї сільської громади час збору врожаю з особливою увагою спостерігали за прикметами, адже жнива – час незримої присутності всього роду. Зокрема, у сс. Вежиця, Біловіж, Дроздинь, Старе Село Рокитнівського р-ну на обжинки ворожили із серпом [121], [99], [157], [306]. Жниця брала серп за гострий кінець (“кунчик”), три рази крутила його навколо голови та з примовкою “Суді, Боже, на літо дождаті да ше жаті!” – кидала через голову. За прикметами, що побутували в с. Біловіж, якщо “серп заткнетца, каже, ще буду жаті, а як падає боком, то, каже, вже умру” [99]. Подібні народні уявлення були притаманні й мешканцям с. Дроздинь: “Як упаде серп, так як жать (як жнеш), то будеш жать, а єслі перевернеца носком (вроді тебе завернит), кажут, шо ни дождеш, ни будеш жат” [157]. З метою повернути витрачену під час жнив силу та забезпечити себе здоров'ям на наступні жнива, кидали серп в землю женці с. Перекалля Зарічненського р-ну. Ці дії супроводжувало відповідне замовляння: “Бежи, серпику, по полю! Верни силку за мною!”, або “Серпику, скачи по полю, збирай силку за мною! Збирай силку на другую нивку!” [267], [264].



Серп з цуркою.
Перша пол. XX ст. РОКМ. Фото Т. Пархоменко, 2006 р.

Така народна символіка є досить поширеною, адже в народних уявленнях жито, житнє поле асоціюється із життям, здоров' ям людини. Не випадково в період жнив особливо остерігалися знайти в полі “завитку” (“закрутку”), що, за народними уявленнями, були “пороблені відьмами й відьмаками” [126]. Типовий народний переказ про “завитку” був записаний у с. Бережниця Дубровицького р-ну: “Мій дід, материн батько, умер від завивки. Мати моя говорила, шо там стояла, де та завивка, а він (батько) каже: “Тікай дитя, я вижну, то якась хазяйка хотіла спору собі” [89]. При виявленні “завитки”, як правило, зверталися до знахарів, які вміли їх змовляти та безпечно знищувати, адже за народними уявленнями, випадково вижата завитка могла стати причиною важкого захворювання. У багатьох селах, як у с. Гориньград Рівненського р-ну, у випадку знаходження подібної “завитки” під час жнив, її не вижинали і не прибирали, тільки згодом, під час переорювання землі, спалювали [151].

СПАС

СВЯТО СПАСА відзначається два рази на рік. Перший Спас (братів Макавеїв) святкують 14 серпня за новим стилем, Другий (Преображення Господнє) – 19 серпня. За місцевим звичаєм, у ці дні бортники підрізають стільники у “вуллях”.

Досвідчені бортники знають, наскільки важливо правильно розрахувати кількість стільників – адже бджолам потрібно харчуватись усю зиму. Ще на поч. XX ст. від вулика-колодки за сезон бортники отримували два “лазбєні” меду (до 50 кг), сьогодні ж – тільки 20-25 кг.



Спас Нерукотворний (фрагмент ікони).
Кін. XVI ст., РОКМ.

У давнину всіх присутніх вони пригощали медом, примовляючи: "На улазє і мед їдять" [24, с. 112]. Сьогодні частуючи медом, говорять: "На, запітай меду!" ("запітай" – спробуй, скуштуй) [117]. За народними уявленнями, коли бджола живе – вона працює, ніколи ні в кого нічого не позичаючи. І через те, що бджола не позичає, вона і вмирає – адже їй ніхто нічого не дає: "От так є такий закон: якшо мед є – давать. Хай люди їдять, шоб були знов пчоли!" [244].

Подібні уявлення характерні й для мешканців Київського Полісся: "Серед старих дідів зберігся звичай, коли бере мед, і як хто є близько, то кличе й роздає мед. Цього звичаю всі додержувались, скільки не буде людей, всім повинен дати, буває, що додому мало що принесе. Коли побачуть, що пішов дід по мед, то діти-пастухи, бувало, так і снують, щоб їх побачив та меду дав" [67, с. 1]. Аналогічний звичай під назвою "бонда" залишився й на Білоруському Поліссі, де його суворо дотримуються, вірячи: " . . . х т о не дасть "бонди", той не буде більше ніколи мати цього продукту" [67, с. 1]. Ймовірно, описана "бонда" є пережитком часів первісного суспільства, коли всі члени громади мали рівне право на користування медом диких бджіл.

На свято Першого Спаса (Маковія) традиційно святили не лише мед, але й мак: саме з них готували обрядову страву – "шуляки" – коржі з пшеничного борошна, политі густою ситою з нового меду та посипані розтертим маком [57, с. 225]. Донині в усіх регіонах України зберігся звичай святити у цей день невеликі букети квітів та особливий мак-самосій, "видюк", котрий, як вважається, особливо допомагає від нечистої сили та посухи [152].

Найчастіше мед святили на Другого Спаса (Преображення Господнє). З архівних матеріалів дізнаємося: ".. .беруть меду в стакан, в чашку або миску й вмісті з яблуками несуть до церкви святити. Посвятивши, приносять додому й їдять" [69, с. 2-3]. Згадується свято Спаса і в записах П. Чубинського: "Цього дня святять в церкві яблука, груші... а також нові підрізані соти "сцілники" [57, с. 225]. Суворої заборони їсти яблука та груші до Другого Спаса дотримуються жінки, що втратили дітей. Адже, за народними повір'ями, померлі діти, чиї батьки спробують яблуко до Спаса, не отримають його в цей день на небі [298]. Типовий переказ побутує у сс. Сновидовичі, Дроздинь Рокитнівського р-ну: "Як із'їсть мати яблуко, то вже на Спаса тому дитяти не попадає яблуко, вже на ту матер каже: "Свиня твоє яблуко з'їла" [297]; "От в мене була колісь мама ще, померла в її дівчинка, а вона до Спаса взяла да їла, взяла грушу і откусіла хвостіка. А потом згадала, шо не можна їсті до Спаса груш. Лягла спать – їй сниця: каже, заходіт у такє, каже, зданіє велікє, такє большоє зданіє, і стоять у цьом зданії столікі, а кругом століков седят дєткі маліє, і перед каждим дитятком тарєлочка стоїть, а на ту тарєлочку іде дід такій старенькій і кладе грушку і яблуко. Потом подходіт знов вже до дитятка да каже: "На!" Кладе яблуко, потом грушку, а грушка – без хвостіка, а вон каже: "На! Тобі грушка без хвостіка, то свиня откусіла!" [157].

За традицією на Спаса святять й помічне зілля: "серпорез", "наліснік", "мучель-



Посвячення яблук на Спаса,
с.Сварицевичі Дубровицького р-ну.
Фото О. А. Нагорнюка, 2005 р.

нік", безсмертник, м'яту та ін. Згідно з експедиційними матеріалами, у селах Рівненського та Київського Полісся мед, яблука, груші, жито, пшеницю переважно святили на Другого Спаса. Матеріали з фондів РОКМ засвідчують: "пчелярскій" цех містечка Степань належав саме до Преображенського приходу, у якому храмовим святом був Другий Спас [73, с. 755]. Все, що освячували на Спаса в церкві, було дарами нового врожаю: як мед, так і колоски збіжжя, зрізані на обжинках. Згодом посвячене зерно використовували при першому засіві поля (звичай, який побутує на селі досі) [207].

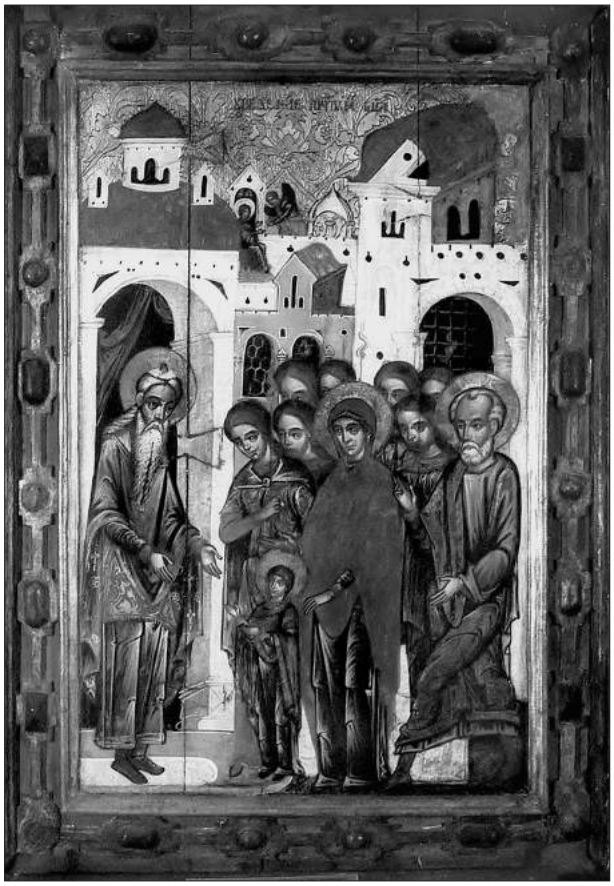
З приходом Спаса на селі закінчуються основні роботи зі збору зернових у полі та починається підготовка до осінніх холодів: "Прийшов Спас – готуй рукавиці про запас".

ВВЕДЕННЯ

ВВЕДЕННЯ У ХРАМ ПРЕСВЯТОЇ БОГОРОДИЦІ (Введіння, "Ввидиннє") відзначається 4 грудня. Це свято, яким розпочинається зимовий цикл обрядовості, не випадково побутує приказка: "Введення прийде – свят наведе". У народному календарі Введення є одним із найбільших дванадцяти річних свят, перші згадки про яке датуються IV ст. [34, с. 40].

Проведене обстеження сіл Зарічненського, Дубровицького р-нів дозволяє стверджувати, що звичаї свята Введення перегукуються із звичаями різдвяно-новорічної обрядовості. Зокрема, поширеними є народні перекази, згідно з якими на Введення Бог відпускає праведні душі відвідати землю [19, с. 174]. Як і на Різдво та Новий рік, цього дня спостерігали за першим відвідувачем хати, адже, за народними уявленнями, від його статі, здоров'я залежало майбутнє щастя родини. Уважними були й до погоди, з якою пов'язували врожай у новому році: "Скільки на Введення води, стільки на Юрія трави" [210]. У с. Сварицевичі Дубровицького та сс. Кухче, Боровe Зарічненського р-нів від Введення починали співати перші колядки [18, с. 61], [210], [110]. Локальною особливістю святкування свята в с. Сварицевичі був ритуал виготовлення обрядового снопа та обереговий обхід з ним подвір'я. Пізніше господар ставив сніп на покуть, де він і перебував включно до Щедрого вечора [18, с. 61].

Головною стравою вечері на свято Введення була кутя з ячменю та квасолі. За традицією кутю їли по три ложки, решту віддавали курам та худобі [18, с. 61]. Ще донедавна в селах Чорнобильського та Поліського р-нів Київської обл. на Введення варили "гулаки" (вареники, пиріжки) з сиром, маком, грушами, яблуками, лушпинням картоплі, борошном, конопляним насінням [133], [218]. З "гулаками" пов'язували здоров'я худоби, тому обрядову страву відносили до хліва: "Дак отож напєчом гулочков, шоб булі тєлятка гладєнькіє, як гулачок, гарнєнькі, круглєнькії, і ото ж тимі гулачкамі в Ввєдєніє давалі уже ж тєлятькам, як є, а як нє – до коровці, поросятку давалі і самі єлі, і діткам, шоб повнєнькіє, гарнєнькіє булі" [214]. Магічні обряди, які виконували цього дня з худобою, були зафіксовані і в матеріалах П. Чубинського та М. Грушевського: якщо корова була неспокійною, била ногами, їй випікали хліб з лікувальною начинкою; щоб давала багато молока – обсипали й мастили маслом; давала густу сметану – варили такий же густий кисіль [63, с. 65], [19, с. 174].



Ікона «Введення до храму».
XVII ст., ХХМ.

Особливу увагу на свято Введення приділяли очисним обрядам. Зокрема, ще на поч. XX ст. в цей день відбувалось освячення води. У с. Сварицевичі Дубровицького р-ну ритуал водосвяття здійснювали біля місця, де зливалися докупи три струмки [18, с. 62]. Магічною силою наділялась і набрана до сходу сонця "непочата" вода. Набравши лише раз воду, її несли до хати мовчки, уникаючи стрічних. Введенську воду використовували в якості ліків, нею освячувались вулики, господарські будівлі, її ж застосовували під час ворожіння [15, с. 16].

АНДРІЯ

ДЕНЬ АПОСТОЛА АНДРІЯ ПЕРВОЗВАНОГО (13 грудня за новим стилем) відомий Андріївськими вечорницями. Вони відзначались особливою урочистістю та веселощами. Із принесених з собою продуктів дівчата готували обрядову вечерю: кашу, вареники, узвар, балабушки, калиту. Остання стала важливим атрибутом характерної для Андріївських вечорниць обрядової гри. На думку Л. Виноградової та С. Толстої, ареал побутування калити переважно обмежується територією Українського Полісся [12, с. 110]. За нашими спостереженнями, гра "Калита" зберігалася в активному побутуванні поліщуків Рівненщини майже до початку 60-х рр. XX ст., у той час як в інших регіонах України вона зафіксувалася виключно у спогадах людей похилого віку.

"Калита" – це пшеничний прісний корж, часто змащений медом. Кожна з дівчат повинна була взяти участь у приготуванні калити, для чого тісто місили по черзі, починаючи від найстаршої дівчини. Згідно з експедиційними записами, до коржа додавали чорниці, коноплі, вишні. Якщо дозволяли статки, то оздоблювали калиту родзинками, рідше – калиною. Калиту запікали таким чином, щоб вкусити її було важко ("на сухар") [15, с. 28]. Подібна традиція була занотована й В. Доманицьким у Рівненському повіті наприкінці XIX ст. Він вказує, що калитою називали круглий сухоспечений тонкий корж [82, с. 87]. Посередині коржа знаходилася дірка, у яку протягали червону стрічку (або крайку) чи просто мотузку, підвішуючи калиту до сволока хати. Щоб дістати коржа зубами, парубку необхідно було добре підстрибнути. Ускладнював завдання спосіб кріплення калити. Один кінець стрічки робили довшим



Апостол Андрій (фрагмент ікони). Кін. XV ст., РОКМ.

і спускали донизу таким чином, щоб можна було за нього смикнути – в такому випадку калита ще вище підстрибувала вгору.

За сюжетом обрядової гри причину свого приходу на вечорниці пояснювали тим, що у вікні горіло світло. Типовим є зачин гри у с. Томашгород Рокитнівського р-ну: "Я єхав селом, бачу – светица вогонь в хаті, ну, я зайшов нагреца: бачу, шо каліту кусают, і я схотив кусать", – або: "Ми приєхалі, он дє горшкі возілі, да зобачилі, шо ось де горить гонь, да йдем й ми сюда" [316], [315]. Під'їжджаючи до калити, продовжували: "Їду на коні, бачу калиту. Чи вкусить єї, чи ні?.. Їду, їду калити кусати..." А в цей час парубок, що тримав глечик з глиною в руках, відказував: "Як засмієшся, то буду по губах писати!" Такий варіант тексту був зафіксований у Рівненському повіті наприкінці XIX ст. [82, с. 87]. З часом текст обрядової гри міг змінюватися. Зокрема, у с. Блажове Рокитнівського р-ну пам'ятають такий діалог: "Куда єдеш? / – У

млін. / – А що визеш? / – Мєшки. / – А що у мєшку? / – Смєшкі. / – А засмієсса? / – Нє буду. / – Засмейсь! / – Нє буду!" [206]. Цікаво, що в південній частині району (с. Кисоричі) текст гри аналогічний, лише на запитання "А шо визеш?" – відповідали: "Молоть!" [189]. Подібний варіант гри зафіксований нами і в с. Сніживе: "Куди ти їдеш? / – У млін. / – А що ти визеш? / – Мєх. / – А в мєху смєхи" [292]. Жартівливий характер носить діалог, записаний у сс. Сновидовичі, Борове та Глинне: "А що ви хочете? / – Вже коржа вломаті. / – А чого ваш кунь сухій? / – Нема чим годувать. / – А що ж ви такого коня вигодувалі?.. " [297]. Або: "Да визьми засмейсь, Матвейку, – дам копейку!.. [117] / – **Нє буду! / – Ну як не будеш?** Оно мешки погубів, оньо-о колесо поламалось!" [142]. Коли хлопець зумів вкусити коржа, не засміявшись, його запитували: "Як ви хочете змолоть свой овес чи жито: на крупно чи м'яко?" Як відповідали "на крупно" – відрізали більший шматок коржа, якщо "на м'яко" – невеликий [297]. Польові записи засвідчують, що "кусання" калити пам'ятають у сс. Познань [274], [270], [273], Біловіж [99], Дроздинь [152], Залав'я [167], Мушні [233], Борове [114], Масевичі [228]. У двох останніх селах зауважують, що коржа "їхали" тільки хлопці, тоді як у попередніх – і хлопці, і дівчата. Як важливий атрибут гри використовували кочергу та рогачі, на які сідали верхи, наче на коня. Обличчя неуважних мастили сажею.

Пекли калиту не тільки в Рокитнівському, але й у сусідньому Березнівському р-ні. Зокрема, обряд "кусання" калити пам'ятають у с. Вітковичі [128], [130], [132]. За свідченням його мешканців, того, хто засміявся, "пісали" глиною: "Єду, єду на лопате калиту кусати! / – Хто засмиєцца, то буду по губах пісати!" [130]. Аналогічний текст побутував і в с. Білка: "Іду, їду по лопати калити кусати!" [96].

У с. Балашівка пам'ятають як калита віщувала майбутнюї долю парубків. Вдале "кусання" коржа вказувало на щастя "вершника" [87]. "Їдучи" до коржа, примовляли: "Ти, лейбо вусатий, йду коржа кусати!". Якщо "вершник" зумів не засміятись, то йому вдавалось і вкусити коржа, а якщо все ж таки посміхнувся, то його обличчя вимащували глиною. Також глиною мастили обличчя і в с. Поліське [275], [276]. Часом дівчина, яка бажала побачити віщий сон, перший шматочок коржа хова-ла під голову, сподіваючись: побачить у ві сні хлопця – вийде за нього заміж [193].

Ще один район, у якому пощастило записати ритуальний діалог "кусання" калити – Кореччина: "Іду, їду калату кусати! / – Я буду по лиці писати! / – **Я вкушу! / – А я впишу!**" [148], [238], [237], [125]. Варіант примовки в с. Велика Клецька: "Діду! Їду калити кусати! / – А я буду по губах писати!" [123]. Діалог у с. Щекичин: "Їду, їду, калити кусати! / – **А я буду по губах писати! / – А я вкушу! / – А я впишу! / – А я вкушу! / – А я впишу!**" [322]. Подібні обрядодії відбувались у Здолбунівському, Гощанському, Рівненському р-нах [109], [155], [156], [152], [311].

Відомості щодо учасників Андріївської гри суперечливі. В одних селах задіяний кожний, хто прийшов на вечорниці – **як хлопці, так і дівчата**; в інших – **тільки хлопці. Не існує спільної традиції й щодо використання в названому регіоні "транспортної" атрибутики**: рогачів – "вілошніка" [141], "ожегу" [156], [126]; кочерги – "кацюби" [99]; чеплійки – "чеплії" [125]. Спільним є зв'язок названого "транспорту" із хатнім вогнищем – піччю, пов'язаний з культом предків. Учасниками гри могли бути символічні персонажі з потойбічного світу. Підтвердженням цього зв'язку є мащення учасників гри сажею та глиною – атрибутами різдвяного рядження. За народними уявленнями, кілька разів на рік душі померлих відвідували рідні домівки. А незвичність обстановки, у якій відбувалася гра з калитою, використання під час гри транспортних засобів, обрядове споживання поминальної їжі – меду, все це ще раз підтверджує особливу вагомість Андріївських вечорниць у річному циклі українських календарних свят.

Окрема низка звичаїв була пов'язана з весільною семантикою калити [86], [164]. Цікаві відомості з цього приводу вміщені в матеріалах М. Пйотровського, присвячених вивченню Овруцького Полісся [14, с. 329]. З'ясовується, що в 50-х рр. XIX ст. воду для замішування обрядового тіста кожна з дівчат приносила ротом. Після того, як шматочок коржа вдавалося відкусити, його клали під подушку. Таким ворожінням намагалися дізнатися, за кого судилося вийти заміж [14, с. 329]. Зв'язок обрядового кусання калити з весільними мотивами засвідчують і матеріали, зібрані П. Чубинським: парубки й дівчата, котрі зуміли подолати нелегке випробуван-

ня – сміх, ті, котрим вдалося вкусити коржа, у цьому ж році мали одружитися та вийти заміж, і навпаки [57, с. 259]. Якщо після обрядового "кусання" частина "калети" ще залишалася, то дівчата ділили її на всіх присутніх. У кінці трапези говорили: "Калета, калета солодка була, тепер ми її з'їли, за женихом полетіли" [57, с. 259].

На думку дослідника М. Сумцова, обряд "калети" в своїй основі має ідею жертвоприношення сонцю. Звичай "кусання" калити випадково потрапив на Андріївські вечорниці. Її справжнє місце – на різдвяних святах. На користь останнього свідчить сама назва коржа – "калета", видозмінене "каледа", або "коляда". Вчений зауважує, що подібна гра відома в різдвяній обрядовості литовців [51, с. 190-191].

Окрім коржа, як вже відзначалося вище, на Андрія готували кашу. Згідно з експедиційними записами, зробленими нами в с. Кисоричі Рокитнівського р-ну, із кашею виходили на двір гукати долю: "Доля, доля, іди каши їсти!" [189]. Аналогічне ворожіння проходило в с. Сніживе того ж самого району: кожна з дівчат по черзі брала приготовлений горщик з кашею та виходила на поріг хати. Тричі гукала: "Доля, доля, ходи каши їсти!" Тоді прислухалася, з якого боку озветься півень чи собака, або хтось заговорить [292]. Гукання долі, але вже без обрядової страви, відбувалось і в с. Спасів Здолбунівського р-ну та в селах Голичівка й Велика Клецька Корецького р-ну: "Доле, гу!" [300], [150], [123].

Андріївські вечорниці неможливо уявити без жартів, сміху й, зокрема, приготування вареників з особливою архаїчною начинкою – сухим борошном, клоччям, коноплями, вугликами [263], [151], [154], [109]. Щасливим вважався парубок, якому попадався вареник з копійкою [292]. Проте найпоширенішим залишається андріївське ворожіння із пампушками-"балабушками", скуштувати які мав спеціально приведений собака [86], [123]. Назва балабушка ("балабуха") пояснюється тим, що варили її із темного гречаного борошна [191]. Воду з річки чи криниці для замішування тіста кожна дівчина приносила особливим способом – у роті [87], [89]. Дівчина, балабушку якої собака з'їдав першою, мала першою з присутніх вийти заміж [148].

В окремих селах Рівненського Полісся записаний чи не найцікавіший різновид дівочого ворожіння – "посів" коноплі або льону, відомий також і на території Білоруського Полісся. Виходячи на двір, часом в одній сорочці, дівчина потайки "висівала" насіння коноплі під колодязем, на смітнику або біля воріт, виконуючи низку магічних дій [158], [99], [86]. Зігнувшись, дівчина боронувала розкидане насіння чоловічими штанами або ж подолом власної сорочки чи фартуха, а в с. Біловіж – кочергою, яку попередньо використовували під час кусання калити [99]. Її дії супроводжувалися примовкою: "Андрию! Я тобі конопелькі сію, дай мені знати, з ким мнє в парі статі!"; "Андрію, Андрію! Я конопельки посію, фартушком заволочу, бо я замуж хочу! Агув!"; "Гандрею, Гандрею! Я по тобє коноплі сєю! Гандрею, гух! Да я замуж пойду?"; "Андрею, Андрею! Коноплі посєю, фартушком заволочу, бо я замуж хочу!"; "Святий отче Андрію! Я для тебе коноплі сію і ще хочу знати, з ким буду збирати!"; "Гандрею, Гандрею! Я на тебе коноплі сєю, а ти, Доля, гу!", "Андрею! Я на тебе коноплі сію! Ходи вечерять!"; "Гандрєю, Гандрєю! Я по тобє коноплі сєю!" [303], [86], [228], [87], [209], [148], [322], [114]. Найповніший варіант такого ворожіння записаний в с. Дермань Здолбунівського р-ну, де дівчина частину конопель клала під подушку в надії побачити віщий сон [154], [158]. Його народне пояснення: "Як який хлопець присніца, ше вун витягає з цього насіннячка, то-то замуж ти пуйдеш" [86].



Учасниці фольклорного ансамблю «Джерело» РДГУ (керівник – Р. Цапун). Фото Д. Дмитрієва, 2005 р.

Ще одна група Андріївських ворожінь виконувалася із використанням воску. Зробивши з воску дві маленькі свічки, задумували на них пару – хлопця й дівчину. Запалені свічки встромляли до попередньо зроблених з воску мисочок, пускали їх на воду та спостерігали: зійдуться свічечки докупи, доки буде горіти полум'я, то з задуманої пари стане подружжя [14, с. 328]. Описане ворожіння відбувалося в Обухівському повіті, а в досліджуваному в даній монографії Рівненському повіті був зафіксований його більш складний варіант. Так, у 1895 р. у с. Стовпин на Андрія було заведено пекти пампушки. Вибравши з них дві, втикали в пампушки запалені свічки та пускали їх на воду. Загадували пару, якщо пампушки сходилися, – хлопець і дівчина мали бути разом. На цьому ворожіння не закінчувалося. Пампушки виймали з води та кидали собаці, щоб дізнатись, яка дівчина скоріше вийде заміж. Лише після ворожіння з пампушками на балці вішали обмазаного медом пшеничного коржа. Парубок або дівчина "під'їжджали" на коцюбі, примовляючи: "Їду, їду калети кусати! / – Як усміхнесся, то будуть по губах писати!" [82, с. 35]. Коли хто не втримався і засміявся, то мазали по губах квачем, вимащеним сажею (парубки – дівчат, а дівчата — парубків).

У кінці XIX ст. у с. Липки Рівненського повіту на Андрія ворожили також на воску, щоб дізнатися професію чоловіка, за якого дівчині судилося вийти заміж. Дівчата лили ростоплений віск на воду та тлумачили одержані фігурки: кораблик – за матроса, піт – за коваля, худоба – за хлібороба [82, с. 25]. Інший різновид цього ворожіння зафіксований нами в с. Щекичин Корецького р-ну: "Сьо ідут до речкі да саджає руку, да шось то витягне: як витягне трапку – то буде чоловік портний, як витягне ломаку – то буде столяр, як витягне землі – то буде землероб" [322].

На майбутнє заміжжя дівчата ворожили, застосовуючи елемент одягу заміжньої жінки, – хустки, що підкидали в ситі. Вважалось, чия хустка першою випаде із сита, та дівчина першою вийде заміж [209]. Взуття, особливо чоботи, є атрибутом не лише весільних, але й андріївських обрядодій. Дівчата традиційно перекидають їх через хату в сс. Дермань та Спасів Здолбунівського р-ну, а також у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну [154], [299], [189].

У с. Дорогобуж Гощанського р-ну на свято Андрія дівчата відламували гілку дерева, щоб



Інсценізація ворожіння з варениками учасницями фольклорного ансамблю «Джерело». Фото А. Бабака, 2005 р.

посадити у викраденому з парубочої хати горщику [156]. Посаджену таким чином у землю вербову гілку ховали під стіл. Упродовж кількох тижнів дівчина ставала навколішки й поливала гілку, приносячи воду ротом. Якщо гілка випускала листочки до Вілії, то дівчина мала того ж року вийти заміж.

У більшості сіл відомим залишається звичай набирати оберемок дров та, занісши до хати, рахувати, чи парне число, а також обіймати штахети [189], [96].

Вважається, що традиція дівочих ворожінь на заміжжя в день апостола Андрія Первозваного значною мірою запозичена православними країнами від протестантів та католиків, адже в Західній Європі цей день є першим днем різдвяного посту, коли в церквах виголошуються імена всіх народжених, померлих і повінчаних за минулий церковний рік. Таким чином, святий Андрій став покровителем любові та шлюбу й на українських землях. З іншого боку, масовість молодіжної гри "кусання" калити, її солярна символіка, землеробський характер ворожінь, ритуальні бешкетування Андрієвого дня засвідчують автохтонність архаїчних дохристиянських обрядів.

ВАРВАРИ

СВЯТО ВЕЛИКОМУЧЕНИЦІ ВАРВАРИ відзначається 17 грудня. За народним календарем воно вважається жіночим. У цей день заборонялося білити та прати.

У с. Сенчиці Зарічненського р-ну святій Варварі виконувалась окрема колядка з на-

родною символікою небесних світил: "Святая Варвара церкву збудувала. / Ой радуйся, небо, земля, веселися – / Христос народився.* / Церкву будувала із трьома верхами, / Із трьома верхами, із трьома вікнами. / А в перше віконце світить ясне сонце, / А в друге віконце світить ясний місяць, / А в третє віконце світять ясні зорі" [290].

Традиційними стравами свята, як і наступних – Сави та Миколи, були кутя та узвар [15, с. 34]. На Рівненщині обов'язковою обрядовою стравою цього дня і сьогодні залишаються вареники. У Рокитнівському р-ні їх робили, як правило, з чорницями, коноплями, "товмачами" (картоплею) [316], грушами [269], бобами [122], маком [183], пшеницею [107], [297], і з неїстівною начинкою – часником [270], клоччям [315], [272]. В один вареник вкладали копійку. За місцевим повір'ям, той, хто його витягав, упродовж року буде щасливою людиною [297].

У селах Березнівського р-ну вареники робили з "бульбою", капустою, кашею. Згідно з місцевим звичаєм, у родинах пасічників с. Вітковичі кількість варенників відповідала кількості вуликів на пасіці [132]. Зауважимо, що на Білоруському Поліссі на свято Варвари існував звичай випікати з борошна голови, роги, копита, вуха тварин та годувати ними домашню худобу [8].

Маловідомим і малодослідженим є пов'язаний з цим святом звичай "ходити в цигани" [19, с. 173]. Він був зафіксований на території Березнівського, Рокитнівського р-нів [97], [295]. За спогадами інформаторів, головних учасників обряду вирізняло вимащене сажею обличчя. Нерідко "цигани" розмовляли між собою незрозумілою мовою: "Джа, джа, джа, джа!" [295]. У сс. Кисоричі, Сновидовичі Рокитнівського р-ну в "цигани ходили" і жінки, і чоловіки, тоді як у с. Томашгород – переважно жінки [186], [297], [316]. Вони вбиралися у, як правило, поганий одяг – довгі спідниці, великі хустки, що пов'язували через плече. Серед атрибутів "цигана" були крайка, батіг (аби було чим поганяти коней) [297]. В окремих селах таких подорожніх порівнювали зі старцями [270]. Зазвичай, зайшовши до хати, "цигани" просили їжу. У с. Сновидовичі вони не лише випрошували частину статку ("То шо, бабо, подаруєте?"), їжу для коней ("Дай коню овса!"), але й крали погано покладені речі [297], [293], [294].

Календарний поворот на весну зафіксований у народній приказці: "Варвара ночі ворвала, а дня приточила" [316].

Джерела

І. Література

1. Артюх Л. Ф. Народне харчування українців та росіян північно-східних районів України / Л. Ф. Артюх. – К.: Наук. думка, 1982. – 111 с.
2. Артюх Л. Ф. Українська народна кулінарія / Історико-етнографічне дослідження / Л. Ф. Артюх // АН УРСР. Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського. – К.: Наук. думка, 1977. – 154 с.
3. Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово / А. Н. Афанасьев. – М.: Сов. Россия, 1988. – 512 с.
4. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин / РАН. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). – СПб.: Наука, 1993. – 238 с.
5. Барташэвіч Г. А. Каляндарная абрадавая паэзія Беларусау. Да праблемы міжэтнічных і міжжанровых сувязей / Г. А. Барташэвіч: Дис... д-ра філал.навук / АН Беларусі, Ін-т мастацтвазнауства, этнаграфіі і фальклору. – Мінск, 1993. – 332 л.
6. Болтарович З. Є. Народна медицина українців / З. Є. Болтарович / ВАН УРСР. Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського. Львівське відділення. – К.: Наук. думка, 1990. – 232 с.
7. Бондаренко Г. На Великдень сонце красується / Г. Бондаренко // Людина і світ. – 1991. – № 4. – С.20-22.
8. Василевич У. А. Варвара / Василевич У. А. // Этнаграфія Беларусі: Энцыкл. / Беларус. Сав. Энцыкл.; Рэдкал.: І. П. Шамякін і інш. – Мн.: БелСЭ, 1989. – 575 с.
9. Вешторт Г. Ф. Названия пищи в говорах Полесья / Вешторт Г. Ф. // Лексика Полесья: Материалы для полесского диалектного словаря / АН СССР, Ин-т славяноведения; Отв. ред. Н. И. Толстой. – М.: Наука, 1968. – С. 366-414.
10. Виноградова Л. Н., Гура А. В. Бдение / Виноградова Л. Н., Гура А. В. // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5-ти т. / Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова, А. В. Гура и др.; Н. И. Толстой (отв. ред.); РАН, Ин-т славяноведения и балка-

нистики. – М.: Междунар. отношения, 1995. – Т. 1: А – Г. – С. 143-145.

11. Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор: обряд, текст. – М.: Наука, 1981. – С. 13-43.
12. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Андрей // Славянские древности: этнолингвистический словарь / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая: В 5-ти томах / Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова, А. В. Гура и др.; Н. И. Толстой (отв. ред.); РАН, Ин-т славяноведения и балканистики. – М.: Междунар. отношения, 1995. – Т. 1: А – Г. – С. 109-111.
13. Виноградська Г. Жниварський звичай "Спасова борода» на Поліссі / Г. Виноградська // Древляни. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996. — С. 225-231; 228.
14. Возняк М. Народний календар із Овруччини 50 рр. XIX ст. в записі Михайла Пйотровського / М. Возняк // Древляни: збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю / Міністерство України у справах захисту населення від наслідків аварії на Чорнобильській АЕС; Інститут народознавства НАН України. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996. – Вип. 1. – С. 291-335.
15. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / О. Воропай / В 2-х т. – К.: Оберіг, 1991. –Т.1. – 455 с.
16. Гнатюк В. М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків / В. М. Гнатюк // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – 2-е вид. – К.: Либідь, 1991. – С. 383-406.
17. Голан А. Миф и символ / А. Голан. – М.: Русслит, 1993. – С. 32-33.
18. Грицюк В., Крупко Є. Цикл зимових календарних свят у с. Сварицевичі Дубровицького р-ну / В. Грицюк, Крупко Є. / Етнокультурна спадщина Полісся. Вип.VI. – Рівне: Перспектива, 2005. – С. 61-79.
19. Грушевський М. С. Історія української літератури / М. С. Грушевський: В 6-ти т. 9 кн. – К.: Либідь, 1993. – Т.1. – 392 с.
20. Гура А. В., Терновская О. А., Толстая С. М. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу / А. В. Гура, О. А. Терновская, С. М. Толстая // Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования. – М.: Наука, 1983. – С. 49-152.
21. Гурков В. С., Скуратовский В. Т., Терехин С. Ф. Пчеловодство / В. С. Гурков, В. Т. Скуратовский, С. Ф. Терехин // Полесье. Материальная культура. / Редкол.: В. К. Бондарчик, Р. Ф. Кирчив (ответственные редакторы) и др.; АН УССР. Львовское отделение Института искусствоведения, фольклора и этнографии им. М. Т. Рыльского. – К.: Наук. думка, 1988. – С.164-173.
22. Данилюк А. Г. Українська хата / А. Г. Данилюк. – К.: Наук. думка, 1991. – 112 с.
23. Dymnycz N. Święto „Iwana Kupajła" na Wołyniu / N. Dymnycz // Rocznik Wołyński / Pod redakcją JakòÞa Hoffmana. – Ròwne: 1934. – T.3. – S. 435-436.
24. Зеленин Д. К. Восточнословянская этнография / Д. К. Зеленин / Пер. с нем. К. Д. Цивиной. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 511 с.
25. Зеленина Э. И., Седакова И. А. Бабин день / Э. И. Зеленина, И. А. Седакова // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5-ти т. / Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова, А. В. Гура и др.; Н. И. Толстой (отв. ред.); РАН, Ин-т славяноведения и балканистики. – М.: Междунар. отношения, 1995. – Т. 1: А – Г. – С. 123-125.
26. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу / Іларіон, митрополит: Іст. реліг. моногр. – К.: АТ "Обереги", 1992. – 424 с.
27. Київське Полісся: (Етнолінгвістичне дослідження) / Авт. кол.: С. С. Березанська та ін.: АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. – К.: Наук. думка, 1989. – 268 с.
28. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні / С. Килимник: В 3 кн., 6 т. – Факс. вид. – К.: АТ «Обереги», 1994. – Кн. І, т. 1. – 148 с.
29. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні / Килимник С.: В 3 кн., 6 т. – Факс. вид. – К.: АТ «Обереги», 1994. – Кн. ІІ, т. 4. – 340-528 с.
30. Климець Ю. Д. Купальська обрядовість на Україні / Ю. Д. Климець. – К.: Наук. думка, 1990. – 142 с.
31. Климишин И. А. Календарь и хронология / И. А. Климишин – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Наука, Гл. ред. физ-мат. лит., 1990. – 480 с.
32. Ковальчук В. Ой, дай, Боже, за рік Куста діждати: кустові пісні, записані на Рівненському Поліссі Віктором Ковальчуком / В. Ковальчук. – Рівне, 1995. – 58 с.
33. Kolberg O. Dzieła wszystkie / O. Kolberg. – Warszawa, 1968. – T. 52. – 571 s.
34. Короткі відомості про свята Православної Церкви. – Українська Православна Церква – Київський патріархат. – К., 1993. – 112 с.
35. Костенко Л. Магічні методи впливу на ріст рослин у період від сівби до збирання урожаю / Л. Костенко / Наукові записки Рівненського обласного краєзнавчого музею. До 150-річчя від дня народження Д. І. Яворницького. Вип.3. – (Матеріали наукової конференції 24-25.11.2005р.). – Рівне: Волинські обереги, 2005. – С. 54-58.
36. Кравченко В. Етнографічний нарис (про Волинь) / В. Кравченко // Древляни: збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю / Міністерство України у справах захисту населення від наслідків аварії на Чорнобильській АЕС; Інститут народознавства НАН України. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996. – Вип. 1. – С. 257-278.

37. Курочкін О. В. Українські новорічні традиції (проблеми реконструкції ритуалу й світогляду) / О. В. Курочкін: Дис... д-ра іст. наук: 07.00.07 / АН України, Інст-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. – К., 1994. – 432 с.
38. Кутельмах К. Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків / К. Кутельмах // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / За ред. С. Павлюка, М. Глушка. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. – Вип. 2. Овруччина. 1995. – С. 191-210.
39. Кутельмах К. "Спасова борода": магія чи реальність? Причинки до аграрних мотивів у календарних обрядах українців (за матеріалами Центрального Полісся) / К. Кутельмах // Древляни: збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996. – Вип. 1. – С. 233-250.
40. Маркевич Н. А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / Н. А. Маркевич // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / Упор., прим. та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк; Вст. ст. А. П. Пономарьова; Іл. В. І. Гордієнка. – 2-е вид. – К.: Либідь, 1991. – С. 140-141; 52-169 іл. ("Пам'ятки історичної думки України").
41. Милорадович В. П. Житье-бытье лубенского крестьянина / В. П. Милорадович // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / Упор., прим. та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк; Вст. ст. А. П. Пономарьова; Іл. В. І. Гордієнка. – 2-е вид. – К.: Либідь, 1991. – С. 170-341.
42. Мицик В. Ясне-красне Купало. Народні традиції успадковувати й розвивати, а не перелицьовувати / В. Мицик // Українська культура. – 1991. – № 5. – С.18.
43. Морозов И. А., Толстой Н. И. Быть / И. А. Морозов, Н. И. Толстой // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти т. – Т.1: А-Г. – М.: Междунар. отношения, 1995. – С. 177-180.
44. Moszyński K. Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiaty mozyrskiego oraz z powiaty rzeczyckiego / K. Moszyński. – Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, 1927. – 328 s.
45. Потебня А. А. Слово и миф / А. А. Потебня. – М.: Правда, 1989. – 482 с.
46. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белоруссов. XIX - начало XX в. / В. К. Соколова. – М.: Наука, 1979. – 287 с.
47. Соколова В. К. Календарные праздники и обряды / В. К. Соколова // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. – М.: Наука, 1987. – С. 380-395.
48. Сосенко К. Різдво-Коляда і Щедрий Вечір: Культурол. оповідь / К. Сосенко. – К.: Укр. письменник, 1994. – 286 с.
49. Станкевич М. Є. Писанкарство / Станкевич М. Є. // Декоративно-прикладне мистецтво / Антонович Є. А., Захарчук-Чугай Р. В., Станкевич М. Є. – Львів: Світ, 1993. – С. 217-219.
50. Страхов А. Б. Полесское буськовы лапы, галепа / А. Б. Страхов // Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования. – М.: Наука, 1983. – С. 205-212.
51. Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов / Н. Сумцов: Избранные труды / РАН, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М.: «Восточная литература» РАН, 1996. – 296 с.
52. Толстая С. М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектическому словарю: К-П / С. М. Толстая // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – М.: Наука, 1986. – С. 178-241.
53. Толстая С. М. Сретенская и четверговая свеча / С. М. Толстая // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – М.: Наука, 1986. – С. 27-30.
54. Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог / Н. И. Толстой // Славянский и балканский фольклор: Этногенет. общность и типол. параллели. Сб. ст. – М.: Наука, 1984. – С. 5-72.
55. Топорков А. Огонь / А. Топорков // Родина. – 1993. – № 12. – С. 67-69.
56. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим обществом. Юго-западный отдел: Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. – СПб., 1872-1878. – Т. 1-7. – Т. 1: Верования и суеверия. Загадки. — 468 с.
57. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим обществом. Юго-западный отдел: Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. – СПб., 1872-1878. – Т. 1-7. – Т. 3: Народный дневник. – 482 с.
58. Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклав М. Номис. – К.: Либідь, 1993. – 768 с.
59. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Д. Д. Фрэзер. – М.: Политиздат, 1983. – С. 593-595, 603.
60. Цапун Р. В. Весілля у Сварицевичах: Етнографічний опис із народних уст / Р. В. Цапун. – Рівне: Перспектива, 2005. – 100 с.
61. Цапун Р. В. Давні звичаї села Сварицевичі / Р. В. Цапун / Дубровиці – 1000 років. Збірник матеріалів науково-краєзнавчої конференції, присвяченої 1000-річчю першої писемної згадки про м. Дубровицю, яка відбулася 16-17 вересня 2005 р. – Рівне: Перспектива, 2005. – С. 114-121.
62. Цітавец А. В. Сёмуха. Этнаграфія Беларусі / А. В. Цітавец: Энцыкл. (Беларус. Сав. Энцыкл.; Рэдкал.: І. П. Шамякін (гал. рэд.) і інш. – Мн.: БэлСЭ, 1989. – С. 461.

63. Чубинский П. П. Календарь народных обычаев и обрядов / П. П. Чубинский. – К.: Муз. Україна, 1993. – 80 с.

64. Шаповалова Г. Г. Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор / Г. Г. Шаповалова // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. [Сб. статей] / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; Отв. ред. Б. Н. Путилов. – Ленинград: Наука, 1974. – С. 125-135.

65. Шевчук С. І. Жертовність для утвердження України / С. І. Шевчук. – Рівне: Волинські обереги, 2002. – 100 с.

66. Шевчук С. Коляда на Волинському Поліссі: тенденційне і традиційне / С. Шевчук // Слов'янський фольклорний фестиваль «Коляда». Проблеми збереження різдвяно-новорічного фольклору: Матеріали і тези наукової конференції. – Рівне, 1995. – С. 98-99.

II. Фондові матеріали

67. ІМФЕ. Відділ рукописів: Ф. 43-5. – Спр. 166. – 93 арк.

68. ІМФЕ. Відділ рукописів: Ф. 43-6. – Спр. 223. – Арк. 3.

69. ІМФЕ. Відділ рукописів: Ф. 43-6. – Спр. 234. – 3 арк.

70. ДАРО. Ф. 366. – Оп.1. – Спр. 76. – Арк. 7-8. Село Большие Цепцевичи. Материалы этнографические, собранные В. А. Мошковым и Л. М. Фельдманом во вторую экскурсию.

71. ДАРО. Відділ рукописів: Отчет Городецкого музея Волынской губернии Барона Ф. Р. Штейнгель. С 25 ноября 1896 г. по 25 ноября 1897 г. Варшава, 1898. — Арк. 33.

72. ДАРО. Ф. Р-660. – Оп. 2. – Спр. 3. – Арк. 5.

73. РОКМ. Відділ фондів: Полещук. Из м. Степани, Ровен. уезда, волын. губ.// Волынские епархиальные ведомости. – 1887. – № 25. – С. 755.

74. РОКМ КН 13864 / 298 / ІІ Ак 1956: дряпанка вапнякова, смт Степань.

75. РОКМ. КН 15519 / ІІ Ак 2476: писанка керамічна, м.Дорогобуж.

76. РОКМ 19479 Доп.

77. РОКМ КН 21883 / ІІІ ф. 6291 іст.

78. РОКМ КН 21884 / ІІІ ф. 6292 іст.

79. РОКМ КН 21885/1 / ІІІ ф. 6293 іст.

80. РОКМ КН 21886 / ІІІ ф. 6295 іст.

81. РОКМ КН 21887/2 / ІІІ ф. 6297 іст.

82. ЦНБ. Відділ рукописів: Ф. 1. — Спр. 33496. — 107 арк.

III. Матеріали польових обстежень

83. Зап. у 1999 р. у с. Балашівка Березнівського р-ну Рівненської обл. від Деркач Ганни Панасівни, 1928 р. н.

84. Зап. у 1999 р. у с. Балашівка Березнівського р-ну Рівненської обл. від Іванчук Ольги, 1926 р. н.

85. Зап. у 1999 р. у с. Балашівка Березнівського р-ну Рівненської обл. від Прокопчук Анастасії Омелянівни, 1939 р. н.

86. Зап. у 1999 р. у с. Балашівка Березнівського р-ну Рівненської обл. від Прокопчук Євдокії Юріївни, 1934 р. н.

87. Зап. у 1999 р. у с. Балашівка Березнівського р-ну Рівненської обл. від Усач Марії Кононівни, 1935 р. н.

88. Зап. у 2000 р. у с. Бережниця Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Кремезь Ніни Павлівни, 1939 р. н.

89. Зап. у 2000 р. у с. Бережниця Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Лох Ганни Фомівни, 1932 р. н.

90. Зап. у 2006 р. у с. Березове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Герасимович Уляни Пилипівни, 1926 р. н.

91. Зап. у 2006 р. у с. Березове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Марковець Уляни Семенівни, 1925 р. н.

92. Зап. у 2006 р. у с. Березове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Наумович Федори Яківни, 1929 р. н.

93. Зап. у 1999 р. у с. Бзів Баришівського р-ну Київської обл. від переселенця з с. Пухове Поліського р-ну Київської обл. Гуленка Віктора Пилиповича, 1944 р. н.

94. Зап. у 2003 р. у с. Биків Брусилівського р-ну Житомирської обл. від переселенки з с. Осика Народицького р-ну Київської обл. Романенко Надії Титівни, 1923 р. н.

95. Зап. у 1998 р. у с. Біле Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Блищика Адама Степановича, 1961 р. н.

96. Зап. у 1999 р. у с. Білка Березнівського р-ну Рівненської обл. від Євсенко Євгенії Юхимівни, 1930 р. н.

97. Зап. у 1999 р. у с. Білка Березнівського р-ну Рівненської обл. від Євсенко Марії Іванівни, 1927 р. н.

98. Зап. у 1999 р. у с. Білка Березнівського р-ну Рівненської обл. від Хіміної Віри Олександрівни, 1938 р. н.

99. Зап. у 1998 р. у с. Біловіж Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Носач Ганни Семенівни, 1910 р. н.

100. Зап. у 2006 р. у с. Біловіж Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Приймак Марії Василівни, 1935 р. н.

101. Зап. у 2006 р. у с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Борисовець Марії Кузьмівни, 1935 р. н.

102. Зап. у 2006 р. у с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Коханєвич Тетяни Антонівни, 1919 р. н.

103. Зап. у 2006 р. у с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кулакевич Єви Іванівни, 1948 р. н.

104. Зап. у 2006 р. у с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кулакевич Ольги Антонівни, 1931 р. н.
105. Зап. у 2006 р. у с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кулакевич Ольги Данилівни, 1936 р. н.
106. Зап. у 2006 р. у с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кулакевича Терентія Гавриловича, 1925 р. н.
107. Зап. у 2006 р. у с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Мисюкевич Єви Гнатівни, 1935 р. н.
108. Зап. у 1998 р. у с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Ярковчихи Марти Михайлівни, 1923 р. н.
109. Зап. у 2004 р. у с. Богдашів Здолбунівського р-ну Рівненської обл. від Остапчук Ганни Іванівни, 1908 р. н.
110. Зап. у 2006 р. у с. Борове Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Квачук Лідії Василівни, 1936 р. н.
111. Зап. у 2006 р. у с. Борове Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Мельник Лариси Микитівни, 1927 р. н.
112. Зап. у 1999 р. у с. Борове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Довгаль Соломії Максимівни, 1908 р. н.
113. Зап. у 1996 р. у с. Борове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Єримчук Катерини Григорівни, 1944 р. н.
114. Зап. у 1999 р. у с. Борове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Лящук Ганни Семенівни, 1927 р. н.
115. Зап. у 1996 р. у с. Борове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Нечипорчук Єви Степанівни, 1911 р. н.
116. Зап. у 2006 р. у с. Борове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Яремийчук Євдокії Савівни, 1920 р. н.
117. Зап. у 1999 р. у с. Борове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Яремийчук Хівонії Терентіївни, 1926 р. н.
118. Зап. у 2004 р. у с. Бровки-Перші Андрушівського р-ну Житомирської обл. від переселенки із с. Маленівка Овруцького р-ну Житомирської обл. Толокевич Надії Олександрівни, 1935 р. н., уродж. с. Старі Переїзди Овруцького р-ну.
119. Зап. у 1999 р. у с. Буда Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Ковальчука Володимира Олексійовича, 1962 р. н.
120. Зап. у 1999 р. у с. Буда Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Пахнюк Ксенії Павлівни, 1939 р. н.
121. Зап. у 2006 р. у с. Вежиця Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Ковалець Христини Володимирівни, 1930 р.н.
122. Зап. у 1998 р. у с. Вежиця Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кузьмич Єви Марківни, 1920 р. н., уродж. с. Дроздинь Рокитнівського р-ну.
123. Зап. у 2004 р. у с. Велика Клецька Корецького р-ну Рівненської обл. від Соловей Ганни Михайлівни, 1929 р. н., уродж. с. Харалуг Корецького р-ну.
124. Зап. у 1999 р. у с. Веселинівка Баришівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Чубар Поліського р-ну Київської обл. Кот Ганни Антонівни, 1928 р. н.
125. Зап. у 2004 р. у с. Весняне Корецького р-ну Рівненської обл. від Гнат Надії Якимівни, 1922 р. н.
126. Зап. у 2004 р. у с. Весняне Корецького р-ну Рівненської обл. від Шевчук Ганни Левківни, 1918 р. н., уродж. с. Губків Березнівського р-ну.
127. Зап. у 1999 р. у с. Вітковичі Березнівського р-ну Рівненської обл. від Бойчук Ксенії Кузьмівни, 1936 р. н.
128. Зап. у 1999 р. у с. Вітковичі Березнівського р-ну Рівненської обл. від Бойчук Уліти Кузьмівни, 1910 р. н.
129. Зап. у 1999 р. у с. Вітковичі Березнівського р-ну Рівненської обл. від Миронця Іллі Романовича, 1926 р. н.
130. Зап.у 1999 р. у с. Вітковичі Березнівського р-ну Рівненської обл. від Рабчуна Івана Антоновича, 1920 р. н.
131. Зап. у 1999 р. у с. Вітковичі Березнівського р-ну Рівненської обл. від Рабчун Ганни Лаврентіївни, 1924 р. н.
132. Зап.у 1999 р. у с. Вітковичі Березнівського р-ну Рівненської обл. від Рабчун Ксенії Лаврентіївни, 1925 р. н.
133. Зап. у 1999 р. у с. Вовчків Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з с. Шевченкове Поліського р-ну Київської обл. Жиленко Лідії Петрівни, 1934 р. н.
134. Зап. у 1999 р. у с. Вовчків Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з с. Шевченкове Поліського р-ну Київської обл. Прокопчук Марії Семенівни, 1925 р. н.
135. Зап. у 1999 р. у с. Вовчків Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з с. Шевченкове Поліського р-ну Київської обл. Тростенюк Марії Карпівни, 1935 р. н.
136. Зап. у 2005 р. у с. Возлякове Овруцького р-ну Житомирської обл. від Примак Марії Платонівни, 1937 р. н.
137. Зап. у 1999 р. у с. Гланишів Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з с. Кливини Поліського р-ну Київської обл. Клецко Валентини Іванівни, 1923 р. н., уродж. с. Олександрівка Наровлянського р-ну Мозирської обл.
138. Зап. у 1999 р. у с. Гланишів Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з с. Стара Рудня Поліського р-ну Київської обл. Лісовської Антоніни Оникіївни, 1921 р. н.
139. Зап. у 1998 р. у с. Глинне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кулакевич Анастасії Григорівни, 1951 р. н.

140. Зап. у 1998 р. у с. Глинне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кулакевич Анни Андріївни, 1927 р. н.
141. Зап. у 1998 р. у с. Глинне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Ложчич Мотрони Никифорівни, 1919 р. н.
142. Зап. у 2006 р. у с. Глинне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Рогульчик Євдокії Василівни, 1926 р. н.
143. Зап. у 1998 р. у с. Глинне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Ходакевич Марії Федорівни, 1934 р. н.
144. Зап. у 2000 р. у с. Глушиця Сарненського р-ну Рівненської обл. від Жилко Наталії Єрмолаївни, 1952 р. н.
145. Зап. у 2000 р. у с. Глушиця Сарненського р-ну Рівненської обл. від Зазюк Ксенії Захарівни, 1929 р. н.
146. Зап. у 2000 р. у с. Глушиця Сарненського р-ну Рівненської обл. від Круглік Любові Романівни, 1925 р. н.
147. Зап. у 2000 р. у с. Глушиця Сарненського р-ну Рівненської обл. від Круглік Олени Іллівни, 1934 р. н.
148. Зап. у 2004 р. у с. Голичівка Корецького р-ну Рівненської обл. від Гопанчук Ольги Адамівни, 1925 р. н.
149. Зап. у 2004 р. у с. Голичівка Корецького р-ну Рівненської обл. від Данилюк Євгенії Трохимівни, 1930 р. н.
150. Зап. у 2004 р. у с. Голичівка Корецького р-ну Рівненської обл. від Захленюк Тетяни Андріївни, 1929 р. н.
151. Зап. у 2003 р. у с. Гориньград Перший Рівненського р-ну Рівненської обл. від Бестюк Лідії Прокопівни, 1927 р. н.
152. Зап. у 2003 р. у с. Гориньград Перший Рівненського р-ну Рівненської обл. від Ревчук Галини Кирилівни, 1931 р. н.
153. Зап. у 2003 р. у с. Городок Рівненського р-ну Рівненської обл. від Юрчик Анни Романівни, 1921 р. н.
154. Зап. у 2005 р. у с. Дермань Здолбунівського р-ну Рівненської обл. від Хаврук Галини Василівни, 1936 р. н.
155. Зап. у 2002 р. у с. Дорогобуж Гощанського р-ну Рівненської обл. від Войтик Катерини Кирилівни, 1924 р. н.
156. Зап. у 2002 р. у с. Дорогобуж Гощанського р-ну Рівненської обл. від Штаб Марти Кирилівни, 1913 р. н.
157. Зап. у 2006 р. у с. Дроздинь Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Денищиць Федори Кіндратівни, 1922 р. н.
158. Зап. у 1998 р. у с. Дроздинь Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кузьмич Тетяни Михайлівни, 1928 р. н.
159. Зап. у 2006 р. у с. Дроздинь Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Огієвич Марії Лук'янівни, 1934 р. н.
160. Зап. у 2006 р. у с. Дроздинь Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Огієвич Уляни Йосипівни, 1940 р. н.
161. Зап. у 1998 р. у с. Дроздинь Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Пушняк Параскеви Микитівни, 1918 р. н.
162. Зап. у 2006 р. у с. Єльне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Руської Галини Іванівни, 1951 р. н.
163. Зап. у 1999 р. в с. Єрківці Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з с. Весняне Поліського р-ну Київської обл. Фещенко Марини Ігнатівни, 1913 р. н.
164. Зап. у 1999 р. у с. Єрківці Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з с. Кливини Поліського р-ну Київської обл. Стародуб Теофілії Сигізмундівни, 1930 р. н.
165. Зап. у 2003 р. у с. Жовтневе Попільнянського р-ну Житомирської обл. від переселенки з с. Рудня Повчанська Лугинського р-ну Житомирської обл. Смиковської Бронислави Юзепівни, 1931 р. н.
166. Зап. у 2006 р. у с. Задовже Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Кухтюк Ксенії Антонівни, 1928 р. н., уродж. с. Новосілля Зарічненського р-ну.
167. Зап. у 2006 р. у с. Залав'я Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Жуковської Надії Климівни, 1957 р. н.,
168. Зап. у 1998 р. у с. Залав'я Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Смик Ганни Олександрівни, 1934 р. н.
169. Зап. у 2006 р. у с. Залав'я Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Смик Степаниди Андріївни, 1937 р. н.
170. Зап. у 2004 р. у с. Залізниця Корецького р-ну Рівненської обл. від Войтович Анастасії Лавринівни, 1916 р. н., уродж. с. Даничів Корецького р-ну.
171. Зап. у 2006 р. у с. Заозір'я Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Рожець Марії Хомівни, 1937 р. н.
172. Зап. у 2006 р. у с. Заозір'я Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Сахарчук Єви Іванівни, 1940 р. н.
173. Зап. у 2006 р. у с. Заозір'я Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Ткачука Олександра Васильовича, 1933 р. н.
174. Зап. у 2004 р. у с. Заслуччя Дубровицького р-ну від Хомич Василини Тимофіївни, 1934 р. н.
175. Зап. у 1998 р. у с. Зелене Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Король Параскеви Яківни, 1912 р. н.
176. Зап. у 1998 р. у с. Зелене Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Русіна Арсена Степановича, 1911 р. н.
177. Зап. у 2004 р. у с. Іллінці Чорнобильського р-ну Київської обл. від Радкевич Ганни Михайлівни, 1924 р. н.

178. Зап. у 2005 р. у с. Калинівка Лугинського р-ну Житомирської обл. від Карповець Орини Олексіївни, 1922 р. н.
179. Зап. у 2005 р. у с. Калинівка Лугинського р-ну Житомирської обл. від Сапожник Євдокії Семенівни, 1924 р. н., уродж. хутора Балярка Лугинського р-ну.
180. Зап. у 2005 р. у с. Кам'яна Гірка Лугинського р-ну Житомирської обл. від Полосенко Василини Григорівни, 1924 р. н.
181. Зап. у 1998 р. у с. Кам'яне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Колядич Параскеви Василівни, 1941 р. н.
182. Зап. у 2006 р. у с. Кам'яне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кузь Єфросинії Іванівни, 1921 р. н., уродж. с. Хочино Олевського р-ну Житомирської обл.
183. Зап. у 2006 р. у с. Кам'яне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кузь Ксенії Панасівни, 1928 р. н.
184. Зап. у 2006 р. у с. Карпилівка Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Бричко Віри Оверківни, 1924 р. н.
185. Зап. у 2006 р. у с. Карпилівка Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Бричко Єви Олексіївни, 1923 р. н.
186. Зап. у 2006 р. у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Бедюк Марії Власівни, 1941 р. н.
187. Зап. у 1996 р. у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Волошиної Марії Юхимівни, 1928 р. н.
188. Зап. у 1996 р. у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Дем'янчук Секлети Павлівни, 1924 р. н.
189. Зап. у 1998 р. та в 1999 р. у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Євпат Олександри Степанівни, 1918 р. н.
190. Зап. у 1996 р. у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Козаченко Олени Степанівни, 1928 р. н.
191. Зап. у 1999 р. у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Нечипорук Федори Фомівни, 1945 р. н.
192. Зап. у 1996 р. у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Попко Ганни Опанасівни, 1946 р. н.
193. Зап. у 2006 р. у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Сич Федори Йосипівни, 1927 р. н.
194. Зап. у 2006 р. у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Трохимчук Ганни Максимівни, 1934 р. н., уродж. с. Немовичі Сарненського р-ну.
195. Зап. у 2000 р. у с. Клесів Сарненського р-ну Рівненської обл. від Смицької Анастасії Давидівни, 1931 р. н.
196. Зап. у 1999 р. у с. Ковалин Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з с. Павловичі Поліського р-ну Київської обл. Доманчук Надії Нестерівни, 1926 р. н.
197. Зап. у 1999 р. у с. Ковалин Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з с. Павловичі (Новий Мир) Поліського р-ну Київської обл. Мушанок Катерини Іванівни, 1912 р. н.
198. Зап. у 1999 р. у с. Ковалин Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з с. Попружна Ставищанського р-ну Київської обл. Бояр Дори Іванівни, 1942 р. н.
199. Зап. 1999 р. у с. Корніївка Баришівського р-ну Київської обл. від Пархоменко Анастасії Марківни, 1936 р. н., переселенки з с. Діброва Поліського р-ну Київської обл.
200. Зап. у 1999 р. у с. Корніївка Баришівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Діброва Поліського р-ну Київської обл. Ющенко Ганни Василівни, 1909 р. н.
201. Зап. у 1998 р. у с. Красносілля Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Нестирчук Рипи Сидорівни, 1920 р. н.
202. Зап. у 1998 р. у с. Красносілля Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Патлатої Євгенії Володимирівни, 1936 р. н.
203. Зап. у 2005 р. у с. Красностав Лугинського р-ну Житомирської обл. від Кіщук Ганни Павлівни, 1917 р. н., уродж. с. Глухове Лугинського р-ну.
204. Зап у 2004 р. у с. Крилів Корецького р-ну Рівненської обл. від Демидюк Євдокії Семенівни, 1914 р. н.
205. Зап. у 2006 р. у с. Купель Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Котвицької Марії Федосівни, 1933 р. н., уродж. с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну.
206. Зап. у 2006 р. у с. Купель Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Цибульської Лідії Іванівни, 1956 р. н.
207. Зап. у 2000 р. у с. Кураш Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Кепіль Ганни Кратівни, 1917 р. н.
208. Зап. у 2000 р. у с. Кураш Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Курачик Тамари Андріївни, 1951 р. н.
209. Зап. у 2000 р. у с. Кураш Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Пінчук Галини Прокопівни, 1941 р. н.
210. Зап. у 2006 р. у с. Кухче Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Харковець Марії Йосипівни, 1935 р. н.
211. Зап. у 2003 р. у с. Лисівка Попільнянського р-ну Житомирської обл. від переселенки з с. Великі Кліщі Народицького р-ну Житомирської обл. Кудак Ніни Кононівни, 1927 р. н.
212. Зап. у 2004 р. у с. Луб'янка Поліського р-ну Київської обл. від Беленчук Марії Оникіївни, 1926 р. н.
213. Зап. у 1999 р. у с. Лукаші Баришівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Зимовище Чорнобильського р-ну Київської обл. Коваленко Ольги Марківни, 1924 р. н.

214. Зап. у 1999 р. у с. Лукаші Баришівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Красне Чорнобильського р-ну Київської обл. Омельченко Катерини Наумівни, 1938 р. н.
215. Зап. у 1999 р. у с. Лукаші Баришівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Крива Гора Чорнобильського р-ну Київської обл. Подубєд Тетяни Григорівни, 1926 р. н.
216. Зап. у 1999 р. у с. Лукаші Баришівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Крива Гора Чорнобильського р-ну Київської обл. Семеняк Анастасії Андріївни, 1920 р. н.
217. Зап. у 1999 р. у с. Лукаші Баришівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Машеве Чорнобильського р-ну Київської обл. Горбаченко Марії Данилівни, 1921 р. н.
218. Зап. у 1999 р. у с. Лукаші Баришівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Машеве Чорнобильського р-ну Київської обл. Шульги Катерини Миронівни, 1913 р. н.
219. Зап. у 1999 р. у с. Лук'янівка Баришівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Кошівка Чорнобильського р-ну Київської обл. Бабич Катерини Федорівни, 1905 р. н.
220. Зап.у 1999 р. у с. Лук'янівка Баришівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Паришів Чорнобильського р-ну Київської обл. Палагєч Ольги Макарівни, 1941 р. н.
221. Зап. у 1999 р. у с. Лук'янівка Баришівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Паришів Чорнобильського р-ну Київської обл. Урупи Марії Саківни, 1924 р. н.
222. Зап. у 2000 р. у с. Люхча Сарненського р-ну Рівненської обл. від Жабчик Параскеви Прокопівни, 1927 р. н.
223. Зап. у 1999 р. у с. Мазінки Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з с. Жовтневе Поліського р-ну Київської обл. Журило Надії Петрівни, 1935 р. н.
224. Зап. у 1999 р. у с. Мазінки Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з с. Жовтневе Поліського р-ну Київської обл. Мазур Олександри Юхимівни, 1927 р. н.
225. Зап. у 1999 р. у с. Мазінки Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з смт Поліське Київської обл. Кушніренко Любові Федотівни, 1938 р. н.
226. Зап. у 1999 р. у с. Мазінки Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з с. Тараси Поліського р-ну Київської обл. Парфіненко Ольги Федорівни, 1930 р. н.
227. Зап. у 2005 р. у с. Малахівка Лугинського р-ну Житомирської обл. від Васюк Зінаїди Данилівни, 1925 р. н.
228. Зап. у 1999 р. у с. Масевичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Криловець Параскеви Петрівни, 1911 р. н.
229. Зап. у 1999 р. у с. Михайлин Березнівського р-ну Рівненської обл. від Федаса Івана Петровича, 1968 р. н.
230. Зап. у 2005 р. у с. Млини Овруцького р-ну Житомирської обл. від Баранівської Ольги Йосипівни, 1939 р. н.
231. Зап. у 2006 р. у с. Морочне Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Малайчук Антоніни Левонівни, 1920 р. н.
232. Зап. у 2004 р. у с. Морочне Зарічненського р-ну Рівненської обл. від мешканки с. Старі Коні Зарічненського р-ну Рівненської обл. Чекун Наталії Никифорівни, 1926 р. н.
233. Зап. у 2006 р. у с. Мушні Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кирильчук Антоніни Іванівни, 1952 р. н.
234. Зап. у 2006 р. у с. Мушні Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Михалець Тетяни Михайлівни, 1958 р. н.
235. Зап. у 2006 р. у с. Мушні Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Павлушенко Теклі Антонівни, 1908 р. н.
236. Зап. у 2006 р. у с. Мушні Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Шмат Віри Семенівни, 1936 р. н., уродж. с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну.
237. Зап. у 2005 р. у с. Невірків Корецького р-ну Рівненської обл. від Андрощук Марії Іванівни, 1933 р. н.
238. Зап. у 2005 р. у с. Невірків Корецького р-ну Рівненської обл. від Онищук Антоніни Андріївни, 1934 р. н.
239. Зап. у 2000 р. у с. Немовичі Сарненського р-ну Рівненської обл. від Карпової Олександри Василівни, 1931 р. н.
240. Зап. у 2000 р. у с. Немовичі Сарненського р-ну Рівненської обл. від Карпової Олександри Василівни, 1931 р. н.
241. Зап. у 2000 р. у с. Немовичі Сарненського р-ну Рівненської обл. від Лавренчук Віри Макарівни, 1946 р. н.
242. Зап. у 2000 р. у с. Немовичі Сарненського р-ну Рівненської обл. від Мички Любові Кіндратівни, 1921 р. н.
243. Зап. у 1999 р. у с. Нетреба Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Довгаля Петра Тимофійовича, 1925 р. н.
244. Зап. у 1999 р. у с. Нетреба Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Козла Антона Семеновича, 1928 р. н., уродж. с. Чабель Сарненського р-ну.
245. Зап. у 2006 р. у с. Нобель Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Пронєвич Марії Гнатівни, 1925 р. н.
246. Зап. у 2006 р. у с. Нобель Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Чернякович Галини Никифорівни, 1923 р. н.
247. Зап. у 1998 р. у с. Новосілки Володимирецького р-ну Рівненської обл від Мусик Ганни Хомівни, 1923 р. н.

248. Зап. у 1998 р. у с. Новосілки Володимирецького р-ну Рівненської обл від Саган Ганни Зіновіївни, 1925 р. н., уродж с. Річиця Зарічненського р-ну.
249. Зап. у 2006 р. у с. Обсічі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Дубик Уляни Семенівни, 1938 р. н.
250. Зап. у 2006 р. у с. Обсічі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кузь Єфросинії Іванівни, 1921 р. н.
251. Зап. у 2006 р. у с. Обсічі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Мініч Уляни Михайлівни, 1917 р. н.
252. Зап. у 2004 р. у с. Озадівка Бердичівського р-ну Житомирської обл. від переселенки з с. Старе Шарне Народицького р-ну Київської обл. Некуш Ніни Яківни, 1932 р. н.
253. Зап. у 1996 р. у с. Олександрівка Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Близнюк Агафії Степанівни, 1914 р. н.
254. Зап. у 1996 р. у с. Олександрівка Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Козаченко Надії Яківни, 1928 р. н.
255. Зап. у 2004 р. у с. Опаничі Чорнобильського р-ну Київської обл. від Євтушенко Ганни Миколаївни, 1935 р. н.
256. Зап. у 2004 р. у с. Опаничі Чорнобильського р-ну Київської обл. від Чикаловець Анастасії Іванівни, 1924 р. н.
257. Зап. у 2003 р. у с. Осівці Брусилівського р-ну Житомирської обл. від переселенки з с. Любарка Народицького р-ну Житомирської обл. Кузьменко Марії Олексіївни, 1931 р. н.
258. Зап. у 2003 р. у с. Осівці Брусилівського р-ну Житомирської обл. від переселенки з с. Любарка Народицького р-ну Житомирської обл. Собченко Ніни Йосипівни, 1928 р. н.
259. Зап. у 2005 р. у с. Остапи Лугинського р-ну Житомирської обл. від Присяжної Анастасії Іванівни, 1921 р. н.
260. Зап. у 2006 р. у с. Острівськ Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Вакулич Анастасії Лукашівни, 1930 р. н.
261. Зап. у 2006 р. у с. Острівськ Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Вакулич Павлини Дмитрівни, 1925 р. н.
262. Зап. у 2006 р. у с. Острівськ Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Гриценко Віри Лукашівни, 1930 р. н.
263. Зап. 2003 р. у с. Пашуки Гощанського р-ну Рівненської обл. від Самкової Ганни Захарівни, 1930 р. н.
264. Зап. у 2006 р. у с. Перекалля Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Ковенько Марії Павлівни, 1917 р. н.
265. Зап. у 2006 р. у с. Перекалля Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Ковенько Надії Григорівни, 1942 р. н.
266. Зап. у 2006 р. у с. Перекалля Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Сидорчук Катерини Самійлівни, 1934 р. н.
267. Зап. у 2006 р. у с. Перекалля Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Шарко Марії Андріївни, 1929 р. н.
268. Зап. у 2006 р. у с. Переходичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Гребенєвич Марії Іванівни, 1962 р. н.
269. Зап. у 2006 р. у с. Переходичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Гребенєвич Надії Дем'янівни, 1920 р. н.
270. Зап. у 1998 р. у с. Познань Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Колодич Ганни Адамівни, 1935 р. н.
271. Зап. у 1998 р. у с. Познань Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Колодич Євдокії Яківни, 1926 р. н.
272. Зап. у 2006 р. у с. Познань Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Колодич Ірини Антонівни, 1928 р. н.
273. Зап. у 1998 р. у с. Познань Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Колодич Марії Миколаївни, 1936 р. н.
274. Зап. у 1998 р. у с. Познань Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кравчені Мокрини Іванівни, 1923 р. н.
275. Зап. у 2004 р. у с. Поліське Березнівського р-ну Рівненської обл. від Дзюбук Лідії Василівни, 1931 р. н.
276. Зап. у 2004 р. у с. Поліське Березнівського р-ну Рівненської обл. від Мельничука Григорія Федоровича, 1932 р. н.
277. Зап. у 1999 р. у с. Пологи Вергуни Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з с. Бобер Поліського р-ну Київської обл. Купрієнко Марії Петрівни, 1925 р. н.
278. Зап. у 2005 р. у с. Путиловичі Лугинського р-ну Житомирської обл. від Васькевич Надії Семенівни, 1934 р. н.
279. Зап. у 2005 р. у с. Путиловичі Лугинського р-ну Житомирської обл. від Давидюк Гапки Євтухівни, 1915 р. н.
280. Зап. у 2005 р. у с. Путиловичі Лугинського р-ну Житомирської обл. від Трохимчук Людмили Опанасівни, 1930 р. н., уродж. с. Старі Новаки Олевського р-ну Житомирської обл.
281. Зап. у 1998 р. у с. Рокитне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Сільчук Ганни Марківни, 1923 р. н.
282. Зап. у 2005 р. у с. Рудня-Жеревці Лугинського р-ну Житомирської обл. від Руднік Катерини Михайлівни, 1931 р. н.
283. Зап. у 2003 р. у с. Русивель Гощанського р-ну Рівненської обл. від Кирильчук Ганни Павлівни, 1930 р. н.
284. Зап. у 2004 р. у м.Сарни Рівненської обл. від мешканки с. Сварицевичі Дубровицького р-ну Рів-

ненської обл. Коробкової Валентини Олексіївни, 1967 р. н.

285. Зап. у 1999 р. у с. Сезенків Баришівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Королівка Поліського р-ну Київської обл. Гончар Надії Федосівни, 1932 р. н.
286. Зап. у 1999 р. у с. Сезенків Баришівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Королівка Поліського р-ну Київської обл. Ющенко Антоніни Петрівни, 1935 р. н., уродж. с. Сидоровичі Іванківського р-ну
287. Зап. у 1999 р. у с. Сезенків Баришівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Тараси Поліського р-ну Київської обл. Конюшок Надії Олександрівни, 1943 р. н.
288. Зап. у 2006 р. у с. Сенчиці Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Житнікович Ганни Адамівни, 1924 р. н.
289. Зап. у 2006 р. у с. Сенчиці Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Житнікович Єфросинії Іванівни, 1924 р. н.
290. Зап. у 2006 р. у с. Сенчиці Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Житнікович Марії Петрівни, 1931 р. н.
291. Зап. у 2006 р. у с. Сенчиці Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Лобан Віри Тимофіївни, 1933 р. н.
292. Зап. у 1999 р. у с. Сніживе Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Богданця Василя Максимовича, 1914 р. н.
293. Зап. у 2006 р. у с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Боровик Ганни Тимофіївни, 1932 р. н.
294. Зап. у 2006 р. у с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Кравець Ганни Андріївни, 1939 р. н.
295. Зап. у 2006 р. у с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Лозян Марії Дем'янівни, 1921 р. н.
296. Зап. у 1998 р. у с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Моцюр Марії Федорівни, 1915 р. н., уродж. с. Сухава (Білорусь).
297. Зап. у 2006 р. у с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Тіт Марії Антонівни, 1927 р. н.
298. Зап. у 1998 р. у с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Яковчук Віри Матвіївни, 1923 р. н.
299. Зап. у 2004 р. у с. Спасів Здолбунівського р-ну Рівненської обл. від Щиглевської Варвари Панасівни, 1934 р. н.
300. Зап. у 2004 р. у с. Спасів Здолбунівського р-ну Рівненської обл. від Щиглевської Євдокії Миколаївни, 1908 р. н.
301. Зап. у 1998 р. у с. Старе Село Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Ісаєць Марії Юхимівни, 1930 р. н.
302. Зап. у 2006 р. у с. Старе Село Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Ковалець Олександри Адамівни, 1928 р. н., уродж. с. Шахи Дубровицького р-ну.
303. Зап. у 1998 р. у с. Старе Село Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Пушняк Ганни Степанівни, 1923 р. н.
304. Зап. у 1998 р. у с. Старе Село Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Пушняк Гапки Гаврунівни,1925 р. н.
305. Зап. у 1998 р. у с. Старе Село Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Рудчик Марії Григорівни, 1961 р. н.
306. Зап. у 2006 р. у с. Старе Село Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Чурилович Марії Тимофіївни, 1927 р. н..
307. Зап. у 1999 р. у с. Стовпечне Овруцького р-ну Житомирської обл. від Гавриловського Івана Карповича, 1932 р. н. Матеріали А. Мазура.
308. Зап. у 1999 р. у с. Стовп'яги Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з с. Буда-Варовичі Поліського р-ну Київської обл. Дубович Єви Іванівни, 1915 р. н.
309. Зап. у 1999 р. у с. Стовп'яги Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з с. Буда-Варовичі Поліського р-ну Київської обл. Захожої Олени Олександрівни, 1935 р. н.
310. Зап. у 1999 р. у с. Стовп'яги Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від переселенки з с. Буда-Варовичі Поліського р-ну Київської обл. Мухоїд Ніни Гаврилівни, 1930 р. н.
311. Зап. у 2003 р. у с. Тайкури Рівненського р-ну Рівненської обл. від Ганни Глафіри Антонівни, 1936 р. н.
312. Зап. у 2004 р. у с. Теремці Чорнобильського р-ну Київської обл. від Жорової Марії Григорівни, 1930 р. н.
313. Зап. у 2006 р. у с. Томашгород Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Близнюк Наталки Іванівни, 1928 р. н.
314. Зап. у 2006 р. у с. Томашгород Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Зелінської Наталки Хомівни, 1921 р. н.
315. Зап. у 2006 р. у с. Томашгород Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Лобур Анастасії Іванівни, 1930 р. н.
316. Зап. у 2006 р. у с. Томашгород Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Швець Одарки Трохимівни, 1922 р. н.
317. Зап. у 2005 р. у с. Топільня Лугинського р-ну Житомирської обл. від Голуб Марії Ісаківни,1922 р. н.
318. Зап. у 2005 р. у с. Топільня Лугинського р-ну Житомирської обл. від Омельчук Єви Костянтинівни, 1939 р. н.
319. Зап. у 2000 р. у с. Федорівка Сарненського р-ну Рівненської обл. від Жигули Єфросинії Кононівни, 1934 р. н.

320. Зап. у 2000 р. у с. Федорівка Сарненського р-ну Рівненської обл. від Мельник Ганни Трохимівни, 1933 р. н.
321. Зап. у 2005 р. у с. Червона Волока Лугинського р-ну Житомирської обл. від Лімончук Густими Степанівни, 1921 р. н.
322. Зап. у 2004 р. у с. Щекичин Корецького р-ну Рівненської обл. від Зінчук Василини Трохимівни, 1911 р. н.
323. Зап. у 2004 р. у с. Щекичин Корецького р-ну Рівненської обл. від Рокитинець Марії Павлівни, 1946 р. н.
324. Зап. у 1999 р. у с. Ярешки Баришівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Чистогалівка Чорнобильського р-ну Київської обл. Ануленко Ольги Трохимівни, 1921 р. н.
325. Зап. у 1999 р. у с. Ярешки Баришівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Чистогалівка Чорнобильського р-ну Київської обл. Літвин Катерини Сидорівни, 1929 р. н.
326. Зап. у 1999 р. у с. Ярешки Баришівського р-ну Київської обл. від переселенки з с. Чистогалівка Чорнобильського р-ну Київської обл. Сітай Анастасії Романівни, 1931 р. н.
327. Зап. у 1999 р. у с. Яцьковичі Березнівського р-ну Рівненської обл. від Боровець Надії Федорівни, 1936 р. н.
328. Зап. у 1999 р. у с. Яцьковичі Березнівського р-ну Рівненської обл. від Шевчук Тамари Петрівни, 1922 р. н.

* У даній публікації використані матеріали з монографії Пархоменко Т. П. Календарні звичаї та обряди Рівненщини: Матеріали польових досліджень. – Рівне: видавець Олег Зень, 2008. – 200 с., кольор. іл., ноти.

Ірина Несен

Весільна обрядовість (друга половина XIX – XX ст.)

З-поміж інших українських територій Рівненщина, поза сумнівом, є областю, де зберігається чи не найбільша варіантність весільних обрядів. Причиною тому є різні чинники, насамперед етнографічний, оскільки тут локалізуються поліський і волинський регіони, та історичний, адже річка Горинь як центральна водна магістраль області, у минулому була природним кордоном між ранньослов'янськими племенами деревлян і волинян. Питання архаїчного минулого окремих обрядових дійств у традиційному українському весіллі потребує окремого дослідження, оскільки вітчизняні науковці вважають, що різні етнографічні групи українського населення є нащадками колишніх племінних утворень, а певні культурні релікти останніх, можливо, затримались у традиційному побуті і святах [11, с. 56].

Варіантність композицій в українській весільній обрядовості формується внаслідок існування низки ритуальних факторів. Серед них найважливішими є два – локальна варіативність у проведенні широковідомих в Україні обрядів і побутування суто місцевих обрядових дій. Варіантність весільних композицій часом підсилюється такими важливими складовими, як ритуальні страви, різноманітні атрибути, персонажі тощо. Адже кожна з виділених груп на окремій території зазвичай має певну систему місцевих уявлень про те, як виникає, розвивається і затухає в обряді той чи інший ритуальний фактор.

Весілля Рівненщини упродовж другої половини XIX – XX ст. багато разів ставало об'єктом вивчення як у процесі збору польових матеріалів, так і в наукових студіях про народну культуру Полісся або України загалом [1, 2, 6, 7]. При цьому спеціального дослідження місцевого шлюбного обряду, його тенденцій і особливостей в межах усієї області сьогодні вітчизняна етнологія не має. Саме цю мету передбачає пропонована стаття, яка ґрунтується на етнографічних матеріалах, записаних на кількох хронологічних зрізах як українськими, так і польськими науковцями в кінці XIX – першій третині XX ст. – Василем Доманицьким, Василем Кравченком, Павлом Чубинським, Станіславом Двораковським [3], у 1970-ті рр. Галиною Пашковою [10] і в останні п'ятнадцять років – її автором.

Свого часу ми вже зазначали, що весілля Рівненського Полісся є одним із ареальних варіантів обряду середньої частини Українського Полісся, локалізованої між Дніпром і Горинню [7]. Визначений ареал поширюється на територію між Убортю і Горинню. Він охоплює західну частину Олевського району Житомирської області, Рокитнівський, Сарненський, Дубровицький, північну частину Костопільського та Березнівського районів Рівненської області. У південних районах області (Острозький, Гощанський, Корецький, Дубенський, Здолбунівський) у другій половині XIX – XX ст. побутував інший, на сьогодні менш досліджений варіант. Він мав свої композиційні особливості, які різною мірою простежуються в усіх трьох частинах весільного обряду – передшлюбній, шлюбній і пошлюбній.

Перша частина весілля насамперед пов'язана з вибором пари для нареченого, переговорами між батьками, укладанням шлюбної угоди. Вони реалізовувалися під час низки обрядових етапів. Ініціатива у виборі пари традиційно належала батькам молодого. Вони, власне, і робили перші кроки у напрямі зближення з батьками дівчини, щоб дізнатись їхню думку про можливий шлюб між дітьми. Ця перша зустріч на теренах Рівненщини мала різні назви. Так, на межі XIX – XX ст. Павло Чубинський, описуючи весільний обряд у с. Млинів Дубенського повіту, першу таку зустріч означив, як *розвідки* [3, с. 37]. Василь Доманицький у цей же період попередню зустріч матері парубка і кількох жінок-свах іме-



Свахи,
с.Люхча Сарненського р-ну. Фото І.Несен. 2000 р.

нував *зговором,* або *заручинами* [4, арк. 45]. Значно пізніше, у 1970-ті рр. Галина Пашкова на теренах Рокитнівщини записала наступне: *"За панщини ішли поночі дві жінки говорили з її матір'ю"* [10, арк. 63]. Автору цього дослідження довелося почути оповідь про те, що до дівчини першим ділом посилали одного представника від парубка: *"Вперед ходили пітаця. Посилали перш єдного сватальника пітаця"* (с. Черниця, Корецький р-н). В інших селах перша зустріч представників або батьків парубка з батьками молодої називалась *перепіткі*: *" Як батьки договорялись, це називали перепітки. Сюди хлопця не брали, не йшов, вони самі ішли. А як батьки договорились, то ішли в свати, чи хлопець хоче, чи не хоче – всьо"* (с. Бережки, Дубровицький р-н). Ця назва зустрічається і в середній смузі Рівненщини (с. Головниця, Корецький р-н).

Якщо батьки дівчини виявляли згоду, сторона молодого обирала пару сватів, які йшли свататись того ж дня, а часом пізніше, беручи із собою також парубка і його батька. Досліджуючи Рівненське Полісся, Г. Пашкова зазначала, що тут сватались у пісні дні – середу і п'ятницю (с. Сновидовичі Рокитнівський р-н) [10, арк. 1]. Однак, можливо, це пояснювалось і тим, що ці дні, за традиційним світоглядом, були ще й жіночими, і від цього чекали вдалого результату. У деяких інших селах вдалим для сватання вважався вівторок (с. Єльно, Рокитнівський р-н) [10, арк. 63].

У свати зазвичай просили хрещеного і котрогось із найближчих родичів. На півночі області щасливою вважалася непарна кількість сватів, а на півдні – парна. Сватання на Рівненщині мало низку місцевих назв. Серед них – *походки* (Рокитнівський р-н) і *заручини* (сс. Головин, Бистричі). Останній термін побутував у південній частині області і, вочевидь, передбачав лише вдале сватання, яке передбачало і святкування: *"Магарич пили в той день саме, шо засватували. Ще після сватання заручини робили. Туда вже більше родичів ішло. Тут жінкам хустки давали, а чоловікам де яку сорочку чи рушник"* (с. Листвин, Дубенський р-н).

При зустрічі сватів ключовим моментом вважався обмін хлібами між сторонами. При цьому, хліб для сватання випікався в хаті хрещеного або й у молодого. У північній частині області хліб лише міняли, але не ділили: *"Да молода обкрутить ті паланиці хусткою свею, назад закрутить да пошли з Богом. Це шо вона согласна, головне, шоб хліб поменяла. Той хліб сусидам могли оддать, бо поминяний"* (с. Мульчиці, Володимирецький р-н, с. Висоцьк, Дубровицький р-н). Отже приймання хліба від сватів було тут знаком вдалого завершення переговорів: *"Як замінили хліб, дівка засватана"* (с. Залав'є, Рокитнівський р-н) [10, арк. 32]. У центральній смузі хліб ділили вже у процесі сватання. Починали з того, що відрізали від нього окраєць (*лобок*) і, посоливши, давали з'їсти молодим. Після цього присутні родичі споживали решту хліба (сс. Черниця, Головниця, Корецький р-н). "Як замінили хліб, дівка засватана" (с. Залав'є, Рокитнівський р-н) [10, арк. 32].

Знаком вдало проведеного сватання було також особливе рукостискання сватів: *"Сватати на знак прихильності витаюця – беруця через поли світ за руки"* [4, арк. 70]. Згоду мали висловити не лише батьки, а й дівчина, яку сватали. Зазвичай вона виявляла її пев-



Танець коровайниць,
с. Немовичі Сарненського повіту.
30-і рр. XX ст. Фото С. Двораковського.

ною системою знаків – колупала піч, а інколи і вербально: *"Коли дівка хоче заміж, каже: "А дайте но своє барило"* [4, арк. 70]. На знак згоди під час застілля дівчина також приймала і випивала від молодого або котрогось із його сватів чарку горілки, принесеної сватами: *"Посилають хрещеного і другого чужого до молодої з хлібом, сіллю, горілкою. Як дівка згодна, жених наливає першу чарку, п'є до молодої, вона – до своїх, а ті (її батьки) – до сватів"* (с. Бистричі) [4, арк. 1]. Випитий могорич також мав значення позитивної відповіді дівочої сторони: *"Як розіп'ють горілку, тоді вже свати"* (с. Біловіж Рокитнівський р-н) [10, арк. 17]. Після розпивання горілки у сватів на Рівненському Поліссі існував звичай наповнювати спорожнілу пляшку зерном. Повернувшись додому, свати висипали його курям (с. Буда, Рокитнівський р-н; с. Сварицевичі, Висоцьк, Дубровицький р-н). За місцевими свідченнями, у такий спосіб намагалися запобігти невірності молодого у шлюбі: *"Шоб молодий не шатався"* (с. Крупове Дубровицький р-н).

Якщо дівчина не хотіла хлопця, що сватався, вона просто сиділа збоку на лаві. У цьому разі у хаті звучали такі діалоги: *"Добрий вечор свату, сам Бог в твою хату, ти – Бог, твоя жонка – Божиця, а діти – Боженята, светлиця – не хата. В мене хліб, а в тебе паленица, чи оддаси Тетяну за мого Грица". "Нє, свату, я своєй Тетяни за твого Грица не оддам. Я свойой Тетяні хочу десь доброго жениха." "То будь здоров, свату, сам чорт тобє в хату"* (с. В. Стидин, Костопільський р-н). У центральній смузі Рівненщини в цьому випадку давали й широко відомого в Україні гарбуза. Однак поліщуки зазвичай уникали, а часом і остерігалися прямих відмов або нечемної поведінки, не бажаючи помсти від ображеної сторони: *"Як приїжають гості, то за столом їх повинні припрошувати їсти і пити, а одному не понравилось, як його приймали (свату) і він зробив, шо молодиє пошли вовками. Пошли вони вовками, і всі в крик, у плач. І потом вони ходили, він назначує, кілько ходити. Родичам сказали хлеви поодчиняйте. Вони приходять вовками в хлеви свої і потом вовчица окотилася, породила, але не вовка, а дитюка. Потом десь їздили да одробили, да стали вони людьми"* (с. Прикладники, Зарічненський р-н).

Якщо сватання завершувалося вдало, сторони через певний час зустрічалися знову для того, щоб у ширшому складі своїх учасників відсвяткувати цю подію. Перед тим годилося також відвідати садибу молодого – подивитися на його господарство: *"Того ж дня, що сватають увечері їдуть до молодого на гостювання"* [4, арк. 45].

Менш урочисте святкування мало назви *припівки* (с. В. Стидин, Костопільський р-н), *змовини* (с. Черниця, Корецький р-н) *запитки* [4, арк. 70]. Велике святкування у різних селах називалося *сватини, свачини*, *сващини*, *запоїни*, *змовини, заручини*. У цьому етапі брала участь значно більша кількість родичів, як чоловіків, так і жінок (15-25 чоловік). Сюди ж молоді запрошували дівчат-дружок і хлопців-*бояр*, *сватків,* або *маршалків*. На Рівненському Поліссі у цій частині обряду фактично брали участь усі ті, хто в майбутньому мав бути на шлюбі. Тому тут окреме запрошення на весілля як структурна одиниця нерідко відсутнє, про що ми детальніше скажемо далі.

У цій частині весілля відбувались окремі обряди й ігрові сюжети. До останніх належало хования молодої і пропонування сватам і парубку інших дівчат. Сюди в окремих випадках молодий ще й приносив молодій чоботи, залишивши їх у надвірній коморі. Дружки, знайшовши взуття і заховавши молоду у хатній коморі, брали з хлопця викуп і за подругу, і за принесене їй взуття, після чого молодих, що трималися за хустку, заводили за стіл (с. Користь, Корецький р-н) [4, арк. 37]. В інших варіантах захована молоду шукали свахи, але знайти її мав молодий.

Перед вечерею молода клала на тарілку молодому хустку, а він їй гроші [4, арк. 1]. Залежно від місцевих звичаїв, вона могла дарувати молодому сорочку, сватам – рушники або невеликі *платки*, жінкам – хустки, найближчим родичам – намітки. За складом подарунки залежали від матеріальних можливостей родин. В окремих випадках подарунками наречена обгортала хліб, що його знову приносили свати: *"Молода на сватовий хліб подарки наматує на змовинах. Вони той хліб забирають, дома подарки розмотують і хліб з'їдають"* (м. Корець).

Під час частування, на знак згоди, знову відбувалося чаркування і пиття у певному порядку: *"Мати жениха п'є до молодої, наливає знову, кладе туда копійки, тепер п'є молода до жениха, наливає дає женихові, він випиває і кладе в чарку 20-40 копійок молодій. У пляшку з-під горілки сиплють жито"* [5, арк. 4]. Чаркування міг почати батько (м. Корець). Однак традиція пиття по колу в минулому на Рівненщині була загально побутуючою.

На святкуванні укладеної шлюбної угоди молодих за столом фактично вперше садовили на посад, що упродовж весілля відбувалося декілька разів. Цей етап на теренах області простежується вкрай нерівномірно. Під час посаду у структурі *змовин* молодому пришивали квітку до одягу: *"Як квітку пришили, відбулися змовини"* (с. Томашгород, Рокитнівський р-н) [10, арк. 42].

Часами *запоїни* і *заручини* (або *змовини*) як окремі обрядові етапи здійснювались послідовно, одним за одним і включали, зокрема, обмін каблучками, а також відвідання хати молодого: *"На заручинах, що через кілька днів після запоїн, молоді обмінювались каблучками, вечеряли, тоді всі, крім молодої, ішли до жениха закусить"* [5, арк. 4]. Послідовність *свати – запоїни – змовини* фіксував і Станіслав Двораковський у с. Немовичі Сарненського р-ну в 1930-і рр. [3, с. 102 – 103].

У завершальних етапах передшлюбної частини весілля вперше виконуються обрядові пісні. Наведемо кілька таких зразків:

Ой, прибудь, прибудь да сам
Господь з неба,
Ой, наладь, наладь нам все добреє,
шо треба.
Я сам не пойду, ангели зошлю я до Вас,
Ой, нехай наладять да все добреє у Вас



Обсипання весільного поїзда житом і хмелем, с. Немовичі Сарненського повіту. Фото С. Двораковського 30-і рр. XX ст.

(с. Прикладники, Зарічненський р-н).

Сюріла-буріла конопелька в полі,
Да не дав вітронько в полі постояти.
Да оббив листочок на жовтий пісочок.
Зросив росичку, на сиру земличку.

Жила-була Гальочка у свого батенька,
Да не дав Василько в батенька побути.
Да не дав молодій в батенька побути –
Пороз'їздив коні, до мєня єздячі,
Порозходив чоботи, до мєня ходячи.

– Чому, пташечки, не щебетали,
Як сади зацвітали?
– А мі думали – з ними не будемо,
в вирій полетимо.

Чого, Галєчко, ти не плакала,
як тебе запивали?
Я думала, що в карти грають,
то мене запивають.

Ой, запита Галєчка, запита,
Шовкова хусточка вишита.
А хто її вишивав – дивочкі
Да й оддалі Васильку на ручкі

(с. Сварицевичі, Дубровицький р-н).

Як бачимо, структурні частини передшлюбного циклу доволі лабільні. Обов'язково треба було прийняти хліб від сватів, випити перший могорич. Затим досягнуту згоду обов'язково закріплювали ще одним святкуванням. Останнє могло відбутися під час сватання або через певний час окремо. Все залежало від взаємних домовленостей між батьками молодих. Загалом на Рівненщині побу-



Розплітання коси молодої та пов`язування намітки,
с. Немовичі Сарненського повіту. Фото С. Двораковського 30-і рр. XX ст.

тував звичай декілька разів заносити (повертати) сватам їхній хліб і остаточно приймати його не зразу: *"Не так мій батько легко мене вигодував, шоб ти так скоро мене висватав"* (с. Єльно, Рокитнівський р-н) або: *"Бувало, шо й по чотири рази до дівчини хліб носили – гонор"* (с. Рокитне, Рокитнівський р-н) [10, арк. 63, 71].

Укладання шлюбної угоди в минулому було пов'язане з майновими питаннями, насамперед із землею. Її тут у посаг давали ще до початку Другої світової війни. Тому часом земля ставала найважливішим фактором у виборі пари: *"Було, шо приїхав молодий вже до венця і встає молодого батько і до свата, до батька молодої: "Шо дочци даєш, сколько землі даєш". А в його п'ять дочок було. Той і каже сколько. А той, хлопцов, не хоче того урочища, а хоче друге. Вон встає: "Свати, по домам". А молода вже за столом седить у венку, вже єхать. Молода в плач. Ну, шо ж уже батько, ладно, дав, шо вон хоче. Колись земля ж була не була вмєстє, а була, може, в десяти мєсцях, по загону – по кусочку. То вон вибірав, дє лучче, вон того урочіща не хотів. По тих урочищах жіто сєялі, картошку саділі"* (с. Серники, Зарічненський р-н).

У другій половині XX ст. композиція обряду зазнає помітних змін. Насамперед починає скорочуватися передшлюбна частина обряду. Так, *запоїни* стали робити під час шлюбного дійства після першого застілля. Тут садовили молоду, дружок і обдаровували родичів молодого рушниками, намітками, сорочками, хустками. Тобто момент замочування укладеної шлюбної угоди зазнав нівелювання, оскільки сама шлюбна угода стала цілком умовною, майже віртуальною. Однак, за свідченнями інших інформаторів, *свачини* тут побутували ще упродовж 1950-80-х років.

У деяких північних районах області (Сарненський і Дубровицький р-ни) у минулому побутував етап *мєра*, пов'язаний з підготовкою посагу молодої. В одних випадках її родички спеціально приходили до молодого після сватання з метою вимірювання розмірів усіх вживаних на весіллі тканин та одягу, що їх необхідно було виготовити: *"М'єра – була посля запоїнов. Приходіть до молодого дві баби од молодеї, знімати міру на по-*





Проїзд весільного поїзда по селу,
с. Немовичі Сарненського повіту. Фото С. Двораковського 30-і рр. XX ст.

шиття одягу до весілля і виготовлення тканини. Мати молодого віносіть свахам сорочку свого сина, беруть клубочок ниток, а ціх двє "мєряльниці" (називались), бо йдуть по "мєру". Кладе мати сорочку, заре мєряють довжину і зав'язують узлік. Далі м'єряєцца рукав, ковнір. Далі міряють настольніцу, стола м'їрають і трохи спускають. Рушніка м'їрають, шо на колок вішатимуть. Імовірно, і божник міряли. Штани молодому мірали. Весь одяг, щоб зміряти, клали на ослон, так і пояс. Як перем'єрають, то цих баб угощають" (сс. Кричильськ, Клесів, Сарненський р-н) або: *"Мати розказувала. Як уже сватання має буть, то привозили хлопця, то не казали, шо на сватання, а казали, шо м'їрать сорочки. Його обміряли, якого він росту, інші мірки. Свати сюда ішли, вони з хлібом приходили. А молода після того повинна була пошити сорочку, як согласна. Через якийсь час після сватів, батьки скликали родичів на гостину, де дівчина сорочку хлопцю дарувала і пов'язувала всіх, хто приходив, ціми намітками"* (с. Бережки, Сарненський р-н).

В інших селах таке вимірювання хатніх тканин та одягу здійснювалось у складі дійств із групи тих, що відбувались у зв'язку зі святкуванням шлюбної угоди, зокрема під час *заручин*: *"Заручіни роблять, то од молодої висилали хресну і мірали, яка йому сорочка, штани, скатерть на стил, рушники (наколочнікі колись казалі короткі). Мірали нитками і вузли в'яжуть. Потім обідали і з того моменту починали шити до весілля троє штанів і три сорочки"* (с. Федорівка, Сарненський р-н). Можна припустити, що вимірювання одягу було звичаєвою особливістю Рівненського Полісся, однак питання потребує подальшого збору матеріалів і з'ясування.

Від середини XX ст. молодій на посаг, крім традиційних полотняних виробів (сорочки, рушники, рядна, подушки тощо), масово почали готувати так звані "рамки" – вишиті картини. Вперше вони з'явились у селах району ще *за Польщі*. У той час композиції виконували гладдю на темному сатині. У посаг готували до десятка таких "рамок".

Описані дійства в поліській частині області були останніми у процесі проведення передшлюбних переговорів між родами наречених. Після цього починалася підготовка до весілля. У цей час відмова від обіцянок будь-якої зі сторін вважалася практично неможливою. Вона траплялася вкрай рідко і, за звичаєм, вимагала матеріального відшкодування збитків. Розвинена система передшлюбних домовленостей свідчила про виваженість і остаточність прийнятого рішення. С. Двораковський свого часу писав, що традиційно від моменту сватання до моменту весілля мав минути рік [3, с. 108]. Про майбутнє весілля також тричі повідомляли в церкві під час недільних літургій [4, арк. 45].

Перед шлюбом, що на Рівненщині зазвичай відбувався в неділю, здійснювалася ще низка обрядових етапів, які мали характер родинних або молодіжних зібрань. Більшість з них відбувалась увечері в суботу. Вони різнились тематикою ключових сюжетів, а відтак, і назвами. Серед останніх упродовж періоду кінця XIX – XX ст. на Рівненщині різними дослідниками були зафіксовані – *чоботи*, *люблiни*, *вінкоплетини*, *квітка, збірня*, *пироги, бахувська вечеря*.

Зупинимось на них детальніше. Етап *чоботи* був пов'язаний із минулим звичаєм обов'язкового дарування взуття від нареченого нареченій. Традиційно на Поліссі це були нові постоли. Однак з часом в обряд увійшло більш престижне куповане шкіряне взуття. Ця тенденція насамперед поширилась у південній, економічно розвинутій частині Рівненщини. Дарування взуття могло відбутися під час святкування шлюбної угоди чи принесення пирогів напередодні шлюбу або як окремий обрядовий етап: *"У четвер перед весіллям роблять "чоботи". Батько його бере хліб, а мати – нові чоботи для молодої. З женихом ідуть до неї. Після вечері дають їй чоботи. Вона взувається, ходить по кімнаті"* (с. Березна) [5, арк. 4]. У чоботи часом накладали горіхів і яблук. Тут розгорталось ігрове дійство – дружки молодої одна за одною скидали чоботи, двічі підходили до сватів і казали, що це чоботи для них. Лише за третім разом виходила роззута молода. Її пізнавали родичі молодого і віддавали привезене взуття (с. Курозвани) [3, 75].

У суботу дружки ходили збирати барвінок і плели з нього барвінковий вінок молодій до вінчання, виготовляли віночки і квітки для неодружених учасників від молодого. Часом цей етап називали відповідно *вінкоплетинами,* або *люблінами*. Стоячи навколо стола, кожна дівчина вплітала у вінок свою гілочку.

При цьому дружки співали:

А в городчику дробчасто, з барвіночку купчасто.
Мар'я вінки вила, а за нею мати ішла:
– Годі, годі, донечко, вінки вити,
Да вже тобі в віночках не ходити.
Зав'єм тобі віночка з барвінку,
Возьмем тебе в танець за дівку.
Зав'єм тобі вінка з рути
Та вже тобі дівкою не бути

(с. Березна) [5, арк. 4].

Ой, зелений та й барвіночку,
Чого сидиш у затіночку
Чи на тебе сонце не гріє,
Чи на тебе вітер не віє,
Що ти такий зелененький,
Як Іванко молодесенький

(с. Бережниця) [10, арк. 131].

У суботу до молодої приїздив і молодий. Тут йому до шапки (*на люблінах. – І.Н.*) пришивали вінок із барвінку, а після вся молодь ішла до нього на *квітку* (сс. Біловіж, Кам'яне, Рокитнівський р-н) [10, арк. 17, 79].

Нерідко виготовлення вінка для нареченої відбувалося під час етапів, пов'язаних із зібраннями всього весільного роду. До останніх, зокрема, належить *збірня*, яка відбувалась в обох хатах:

Ой, сбурная суботонька, сбурная,
Наш Іванко бояр збирає,
Їх високо сажає.
А сам сядає надвище
І просить Господа щонайліпше

(с. Верховське) [4, арк. 70].

Гороше, посієм тебе хороше,
При степу, при долиноньці,
При широкій нивоньці.
Іванку, женише,
Оженим тебе хороше,
При роду, при родиночці,
При рідній матінці

с. Головин [4, арк. 4].

До типових для Полісся обрядів, пов'язаних із зібранням не молоді, а одружених представників весільного роду, належали *пироги*: *"На пироги ішло чоловік вісім, несли дев'ять пирогів, чоботи чи постоли, хліб. Пироги лишали у молодої і хліб. На пирогах рідних також в'язали намітками, дальших – рушниками"* (с. Рокитне, Рокитнівський р-н) [10, арк. 90]. Цей етап був поширений насамперед у північній частині Центрального Полісся, зокрема на Рівненщини. За більшістю свідчень, він відбувався напередодні весілля, в суботу: *"Перед вінчанням молодий з батьками несли молодій нові постоли і пироги"* (с. Томашгород, Рокитнівський р-н) [10, арк. 43]. Однак, за більш ранніми записами С. Двораковського, у 1930-ті рр. пироги несли не напередодні весілля, а через шість місяців після *заручин*, що становило половину терміну від *заручин* до весілля. Їх випікали в молодого в кількості дванадцять. Одинадцять пирогів складали в коробку, накривали скатертиною, перев'язували червоним поясом, зверху прив'язували чоботи. Коробку ніс рідний батько молодого, а хрещений – горілку. У молодої коробку з гостинцями ставили на покуті. Сватів садовили за стіл для частування. Батько молодого кидав гроші в чобіт молодій і в чарку. Вона забирала їх і взувала-

ся. Коли свати верталися до молодого, мати дівчини давала їм дванадцять своїх пирогів, три намітки, перев'язані червоною хусткою [3, с. 107 – 108]. Нарешті вечеря представників обох весільних родів, що відбувалася в суботу ввечері у молодого, називалась *бахувською* (с. Березна) [5, арк. 4].

Усі обрядові етапи, що відбувалися напередодні вінчання, можна розділити на дві групи – молодіжні і родинні. На нашу думку, перші, як самостійні структурні одиниці весілля, сформувалися пізніше від родинних, оскільки роль молоді в поліському весіллі була вкрай обмеженою і цілковито підпорядкованою поняттю роду – усі весільні персонажі із групи неодружених учасників тут традиційно були родичами. Лише в південній частині Рівненщини, що в минулому була частиною етнографічної Волині, до цієї весільної групи входили і просто друзі або подруги.

У загальній структурі весілля на межі передшлюбного і шлюбного циклів перебуває виготовлення обрядових атрибутів. Без них продовження дійства було неможливим. Серед цих предметів найважливішими є ті, що використовуються для здійснення власне шлюбу – коровай, весільне деревце і свічка. В окремих районах Рівненщини їх виготовлення вважалося початком шлюбного обряду або його прелюдією. Розглянемо детальніше особливості створення цих трьох атрибутів.

Головними факторами обрядового процесу були: час виготовлення, склад і функції персонажів обряду, особливості підготовки та формування, зовнішній вигляд тощо. Питання ускладнюється ще й тим, що типологічно у різних частинах Рівненщини другої половини XIX – XX ст. паралельно побутували різні типи короваю, які виготовлялись або лише в молодого, або в обох наречених, про що йтиметься далі.

Виготовлення короваю передбачало розвинуте багатоактне дійство, що, в залежності від місцевості, відбувалося в різні дні тижня. При цьому в селах, де випікали два короваї, коровай молодого нерідко виготовляли в чоловічий день – четвер, а молодої – у жіночий (середу, п'ятницю або суботу) (сс. Крупове, Бережки, Дубровицький р-н). Якщо коровай випікали лише в молодого, то робили це в суботу після обіду, а частіше в неділю. На Волині, де побутували виключно два короваї, вони виготовлялися лише в суботу зранку.

Окремі пісенні зразки засвідчують, що виготовлення короваю часом мало відбуватися на переході від суботи до неділі:

В городі, в частоколі розвивається зілля,
А в нашої молодої починається весілля.
Бог же її дає, матінка споряжає,
Із суботоньки на неділеньку
коровая росчиняє
(с. Бережки, Дубровицький р-н)

У поліській частині області на коровайний обряд учасників нерідко запрошували діти, дорогою приспівуючи: *"Талалай, талалай, просимо Вас на коровай"* (с. Кам'яне, Біловіж, Рокитнівський р-н) [10, арк. 79]. На решті території Рівненщини коровайниць запрошували матері наречених чи старша коровайниця (хрещена мати. – *І.Н.*) з кимось із жінок. Про це у П. Чубинського читаємо: *"Коровайниці ішли просити на село на коровай, заткнувши у волосся барвінок"* (с. Млинів Дубенський повіт) [3, с. 42].

На півночі регіону щасливою вважалася непарна кількість коровайниць, а в центрі і на півдні – парна. За кількістю коровайниць в народі завжди визначали розміри весілля. На короваї дозволялося бути і чоловікам із родичів. У середній і південній смугах вони робили помело для ритуального вимітання печі, на Поліссі ж це робили самі коровайниці. Якщо коровай випікався як спільний хліб, до участі в його виготовленні обов'язково запрошувались весільні учасники від молодої.

Полісся, зокрема Рівненське, сьогодні є одним із небагатьох українських регіонів, де в середовищі сільського населення зберігається історична пам'ять про житній коровай, тісто для якого готувалося з додаванням хмелю і вимішувалося у хлібній діжі. У середній і південній частинах тісто традиційно готували з пшеничного борошна, без солі у ночвах. Загальновживаною в ньому була горілка.

Замішане тісто між коровайницями розподіляла старша серед них. Вона робила це, взявши його одним шматком, оскільки, за місцевими уявленнями, якщо до такого шматка додати ще тіста, то упродовж подружнього життя в чоловіка може з'явитися ще одна жінка, якщо ж відібрати від нього – чоловік помре (с. Біловіж, Рокитнівський р-н) [10, арк. 18]. Тісто роздавалося в напрямку *за сонцем*.

Коли тісто було вимішене, коровайниці починали формувати коровай. У багатьох

селах він мав нижнього коржа – *підошву*. На останню клали дрібні мідні монети, зерно, а часом колоски злакових: *"Круглий, у нього гроші клали і колоски клали. Робить такого хрестика, і на кожному кінці скількось копійок. Спочатку розкачували тісто, підошву, клали хреста, на його кінці – копійки. Колоски і копійки, шоб багаті були молоді. На самому хресті – колосочки. Тоді клали коровай* (основне тісто. – *І.Н.*)*"* (с. Княгинине, Дубенський р-н). Зрідка на підошву клали квасолю (с. Томашгород, Рокитнівський р-н). Поверхня короваю завжди оперізувалася *косою* з тіста, дрібними квіточками-*шишками*.

Майже на всій території Рівненщини для короваю окремо виготовляли шишки у вигляді гілок, що обвивалися тістом або зеленими рослинами. Інколи місцева традиція регламентувала дівочі шишки прикрашати барвінком і квітками, а парубочі – виключно зеленими букетами з барвінку і хвої. При цьому гілки вибирали на два і три розгалуження вгорі. Рубали їх чоловіки з фруктового або декоративного дерева [8]. Кількість шишок найбільшою є на півночі території і поступово зменшується в південному напрямку. Центральна шишка завжди мала потрійне розгалуження. Під неї інколи вкладалися монети (с. Верховське) [4, арк. 72]. За місцевою традицією, до верхів шишок кріпили свічки. Їх мала зсукати хрещена мати під час виготовлення короваю (с. Сварицевичі, Дубровицький р-н) часом із допомогою чоловіків-сватів (с. Бичаль, Костопільський р-н). До воскової поверхні свічок приліплювали листя барвінку і хрестоподібно обвивали його червоною ниткою. Про зелені рослини, що використовувалися для виготовлення цих атрибутів, йдеться у весільних піснях, які виконувались під час обряду виготовлення: *"Мати свечи сукала да в їх зілля кидала. Одне зілля – м'ята, а другеє – рута, А третє квіти, шоб любіліса діти. А свічки злєпілиса, а дети злюбіліса"* (с. Томашгород, Рокитнівський р-н) або: *"Мати свєчу сукала, трой зєллєчков клала. Одне зєллєчко – рута, друге зєллєчко – мнята, третє зіллєчко – квєти, шоб любіліса дєті"* (с. Кричильськ, Сарненський р-н).

Сформувавши коровай, коровайниці самі, або закликавши спеціального чоловіка – старосту, ритуально вимітали піч і за допомогою хлібної лопати всаджували коровай. Тісто по колу обв'язували ликовою смужкою. При цьому лопатою хрестили піч, хату і навіть сіни. Двоє коровайниць піднімали коровай на праве плече і обертались із ним за сонцем тричі.

Після саджання короваю в піч коровайниці мили руки і виливали воду зазвичай під фруктове дерево, супроводжуючи дію обрядовою піснею: *"Ой, лису, наш лису / Да налий води в мису / Да будем ручки мити / Да пуд вишеньку лити, / Ой шоб вишня расно родила, / Шоб Ганнуся Йванка любила"* (с. Бранів Корецький р-н). На нашу думку, така традиція була типовішою для сіл волинської і середньої смуг Рівненщини, де історія садівництва розпочалася досить рано. На Поліссі ж її існування є похідним і побутує дисперсно. Натомість тут в окремих селах виконувались обряди, невідомі в інших місцевостях. Вони були пов'язані з бажанням забезпечити зростання короваю. Так, в одних випадках присутні в хаті – жінки і чоловіки *"падали одне на одного кучею"* (с. Орвяниця Дубровицький р-н), в інших – до хати закликали хлопчиків, яких називали *бобрами*, і загадували їм стрибати у напрямку піч – припічок – земля (Рокитнівський р-н) тощо.

Ритуальні дії з водою, якою коровайниці обмивали з рук залишки коровайного тіста, пов'язані з уявленнями про її оздоровчу силу: *"А як уже замісили, то мили стола і тих мущін, шо були в хаті, умивали тею водою. Дехто з них ховався, а дехто хотів, щоб умили"* (с. В. Стидин, Костопільський р-н). На завершення цього обряду миску, у якій була вода, треба було перекинути через хату, що сприймалось як ворожіння на майбутніх дітей і загалом на подружнє життя: *"Миску перекидали через хату і дивились, як упаде: доверху отвором – родиться дівчинка, доверху дном – хлопчик, як розіб'ється – будуть щасливо жити"* (с. Бранів, Корецький р-н) або: *"Через хату кідалі миску з-під води, якшо перевернецця догори, то буде хлопчик, якшо донизу, то дівчинка"* (с. В. Стидин, Костопільський р-н).

Поки коровай пікся, коровайниць завжди запрошували до столу, частували. Тут дозволялося співати і навіть танцювати. Спечений коровай виймали з печі і після охолодження заносили до комори. У поліській частині це робили втрьох уже згадані хлопчики-*бобри*, тричі заносячи його з комори в хату і назад; або за цією ж схемою його носили три коровайниці. Перед остаточним занесенням до ко-

мори у хаті запалювали свічку, коровай ставили на столі і *убирали* (*рядили*, *складали*), застромляючи в нього гілки-*шишки*, оперізуючи по колу дрібними калачиками, нанизаними на нитку (Рокитнівський р-н). На Волині – клали на випечену поверхню калину, оперізували барвінковим вінком. Перед тим, як вставляти *шишки*, коровай тричі обводили палаючою свічкою, а наприкінці ту свічку кріпили на верхівку *шишки*. Подекуди його прикрашали вже в неділю після вінчання дівчата (с. Бережниця, Дубровицький р-н).

Як бачимо, типологія короваю Рівненщини має варіанти, які утворюють компактні ареали побутування. На теренах поліської частини області від лівого берега Уборті (Олевський р-н Житомирської обл.) і далі на захід спостерігаємо традицію випікання одного короваю – у молодого. Один коровай суцільно фіксується в Рокитнівському і частково в Дубровицькому, Володимирецькому і Зарічненському (с. Прикладники) районах. У межиріччі Случі і Стиру коровай, що випікався в молодого, вважався спільним і ділився під час перезви (перезову) у його хаті.

На території більшої частини Рівненщини він високий. Така форма пов'язана зі злиттям короваю і весільного деревця в одне ціле. Його верхня частина на півночі області утворена великою кількістю (зазвичай непарною і лише зрідка парною) гілок-*шишок*, обвитих тістом або зеленими рослинами, або прикрашена вершком дерева (Рокитнівський р-н).

Для виготовлення *шишок* заготовляли гілки берези, явора, верби (Сарненський, Дубровицький р-ни), ліщини (*лоза*) (Зарічненський, Дубровицький, Костопільський р-ни). У південній і західній частинах Рівненського Полісся побутували фруктові породи – вишня або груша: *"Шукали дерева родючого – грушу чі вішню, шоб на трі голькі"* (с. Бичаль, Костопільський р-н), слива (с. Мульчиці, Володимирецький р-н). Зауважимо, що вишню спорадично використовували й у деяких селах північної смуги області (сс. Крупове, Сварицевичі, Дубровицький р-н, Старі Коні, Зарічненський р-н). У випадку проведення весілля на Трійцю для гілок-*шишок* використовували клен і липу: *"У коровай наламують багато їлок. Як весілля на Тройцю – кльон"* (сс. Кам'яне, Березове, Рокитнівський р-н) [10]. Для виготовлення деревця з вершка рубали маленьку сосну.



Весільний коровай,
с. Немовичі Сарненського р-ну.
Фото С. Дворакoвського. 30-і рр. XX ст.

Малодослідженим типом весільного хліба є коровай, що до наших днів побутує в м. Дубровиця й кількох селах цього району (сс. Берестя, Кривиця, Трипутня, Грицьки, Дубровицький р-н). Він виділяється з-поміж інших за формою. Його основою є прямокутний корж – *сподак*, на якому кріпляться чотири S-подібні вертикально орієнтовані частини – *розсохи,* скріплені між собою. Поверхня розсох вкривалась окремо випеченими круглими шишками, які були частиною оздоби короваю. Завершувалася конструкція парою пташок, які симетрично обрамляли центральний хрест.

У середній частині області (Костопільський, Березнівський, Корецький райони) гілка залишається частиною короваю[1]. Під час її виготовлення також співають коровайних пісень. Однак місцеве деревце дещо змінює свою структуру. Остання втрачає парні шишки і зберігає єдину гілку з трьома ріжками. У південній частині Корецького району висока розгалужена гілка перетворюється в коротку паличку, до сучків якої кріплять кілька квіточок (с. Черниця, Головниця, Корецький р-н). Місцеві назви атрибута: *вельотка* (с. Велика Клецька, Устя, Корецький р-н, м. Корець), *велітка* (с. Черниця, Корецький р-н), *к'єтка* (с. Головниця, Корецький р-н), *голлє* (с. Тихе, Данчиміст, Костопільський р-н). Цю гілку виготовляли в день весілля (м. Корець, с. Устя, Корецький р-н) або в день випікання короваю (с. Велика Клецька, Корецький р-н). Її

[1]У цій частині області коровай випікали як для молодого, так і для молодої.



Весільний коровай,
смт Дубровиця. Фото І. Несен, 2000 р.

рубали з берези, тополі (м. Корець) або сосни, *яка раснєйша* (с. Устя, В. Клецька, Корецький р-н).

У південній частині області (Дубенський, Здолбунівський, Острозький р-ни) також побутував коровай з прикрашеною квітками гілкою-*різкою* (Дубенський р-н) або, як і в центрально-українському регіоні, у вигляді високої круглої хлібини. У центрі короваю останнього типу знаходилися *шишка*-квітка або пташки-*голуби*. По колу його оперізували косою, сплетеною з тіста. Коровай прикрашали й пучками калини, а по колу – барвінковим віночком.

У тих випадках, коли коровай випікали лише в молодого, у хаті нареченої випікали іншої форми весільний хліб – пиріг, що мав різні назви. На Рівненському Поліссі його побутування фіксується цілком спорадично. Це *ситяник*, що ним на другий день частують дітей (с. Люхча, Сарненський р-н) або пара довгих *верчів* (сс. Острів, Висоцьк, Дубровицький р-н), пирогів (с. Томашгород, Рокитнівський р-н). Із ними молода їде до свекрухи, де на ніч їх кладуть їй під голову (с. Бережниця, Дубровицький р-н) [Ф. 10]. Пироги іншого призначення пекли і в молодого. Їх давали під час *перейми* дорогою до молодої, дружкам і *закосянам* у складі викупу.

У південній і частково в середній смугах області, крім короваю, з цього ж тіста випікали й інше печиво – пташки-*гуски*, які роздавали усім весільним (Корецький, Острозький р-ни), парний хліб, призначений лише для молодих – *пара* (с. Бичаль, Костопільський р-н). У волинських селах підготовка до весілля починалась із випікання спеціального круглого, без отвору, косою переплетеного калача, призначеного для запрошення на весілля всіх родичів. Калач найчастіше випікався у п'ятницю, інколи – у четвер. Про це співалося: *"П'ятниця – калачниця, а субота – коровайниця..."*.

Запрошення на весілля як обрядовий етап на Рівненщині мало варіативність у термінах і деталях виконання. Вище вже згадувалося про те, що в поліській частині області запрошення на весілля часом замінювалося запрошенням на коровай, з якого весілля, власне, і починалося, або на святкування шлюбної угоди, оскільки участь в останній автоматично передбачала присутність на весіллі. У місцевостях, де коровай випікався в суботу, запрошення на весілля мало повноцінний статус і відбувалось у цей же день. Просити на весілля розпочинав молодий. З кількома своїми товаришами він приходив до молодої. Світилка попереду несла запалену свічку. Із собою також брали хлібину (калач) і пляшку горілки з червоною стрічкою. Молодий просив родичів від молодої до себе на коровай і на весілля. Тут його садовили за стіл. При цьому її коровай уже був спечений і лежав на столі. Після цього молода йшла просити свекруху, а потім окремо запрошувала свій рід (м. Корець).

Вона також мала при собі хлібину (*калач*), загорнутий у хустку й оздоблений стрічками (с. Головниця, Корецький р-н). У кожній хаті клала його на стіл і зверталася до господарів зі словами закликання на свій шлюб. Лише в окремих селах практикувалося залишати запрошеним невеличке порційне печиво (с. Бережки, Бережниця, Дубровицький р-н, м. Корець). Або ж окремо печиво залишали лише хрещеним (с. Листвин, Дубенський р-н). Супровід молодої складали старша дружка або декілька дружок, або найменша дружка, часом – хрещена мати. Остання тримала живу квітку або з паперу, прив'язану до палиці (с. Берег, Дубенський р-н).

Запрошувати починали з хрещених батьків: *"Просить батько і я прошу на хліб, на сіль, на коровай, на весілля"*. При цьому господиня хати мала взяти хліб зі столу і повернути молодій у руки. Якщо дорогою вона зустрічалась з молодим, вони мінялися *калачами* (с. Черниця, Корецький р-н). Після завершення запрошення *калач* повертався в хату, де випікався, і ділився між гостями. Якщо

молода ходила з меншою дружкою, їй вона і віддавала *калач* (с. Черниця, Корецький р-н).

На межі між передшлюбною і шлюбною частинами перебувають етапи, які є одночасно завершенням коровайного циклу і початком шлюбу. Останні, зазвичай, відбувалися ввечері напередодні неділі або в неділю перед виїздом молодого з весільними по молоду. До цієї групи належить прикрашання короваю зеленими і квітучими рослинами, гілками-*шишками*, *різкою* або весільним деревцем. В окремих селах вони мають спеціальну назву – *заігрини* (с. Орвяниця, Дубровицький р-н), *заїрини* (с. Крупове, Дубровицький р-н). Головними учасниками тут були дівчата-дружки і молодиці-коровайниці.

Окремі весільні тексти засвідчують, що від початку весілля сільську хату відвідують святі, які наділяють молодих долею і щастям:

Ой, знати, знати, що в Вітюні весіллє:
На всі штири оконечка анголи седять –
А на покуті сам Господь седить.
А на покуті сам Господь седить, –
Доленьку дєлить.
Питається в матінки, яку долю делити:
Чи грошовую, чі пашньовую.
А батенько каже, щоб усякую:
І грошовую, і пашньовую,
А саме главнішую, що щасливую
(с. Бичаль Костопільський р-н).

Ритуальне дійство головного весільного дня – шлюбу ділиться на дві частини: церковне вінчання і шлюб через низку народних обрядових актів, що здійснювались у хаті. Упродовж століть ці дві форми шлюбу – церковна і народна – мирно співіснували. Першу проводив священик, а другу – весільні чини – особи вибрані лише на цей випадок із найбільш шанованих представників роду. Усі дослідники, які займалися вивченням форм одруження у східних слов'ян, зійшлися на думці, що церковне вінчання проникло у вже сформовану цілісну структуру весільного комплексу. Традиція вінчатись ще в передшлюбній частині народного обряду на етапі святкування шлюбної угоди затрималась у деяких селах Рівненського Полісся до кінця XX ст. як культурний рудимент (с. Обсіч, Рокитнівський р-н) [10]. Потрапивши в цілісну модель весілля, вінчання дещо деформувало і водночас стало його другою ритуальною кульмінацією, обросло низкою обрядових дій, що прийшли з народної традиції.

Це стосується етапів, пов'язаних із підготовкою молодих до вінчання. У їх структурі відбувались деякі, так би мовити, ритуальні повтори. Так, кожного з молодих окремо садовили на посад. На Поліссі – на покуть, попередньо тричі обвівши навколо столу, а на Волині – на діжу, а з часом – на ослін або стілець, що ставили посеред хати: *"Як до шлюбу їдуть, то вона не сідає за столом, тіко перед столом на подушці. Руки заламує, то вже молодий їй розламує ті руки"* (с. Берег, Дубенський р-н). Цей посад пов'язаний з обрядовими діями з волоссям і головними уборами як молодої, так і молодого. Так, молодому на посаді одягали шапку, яку він не знімав упродовж усього весілля. До неї дружка пришивала йому квітку, беручи за неї викуп (с. Курозвани) [3, с. 81]. За іншими описами початку XX ст., квітки молодому і його боярам пришивали ще в його хаті сваха (хрещена мати. – *І.Н.*) і дівчата-свашки (с. Млинів, Дубенський повіт) [3, с. 54].

Молодій, що сиділа на діжці на подушці, брат розплітав косу. Молода при цьому роздавала дружкам стрічки. Після одягання шлюбного вінка, а пізніше – *вельона*, молода піднімалася, дружки ж наввипередки намагались сісти на її місце. Окремі описи кінця XIX ст. засвідчують, що на Рівненщині подекуди практикувалося й одягання молодої в коморі. Саме тут на голову їй одягали великий барвінковий вінок[2], стрічки, підперезували рушником свиту. Під час одягання вінка молода його двічі відкидала. А нареченому вона давала за пояс хусточку. По тому молоду, а за нею і молодого садовили на покуті на *посадний* вивернутий кожух за стіл, на якому лежали хліб і сіль. Остання мала захистити їх у дорозі від ворогів (с. Верховське) [4, арк. 70].

Після батьківського благословення молоді їхали до церкви. У дворі батько нареченої оббігав усіх весільних по колу в напрямку за сонцем, *"шоб не були сонні молоді, шоб були швидкі в роботі"* (м. Корець). До церкви молода інколи брала в пазуху або під руку хліб, спеціально спечений для неї і молодого: *"Молодим пекли по хлібинці парою. І як вона ішла до шлюбу, то ті дві хлебинкі брала собі за па-*

[2]На Рівненщині також широко побутував вінок із мирту або розмарину.



Вітання молодих,
с. Немовичі Сарненського повіту. Фото С. Двораковського 30-ті рр. XX ст.

зуху" (с. Бичаль, Костопільський р-н). У поліській частині Рівненщини до церкви возили коровай, у волинській – калач: *"Як їде до молодої до шлюбу, то хустина кладеться на калача і биндою перев'язаний"* (с. Берег, Дубенський р-н). Дорогою до вінчання і після нього діти обсипали молодих житом, перепиняли хлібом і сіллю, покладеними на ослоні. Молоді кидали їм солодощі і гроші (м. Корець).

У церкві в кінці обряду вінчання молода вішала на ікону Богородиці рушник, а молодий – стрічку на ікону Пантократора (с. Сварицевичі, Дубровицький р-н). У південній частині області молода вішала на образ стрічку. Ногою вона також зачіплювала рушник і намагалася викинути його за поріг, що, за місцевими уявленнями, мало сприяти швидшому заміжжю інших дівчат. Якщо вінчалася сирота, вертаючись із церкви, вона обов'язково відвідувала могили батьків, запрошуючи їх на своє весілля.

У дворі батьки зустрічали молодих із хлібом, іконою, обсипали житом, бажаючи здоров'я на довгий вік, годували медом. Після цього на більшій частині Рівненщини відбувалося весілля в молодої. Натомість у південній смузі, погулявши в її хаті, молодь розходилась до понеділка, коли молодий із весільними збирався їхати по молоду. Така особливість обрядової композиції в деяких районах (Дубенський, Млинівський р-ни) відстежується як у ранніх записах початку XX ст. (с. Млинів, Дубенський повіт) [3, с. 46 – 47], так і в польових матеріалах автора початку XXI ст.: *"У неділю молоді йшли до шлюбу. А після шлюбу те до себе йшло, а те до себе. У неділю молода з дівчатами ішла на поклони до свекрухи. Несла свекрусі калача і молодому рубашку. Як приходили, то їх там приймали. І він до неї так ходив у неділю. А в понеділок він по молоду їхав і забирав молоду у понеділок до себе"* (с. Берег, Дубенський р-н).

Незважаючи на варіативність обрядової композиції в межах Рівненщини, виїзд молодого по молоду завжди відбувався після церковного вінчання – того ж дня, на завтра після нього або й через більш тривалий період, у залежності від домовленостей між весільними родами. Цей етап пов'язаний з обрядовими діями, що послідовно відбувались у



Фольклорний гурт із «весільним конем», с.Старі Коні Зарічненського р-ну. Фото із родинного альбому Н.Чекун

хаті молодого, у дворі, дорогою і у дворі молодої. Він передбачає низку актів – посад молодого, батьківське благословення в дорогу, *перейму*, викуп і деякі інші. Зупинимось на них детальніше.

Опис посаду молодого міститься в етнографічних записах кінця XIX ст. Із цього тексту випливає, що нареченого з гостями обов'язково садовили за стіл. Його *дружок* (сват. – *І.Н.*) викликав гостей від найближчих до більш далеких, частуючи їх порцією горілки. При цьому чарку в хусточці, що стояла у мисці з житом і хмелем, подавав молодий. Кожен із гостей у миску клав йому гроші (с. Верховське) [3, арк. 73]. Такий обрядовий акт мав забезпечити весільним щасливу дорогу і з певними варіаціями побутував в усіх частинах області. Молодого садовили за стіл, попередньо обвівши навколо столу тричі у супроводі всіх весільних. Під час обходу носили і коровай (с. Томашгород, Єльно, Рокитнівський р-н) [10, арк. 64].

Після посаду весільні у дворі тричі обходили навколо хлібної діжі в напрямку за сонцем у супроводі пісні, яка в різних селах має численні варіанти: *"Ой, чия то дружина кругом діжі ходила, / Коло хліба рум'яного, коло солі білої"*. При цьому діжу ставили на кожух. На неї клали хліб і сіль. Після обходу, сват (дружок, маршалок) молодого розбивав сіль палицею, а весільні її хапали. Її використовували для овець, *"щоб велися"* або з мотивацією *"шоб зуби* (або животи. – *І.Н.*) *не боліли"*. Батьки з мискою пшениці, ключем від хати тричі обсипали навколо воза. Ключ (в інших випадках ніж. – *І.Н.*) батько клав перед кіньми і переводив їх через нього від різноманітних зурочень і ворогів (с. Сновидовичі, Рокитнівський р-н) [10, арк. 4]. Часом, виїжджаючи, стріляли з рушниці (Залав'я, Рокитнівський р-н) [10, арк. 39]. У деяких піснях, що виконувались у цій частині обряду, звучить перелік чинів, що були у складі весільного поїзду молодого:

Ой до дівки, хлопцю, до дівки.
Чи маєш усі добірки,
Чи маєш дружка – проводира,
Чи маєш свата – скакуна (веселого. – *І.Н.*),
Чи маєш свашку – гуляшку,
Чи маєш музики голоснії,
Ой, чі твої буяронькі добірнії.
(с. Берег, Дубенський р-н).

Дорогою до молодої молодого з весільними зупиняли, вимагали могорич. Такий викуп інколи називали *молодецчиною* (с. Єльно, Рокитнівський р-н) [10, арк. 65]. Остання така зупинка відбувалась перед двором молодої. Тут рід нареченого лякали різними предметами, зокрема палицями з прив'язаними хустками, ступою на тину. Намагалися відігнати прийшлих, розбивши перед ними горщик із попелом (с. Верховське) [4, арк. 74]. Часом очікування перед двором молодої було досить тривалим і, як самостійна обрядова складова, мало спеціальну назву – *стояти на дуброві*:

Ой, чиї ж то гості на дуброві стояли,
На дуброві стоялі, дуброву ламал/і/.
Як війшла вібєгла молодая Олєчк/а/:
– Гості, мої гості, не робіте мнє злост/і/
Гості, мої гості, не робіте мнє злост/і/:
Дубровонькі да не рубайте,
Огню да не розкладайте –
Моя манюнка вдома – вечеронька готов/а/
(с. Кураш, Дубровицький р-н).

Потрапивши нарешті у двір, весільні віталися з батьками нареченої. Її мати у вивернутому кожусі частувала зятя медом або алкоголем (с. Біловіж, Рокитнівський р-н). По тому на порозі хати відбувався відомий у Центральному Поліссі свічковий обряд, який тут виконувався не самими свахами, а парами сваха/сват. На Рівненщині він відбувався з використанням короваю, що привозив із собою молодий – весільні мірялись хлібом від

молодої, що лежав на діжковому вічку і короваєм, піднімаючи їх догори, намагаючись з'ясувати, чий хліб вищий. Цей обряд поширений в області не повсюдно. Його умовною південною межею є лінія Рівне – Корець, а в західному напрямку він остаточно затухає в межиріччі Горині і Стиру.

Наступний етап викупу молодої в її оточення в області також мав певні локальні особливості. Останні насамперед виявлялись у пошуках молодої не лише в хаті, а й за її межами. При цьому ховали молоду у місці, де дружки готували її весільне деревце (Рокитнівський р-н), або там, куди вона ходила на *вечорки*. Шукали наречену чоловіки і парубки з оточення молодого, а її брат заводив сестру, накриту хусткою, у її хату і вів на посад. Така традиція існувала на Рівненщині поряд із широко відомими в Україні варіантами, коли молоду ховали від весільних просто в її хаті серед подруг (с. Кам'яне, Рокитнівський р-н) або садовили замість неї іншу перевдягнену стару жінку (с. Кураш, Дубровицький р-н) [10, арк. 80]. Зайшовши до хати, свати молодого мили руки і отримували рушники (чоловіки і жінки. – *І.Н.*) (с. Користь) [4, арк. 37].

Атрибутами цього посаду обов'язково був кожух, вивернутий догори хутром, а разом із ним, в окремих випадках, колосся і гроші: *"Кладу пучок житнього колосся, шоб нашим дітям мирно жилося"* (с. Бранів, Корецький р-н). Основним змістом посаду було об'єднання обох молодих у священному місці, де перебували душі роду. Щоб потрапити до молодої, молодий мав не лише заплатити за це з допомогою своїх друзів і родичів, а й виявити деякі особисті навички – перестрибнути до неї через стіл. Грошовий викуп послідовно вимагали дружки і брат. Дружки під час викупу стояли на лаві або затуляли собою наречену. Торгуючись, вони намагалися щось украсти у весільних молодого або взуття молодої. Найбільше грошей завжди отримувала старша дружка. Під кінець дівчатам давали могорич, який складався з алкоголю і спеціально спеченого для них пирога, і виганяли з хати. Натомість брат погрожував весільним молодого позбавити сестру коси, відрізавши її. Гроші йому кидались у склянку з горілкою, поки напій не починав виливатися. У поліській частині області на цьому участь дружок у весіллі була вичерпана. Такий варіант участі дівчат у весільному обряді є найкоротшим. В окремих випадках фіксується ще додаткове частування, яке старша дружка робила для дружків нареченого (с. Кураш, Дубровицький р-н) [10, арк. 110]. У південній частині Рівненщини дружки на весіллі в молодої лишалися аж до її виїзду до свекрухи: *"Не тиринди, не тиринди, друга терендa. Нам додому не пора, поки в хаті молода"* (с. Берег, Дубенський р-н).

У пісенних текстах посаду типовим є сюжет нареченої в саду або паралель дівчина/квітка:

Пошла Тетянка круг стола,
Скинула рутоньку з рукава.
Рута моя дробна, зельона,
З ким мнє тобє зобраті?
Заховалась Тетянка за сеньмі у землі,
Хто мене найде в сьом віноградє,
З тим сяду на посаді.

(с. Біловіж, Рокитнівський р-н) [10, арк. 21].

А в дівчина в матінки на одході,
Посадила повну рожу на городі.
Як ти будеш, моя мамо, рожу рвати,
То ти будеш мене, мамо, споминати.
Була в мене мила, любая дитина,
Вона тую повну рожу посадила.
Вона тую повну рожу посадила
Вона з неї та й віночок не зносила

(м. Корець).

Під час посаду для нареченої, що була сиротою, виконувались інші за сюжетами пісні:

Поклоніса Галєнько ті роднє
Нехай тобі благословлять, сіротінє.
Ой, кому ж ти, Галенько, кланяєш,
Чого свою матінку мінаєш?
Ой, я свою родіноньку обошла,
Ніде свою матьонку не нашла.
Ой, летіли янголи з водою,
Взалі мою матьонку з собою.
Ой, летіли янголи із неба,
Взяли мою матьонку, їм треба

(с. Бережки, Дубровицький р-н)

Сирітські *посадні* пісні були поширені і в південній частині області:

Ой, ходила дівчина по крутой гори,
Побачила селезня на тихой воді.
– Пливи, пливи селезню стиха по воді,
Прибудь, прибудь, мій батенько,

тепер ти мені.
– Як же мені, моя доню, прибути –
Навернули сиру землю на груди.
Навернули сиру землю – я не встану,
Створилися мої очі – я не гляну.
Створилися мої очі на всі ночі,
Господь тобі, моя доню, до помочі.
Ой, заросте бузиною могила моя,
Нехай тоб'ї допоможе родина твоя
(с. Черниця, Корецький р-н)

Наступний обряд завивання молодої, що відбувався у її хаті, семіотично пов'язаний з посадом і є його логічним продовженням. На це свого часу звернула увагу Валентина Борисенко, визначивши таку традицію, як поліську. Найдавніша форма завивання пов'язана з покутем. Пізнішим для Рівненщини є завивання на ослоні або стільці.

Перед тим, як завивати, намітку накладали на голову обом молодим, покриваючи їх і легенько стукаючи головами. На Рівненському Поліссі покривання голови молодої відбувалося у два етапи – у її в хаті накладали так зване *завивало*, а в його – головний убір молодиці одягала свекруха. У молодої обряд здійснювали найближчі одружені родички-*завивальниці* (*завивалки*, *напиналниці*) з обох родів. У деяких місцевостях північної частини їх було троє, оскільки кількісна непарність тут вважалась щасливою. Атрибути завивання – льон, чепець і намітка – завжди клалися на віко хлібної діжі.

Традиційний спосіб покривання завивалом відрізнявся від звичайного способу пов'язування молодиці наміткою. Розділивши волосся навпіл на потилиці, його накручували на пасмо льону, зверху одягали м'яку шапочку (*очіпок, каптур*) і покривали наміткою, яку пропускали навхрест через плечі, обводили кругом талії, виводячи кінці назад або вперед. Під час завивання в окремих селах волосся молодої присмалювати (сс. Залав'я, Обсіч, Рокитнівський р-н). Часом виносили сир, яким мазали молодій коси (с. Томашгород, Рокитнівський р-н) [10, арк. 53].

Маємо поодиноку інформацію про те, що в такому вигляді завита наречена повинна була відбути дефлорацію у коморі (с. Клесів, Сарненський р-н). Ці факти, а також твердження, що проміжне завивання наміткою поширювалося на чесну молоду, імовірно, пов'язані саме з уксорилокальною формою



Карпюк І.О., перев`язана наміткою – «подарком», с.Звіздівка Коостопільського р-ну. Фото І.Несен. 2002 р.

шлюбу, ночівлею на території молодої. Водночас *сповивання* нареченої в такий спосіб мало б символізувати її перехідний статус через тимчасову смерть, яка знаково репрезентувалась через загортання у шматок тканини.

Часом завивання не передбачало зняття *вельона* – на нього зверху, не зав'язуючи, клали намітку-*завивало*. Його подавали на рогачі-*вілках*. Тоді казали не *завивання*, а *перекривання*. Яскраво ця традиція простежується в Зарічненському і Володимирецькому районах: *"Перекривавали у її хаті за столом, на шию перекривало закрутювала її мати, а у жениха садєця усі за стил і бере хрещоний кия і знімає з дівки перекривало на кий і усе весілля обнимає* (обводить – *І.Н.*) *три рази і закидає на піч. А винка так знимають девки"* (с. Прикладники, Зарічненський р-н). Під час *перекривання* родичі молодої дарували на майбутнє господарство землю, худобу, птицю. У селах перехідної між Поліссям і Волинню смуги намітку накладали нареченій не на *ве-*



Обряд «пов`язування намітки», с.Люхча Сарненського р-ну. Фото І.Несен. 2000 р.



Обряд «пов`язування намітки», с.Люхча Сарненського р-ну. Фото І.Несен. 2000 р.

льон, а на плечі, перехрещували на грудях і зав'язували на талії (м. Корець).

У завершальній частині дійства, молодих зв'язували до купи. При цьому, якщо в молодої був передбачений розподіл короваю, молоді упродовж цього залишалися зв'язаними (с. Бережки, Дубровицький р-н). Часом перед розподілом короваю молодим загадували розламати хлібину, бажаючи знати, хто буде мати в родині вирішальне слово: *"Якщо наречена відламувала більший шматок, її буде верх, а як молодий – його"* (м. Корець). Коровай молодої ділили завжди в неділю. Починали розподіл із рідних батьків, інколи з баби-повитухи. Під час розподілу короваю зять нерідко разом з центральною шишкою, яку давали тещі, дарував їй чоботи [4, арк. 80], (с. Листвин, Дубенський р-н). У південній частині області дарування чобіт часом утворює окремий акт із відповідною назвою: *"Вже як коровай поділили, тоді робили "чоботи". У чоботи тещі клали цукерки. Якщо першим взує чобіт із цукерками, буде солодке життя, якщо з грішми – будуть молоді багаті"* (с. Корець). У північні частині Рівненського Полісся коровай молодої ділили після завивання, а у південній – після посаду в послідовності посад / коровай / завивання.

Нерідко на дно миски, куди весільним клали шматочки короваю, клали хусточку і сипали зерно. Після роздачі всього короваю молода ховала хусточку з зерном за пазуху і їхала до свекрухи. Зерно від *чесної* молодої вважалося місцевими селянами особливо цінним для початку сівби: *"Як дівка справна, то це зерно не можна висипати, а ним починали засів"* (с. В. Стидин, Костопільський р-н). Не менш важливим вважалось й інше зерно, яким обсипали в інші моменти весілля. Зокрема, весільні гості намагалися зловити падаючі зернини, вірячи, що їх кількість відповідає кількості майбутніх дітей (с. Серники, Зарічненський р-н).

Попри те, що молоді під час весілля короваю не їли, в дорогу їм у поліській частині області давали центральну шишку, свічки, з'єднані на порозі, часом курку (с. В. Стидин, Костопільський р-н). У середній і південній частинах Рівненщини з цією метою молоді брали до свекрухи спеціально спечений для них парний хліб – пару шишок, до яких долучали пару ложок і мисок (сс. Черниця, Головниця, Корецький р-н) або пару пиріжків, перев'язаних червоною стрічкою (с. Томашгород, Рокитнівський р-н). Таку парну шишку молода інколи віддавала старшій дружці: *"Як коровай у неї ділять, то вже дарує молода сестрі чі товаришкам своїм ту квітку з коровая. То послє гуляють з тоєю квіткою. Забірає її старша дружка"* (с. Листвин, Дубенський р-н). Центральну ж шишку з короваю тут отримували батьки молодої.

Після розподілу короваю молоді готувалися до виїзду в хату молодого. Стрічки, зняті з голови молодої, вішали біля образів (с. Буда, Рокитнівський р-н). До молодого наречену супроводжували *приданки* – жінки з рідні, а також її брат, серед яких хрещена була *приводчою*. Вивівши молодих у двір, виносили туди діжу для проведення відповідного обряду: *"На дворі на кожуху діжка, в діжці бохон, зверху накрита надіжниця. Дівка загля-*



Обряд «пов`язування намітки», с.Люхча Сарненського р-ну. Фото І.Несен. 2000 р.

дає, чи є в діжці бохон, накриває надіжницю і стає на діжу, три рази підскакує. Сідає на воза" (с. Сновидовичі, Рокитнівський р-н) [10, арк. 5]. Якщо наречена не йшла на діжу, весільні молодого везли до свекрухи у двір ступу, повідомляючи в такий спосіб, що вона *нечесна*.

У воротах садиби свекрів молодим запалювали вогонь, який вони переїжджали. У двір знову виносили хлібну діжу, на яку наречена мала стати прямо з воза і тричі підстрибнути: *"Віносят діжку с хлєбом, надєжніка на діжку. Як чесна дівка, то вже всі люди дівляца. А як нє, то на колєсо, а діжку мінає. Алє буває, шо нечесна, а лізе на діжку, а то грих. У той дєжці у моєї сосєдкі цілий год хліб не вдавався, не мона було спекти"* (с. Залав'є, Рокитнівський р-н). Тут найближчі родичі молодого, які на весіллі виконували функції *дяді* або *маршалка*, мали викупити скриню (бодню) молодої або, принаймні, постіль. Свекруха біля порогу тричі давала нареченим мед з ложки, а свекор, піднявши до гори руки з хлібиною, пропускав під ними до хати усіх весільних.

Нерідко на свекровому порозі проходили обрядові акти, за допомогою яких молода невістка намагалась легко увійти в нову родину: *"У свекрухи молода перша ставить ногу на поріг і дивиться навкруги. Це ознака розторопності. До хазяйських курей пускає свою. Як її курка переможе, матиме верх молода у хаті"* (с. Верховське) [4, арк. 78].

На території молодого відбувались обряди комори, зміни головного убору молодої, розподіл його короваю, очищення молодих після першої шлюбної ночі, спілкування молодої з родичами і її прилучення до нової родини. Обов'язковим актом була також демонстрація молодою або її супроводом привезеної з дому узорної тканини шляхом її розвішування і розкладання в хаті свекрухи як свідчення достатку і вміння. Тут ткані вироби кріпилися на кілках, вистелялися на жердці і столі. При цьому молода тричі обсипала житло зерном. Огляд подарунків молодої був дозволений для всіх бажаючих, включаючи і сторонніх осіб.

Обряд комори, що на теренах Рівненщини відбувався зазвичай у молодого, мав деяку варіативність за сценарієм проведення. В одних випадках *закосяне* стелили постіль у хатній коморі молодого, вели туди молодих, а самі сідали вечеряти. У деяких селах під подушку їм клали пару пиріжків (с. Висоцьк, Дубровицький р-н). По тому сваха-*закосянка* виносила і показувала гостям сорочку молодої (с. Сновидовичі, Рокитнівський р-н) [10, арк. 5]. Останню могли також вивісити на воротах (с. Залав'я, Рокитнівський р-н) [10, арк. 40].

В іншому, більш архаїчному, на наш погляд, варіанті обряд комори відбувався поза хатою – у клуні або на току: *"Дружко веде молодих на тік і лишає самих. Молода знімає з молодого чоботи і злегка б'є ними молодого"* (с. Верховське) [4, арк. 78]. Його ключовим моментом було збереження молодою цноти на момент шлюбу, оскільки це, за колишніми уявленнями, забезпечувало здоров'я, а отже, і плідність їй, всьому оточенню і господарству. Тема незайманості звучить у численних звичаях, атрибутах, діях і, нарешті, пісенних текстах:

Під піччю курка сокоче,
молода спати хоче.
Пойдіте її постеліте
та й спатоньки положіте.
Под головки – м'яти, а под ноги – жито,
Щоб не була молода бита

(с. Головин) [4, арк. 7].

Тому подружжя, у якому наречена до шлюбу зберегла цноту, водили на тік або в клуню, щоб її присутність забезпечила збільшення всього господарства, насамперед худоби і птиці.



Антон Пастушок зі своєю молодою,
с.Теклівка, Березнівський краєзнавчий музей 1917 р.

Про чесність молодої її батьків повідомляли *приданки*, що верталися від молодого. На грудях вони були переперезані навхрест намітками. У руках несли прив'язану до палиці червону хустку, горілку з медом, солодкі пиріжки. У гриви коням вплітали червоні стрічки. У хаті батьки молодої і весільні частувалися – пили принесену від молодого червону або медову горілку, червоний квас із пляшки, перев'язаної червоною стрічною. Усі разом родички молодої танцювали по лавах, тричі обходячи у такий спосіб навколо столу (с. Біловіж, Рокитнівський р-н) [10, арк. 27]. Під кінець мати нареченої *"на добре життя"* насипала у спорожнілу пляшку зерна (с. Томашгород, Рокитнівський р-н) [10, арк. 55].

Надзвичайно цікавою є традиція, яка вимагала від молодої на підтвердження своєї чесності виконання спеціальних текстів. При цьому вона часом клала на голову сорочку зі слідами дефлораційної крові:

Бєлая береза, бєлая.
Наша Наталка добрая.
Хоч вона по ночах ходила,
При собє правдоньку носила.
Просили хлопчакі – не дала,
Шовком ноги зв'язала,
Для свого Степанка держала

(с. Немовичі, Сарненський р-н) [3, с. 121].

Географія записаних матеріалів свідчить, що така традиція мала в минулому значне поширення: *"На другій день вже й там тую молоду водять да вона спєває каліну. Якшо вона не дівчина, то вже вона не спєває. Молода сама спєвала каліну. Помагають геті, шо понесуть сніданнє молодой, молодої рідня, хрещена"* (с. Висоцьк, Дубровицький р-н).

За окремими свідченнями, обрядове виконання молодою таких пісень зберігалося довше ніж сама дефлорація, як один із моментів здійснення народного обряду шлюбу: *"Це мій брат двоюрідний женився, то його мати заставила в комору йти. Там стелили кулі. А я йшла замуж, то мене свекруха ще посадила на мою скриню. Каже: "Як ти чесна, то співай на своїй скрині у хаті". А я кажу: "Я буду співати, бо я знаю, яка я". І заспівала:*

С калиночки дві квіточки.
Ой у полі овес расен,
А у нас рід весь красен.
А в нашому роду
Та й нема переводу.
Як мати, так і дочка,
Як з рожи квіточка

(с. Черниця, Корецький р-н)

Зважаючи на важливість у минулому змісту, яку мав у собі обряд комори, молода не виходила з приміщення, де він відбувався, доки залишалася незайманою. Якщо молодий не міг здійснити коїтус, вона вимагала маршалка (с. Залав'я, Рокитнівський р-н) [10, арк. 40].

У випадку *нечесності* молодої у весіллі з'являлися глина, змішана з водою, діжа для сала, сажа в горілці. Сажею також мастили ворота на садибі молодої. На зустріч *приданам* у молодого також перевертали різні предмети – ослони, вози, жлукта (с. Залав'я, Рокитнівський р-н) [10, арк. 40].

Остаточна зміна головного убору нареченої з дівочого на жіночий відбувалась після її дефлорації. Інколи цей обряд відбувався зразу після виведення молодих із комори: *"Дві*

приданки завивають молоду в кибалку. Молодий тричі одягає на неї каптур, зверху хустку. Частують молодих горілкою з медом. З комори молодих ведуть до хати" (с. Верховське) [4, арк. 79]. Часом намітку з нареченої знімали вже на ранок і при цьому закидали на піч (с. Смородськ, Дубровицький р-н). Поширеним на Поліссі знаком її дошлюбної незайманості була червона стрічка, яка зав'язувалася по хустці і мала бант.

Весілля в молодого на Рівненщині мало назву *перезва*. Натомість на Центральному Поліссі етап із такою назвою знаходиться у пошлюбному циклі весільної структури. *Перезва* в області передбачала обряди з водою, принесення снідання для молодої, обдаровування весільних молодого і розподіл його короваю.

Найчастіше зранку в понеділок відбувались обрядові дії з водою. Молодих будили і вмивали: *"Вранці встає молода, іде в хату, там кідають гроші – хто 20 грошей, хто повзлота у воду. Молода тою водою сама умиваєцця, а ті копєйкі забірає"* (с. Орвяниця, Дубровицький р-н). Подекуди цей обряд мав розвинуту структуру. Крім власне умивання молодих, він передбачав похід до криниці або річки, де вони мали набрати води і принести її до хати. Завдання ускладнювалося тим, що під час набирання, весільні чоловіки від молодого виливали набрану воду декілька разів. Сперечаючись з ними, молода вживала певних звичаєвих заходів: *"У Золотому (село) пеклі парні пірожкі – парочка, і вона її несла крадькома у фартушку чі в рукаві. І вже як дружки вілівають воду, то вона старає-ця вкінуть пірожка, тоді вони вже не чепають"* (с. Висоцьк, Дубровицький р-н). Інколи, молоді мали принести воду, тримаючи дужку відра самими мізинцями (с. М. Морочна, Прикладники, Зарічненський р-н). Таке носіння води супроводжувалося співами і танцями весільних.

Перше відро, принесене молодою, виливали у хлібну діжу, на комору або в хлів, *"шоб велися вівці"*. Молодий же, якщо вона *чесна*, кидав відро через хлів (с. Смородськ, Дубровицький р-н) [10, арк. 143]. Якщо ж молода була нечесною, принесену воду лили на двір або на неї. За окремими записами, після виливання води в діжку, молоді танцювали біля неї. При цьому нареченій знімали вінка, і свахи обливались водою. Діжа стояла на *крижовниці* (ослін з хрестовиною. – *І.Н.*), накритій кожухом. На нього садовили молоду, чесали її волосся (с. М. Морочна Зарічненський р-н).

За іншим сценарієм, молоді йшли по воду, коли родичі молодої або дівчата, її подруги, приходили сюди провідати і приносили снідання (с. Смородськ, Дубровицький р-н) [10, арк. 143]. В останньому випадку нерідко відбувалося взаємне обливання водою і молоді: *"І вже з молодого рідні хлопци і девчата одєваюца в таку одежу... да йдуть оливацца водою. До колодязя ідуть, набірають води, алє тоді було колодязєй мало у селі, то йдуть до річки. І там уже да здибають яку дівку, то в річку як брюхнуть да вітягають її потом. І несуть од річки воду да й обливаюца. Дівчата хлопцов оболлють, а хлопци ж більш дівок. Да ще добре, як чистою водою, а то ж наберуть з калюги. То вони в чістом і не йшлі обліваца. Тепер уже того не роблять, а хороше було, насмієшся там. Од річки несуть воду да до дому приносили, да бере молодий за ту дужку і шоб перекинув через хлів теє відро. Да у молодого потім передіваюця і вбірають ціганку да цігана, да ще там кого і йдуть по родню молодої до себе звать придани"* (с. Висоцьк, Дубровицький р-н) або саме *снідальниці* умивали молоду і вели її по воду (с. Кричильськ, Сарненський р-н).

Широко відоме в Україні носіння снідання молодій на Рівненщині було поширене (хоча і не суцільно, а локально. – *І.Н.*) як у північних, так і в південних районах. Пісні, що при цьому виконувались, ілюстрували найголовніші обрядові акти цього етапу:

Послала нас мати донечки одвідати,
Чі давали їй снідати.
Як учора пообідала,
То тепера не снідала.
З під нового да колодязя
тече вода погожая.
Там Гальочка воду брала,
Братіка віглядала.
Чі не їде мій братик,
Чі не везе мінє гостинчика
Білого, як сирчика.
Не рада тим гостинчиком,
Тіки рада своїм братіком

(с. Сварицевичі, Дубровицький р-н).

В окремих випадках саме *снідальниці* розвішували у свекрушиній хаті посагові тканини молодої. Молодій несли як правдиве (варе-

ники, налисники), так і жартівливе (сирі овочі, кістки і навіть сміття) частування. Останнє підсовували дружкам молодого, коли ті намагалися відібрати його для нареченої. Принесені ж у складі частування солодощі молода роздавала дітям. В окремих селах несли ще й спеціальний пиріг, крайчики від якого віддавали молодим, накриваючи їх при цьому наміткою (с. Орвяниця, Дубровицький р-н).

У деяких селах прихід *снідальниць* називався *будити молоду* (с. Бережки, Дубровицький р-н) або *зводини* (смт Млинів) [3, с. 37 – 38]. Адже з вечора ті, хто привозили її до свекрухи і стелили постіль у коморі, жартома клали туди різні предмети – поліна, шапки тощо, бажаючи, щоб молоді довго не спали. З цієї ж причини будити їх приходили рано. Адже першому з них вона давала подарунок, а іншим – стрічки: *"Так вона значила своїх людей"* (с. Бережки, Дубровицький р-н).

Виконавши свою місію, *снідальниці* разом із весільними молодого, а часом і ним самим, підскакуючи і пританцьовуючи йшли до молодої збирати її родичів на *перезву*. Якщо молода виявлялась *нечесною*, дружки молодого мастили обличчя сажею, переодягалися у різних персонажів – бабу, діда, несли дитя і колиску на плечах, бешкетуючи дорогою (с. Кураш, Орвяниця, Дубровицький р-н) [10, арк 110].

Традиція носіння снідання на Рівненщині співіснувала з іншою – коли зранку до молодого в хату приходили всі весільні гості нареченої, що і вважалося *перезвою*. У цьому випадку молодих водили селом, несучи за ними його коровай. Цей етап називали *на село*. При цьому тут також відбувалися обрядові дії з водою: *"Назавтра під час перезову молоду виводили в намітці на село і казали каліка. Тогда беруть короваї і ведуть молоду на село. Всі ходять кругом коровая, тоді танцюють, несуть короваї назад у хату, а молода іде по воду. Як у хаті з водою"*:

Що я тобі, свікорко, зробила
Об камінь відеречко побила.
Золотую дужечку зломила

(с. Сварицевичі, Дубровицький р-н).

Коли весільні молодої прибували до молодого в хату, вона зустрічала їх у вивернутому наверх хутром кожусі. Інколи її ховали в коморі і двічі виводили родичам чужих жінок. Молода виходила третьою і сідала зі своїми весільними за стіл. Цей етап *перезви* називали



Молоді Михайло та Катерина Віннічуки, м.Тучин Рівненського повіту, 1932 р.

тут *водити тура*: *"Як перезва, молода в шапці молодого частує гостей чаркою, вони щось дарують. Друга шапка у неї в руках. Дружба молодого перевдягається за так званого тура. Він на заслонці пічній ріже сало і ковбасу. Перевдягнута молодь іде на тік до батька молодої, бере віз або сані. Зімою накладуть гною і везуть у поле без коней. Ту повозку там аештовують, і молодий повинен її викупить"* (с. Користь, Корецький р-н) [4, арк. 37].

Після цього розпочиналося обдаровування роду молодого батьками молодої. Її мати давала подарунки кожному з його родичів, присутніх у хаті. Молода ж дарувала молодому намітку або сорочку. Після вечері ділили коровай молодого:

Не стій, коровай, в жіті,
Годє тобє служіті.
Служів у неділю,
Служів в понеділок,



Весільне фото.

А в вовторок – разов сорок,
Треба його розділіть
(с. Залав'я Рокитнівський р-н).

Ділив коровай сват (*дружок*, *маршалок*) молодого, за що йому за комір застромляли центральну *шишку*-гілку. Розподіл короваю на *перезві*, як і будь-який інший, відбувався в порядку від старшого (ближчого) родича до меншого. У середній смузі Рівненщини до короваю кожен із гостей отримував і пиріжок із медом. Гості, даруючи подарунки, вішали їх молодій на шию. У ході обдаровування кожен виголошений дар умовно *записували*, шкрябаючи рогачем або палицею-*кийом*, на який вішали подарунки, стелю або пічний комин. При цьому ще й імітували голоси домашніх тварин – мукали, бекали, вищали, як свині (с. Обсіч, Рокитнівський р-н) [10, арк. 89]. Найближчі родичі (хрещені) дарували не лише худобу і птицю, а й бджолині сім'ї разом із колодами-вуликами.

У минулому в ході перезви виконувались також варіанти обряду, ключовим персонажем якого був кінь. Історичні і семіотичні витоки цього дійства вже аналізувалися нами раніше у спеціальній статті [9]. Тепер розглянемо його особливості в межах території Рівненщини. Тут обряд із конем мав яскраво виражений ігровий характер. У ньому жива тварина була замінена опудалом, яке в хаті молодої запрошувало її родичів до молодого на гостину: *"У перезві чоловіки накідают простіною, а той, другий, садіца на верх да под'їжає до стола, да вже чудят такі, шо це кінь. Коню дають булку і все, шо лучче, шо пагане, не хоче куонь, одкідає. Чоловіки, шо за коня правлять, стоять головами назовні, а задами один до одного. Сяде один на версі да під'їжджає до стола, да "тпру", а той уже брикає. Це так заїжали до молодої на 2 день, так перезвян запрошували до молодого"* (с. Орвяниця Дубровицький р-н). Аналогічний звичай існував у Зарічненському районі: *"Куня такого робили з соломи, да в мешка напхають, і треба, шоб людина йоно на себе одягнула. У нас одна померла, то вона пуд того коня пудлазила. Настановляли, шоб той кінь їв то теє, то теє. Це єк перезов, на другі день"* (с. Старі Коні, Зарічненський р-н). Або: *"Грали конем у молодого, заводили в хату хлопци, годували, водою поїли, молодого шось заставляли. Коневі каплюші накладали. Посля на тому коні кругом хати їздили. Посля пришли і два мужчини накрились одіялом, стали конем і всі скакали на того коня і били хлопцов. Але конем треба в хату в'їхати. Як ми вже у свекрухи виспемся (приданки. – І.Н.), треба рушники вішать. Молода жде гостей і хату вбирає. Дає молодому сорочку вишиту, сама накладає сорочку вишиту, зав'їзуває фартуха, а баби в цей час беруть мущинські штани, напихають соломою колошви і з льону хвіст і гриву робили, і голову з подушки – виходив кінь, його накривають одіялом. В це опудало жінка залазила в середину. Про це казали, шо будем шити конє. І до того конє вони шось вельмі довго спєвали. Потім перепили трошки, і в'єжджєють баби на тому коні і давай гарцовати по хаті, грали, грали тим конем. А одна шепче: треба коню хвоста намочити, бо запалять мущини, бо вони вже пішли по запалка. Бо як пограють, треба того коня палить"* (с. М. Морочне, Зарічненський р-н). Лише зрідка фіксуємо обряд заїжджання маршалка справжнім конем до хати молодої, де коневі давали горілку зі словами: *"Яка добра горілка, така чесна дівка"* (с. В. Стидин, Костопільський р-н). При цьому гній коня віщував молодій добробут у майбутньому: *"Тут у хати вводять коня з лентамі у гриві. Дають овес на долівці і горілку. Дружко під музику їде верхи по хаті. Виводять коня з хати. Подарунок з шиї коня дружко забирає собі. А молода після коня прибірає хату. Чим більше винесе, тим багатша буде"* (с. Верховське) [4, арк. 82].

Загальна тривалість весілля у різних частинах Рівненщини не була однаковою. У північній частині обряд зазвичай тривав три дні – у неділю відбувалося весілля в молодої (у цей день вінчались або ні. – *І.Н.*), понеділок або вівторок – у молодого (*перезва*). Традиційність такої тривалості на Правобережному Поліссі підтверджується записами польських дослідників А. Брикчинського і Т. Стецького, зробленими у другій половині XIX ст. При цьому обряд розпочинався випіканням короваю і завершувався його розподілом.

У середній частині Рівненщини весілля тривало довше – у заможних до четверга або п'ятниці, у бідних – до вівторка. Закінчувалося воно обливанням водою усіх гостей і проводжанням їх до корчми (с. Головин) [4, арк. 8]. Якщо весільна композиція передбачала виготовлення короваю в неділю, а поїздку по молоду в понеділок, *перезва* у цьому випадку припадала на вівторок, подовжуючи тривалість обряду. Вище ми вже згадували, що таку особливість засвідчують матеріали, записані на теренах Південної Рівненщини в кінці XIX – на початку XX ст. Її збереженість підтверджують і наші польові записи з Дубенського району, зроблені у 2007 році.

В окремих районах весільне дійство подовжувалося за рахунок деяких локально поширених обрядів. Так, в окремих етнографічних текстах минулого ми стикаємося ще з одним цікавим і малодослідженим явищем рівненського весілля – колективним розподілом тварини як ритуальної страви пошлюбного циклу: *"У вовторок зять закликає до себе перезву на снідання. Тут ділять коровай молодого. Тут же дають дзіка (порося). Його ставлять на столі, убирають квітками і ніби убивають з рушниці. Перед матір'ю дружки ставлять закриту миску і відкривають покришку, звідти випурхує курка. Як молода буде чесна, всі радісно вигукують. Як нечесна, ту курку ловлять, вішають до стелі за ноги, шарпають, рвуть її і не щадять насмішками матері, яка плаче"* (с. Верховське) [4, арк. 82].

На теренах Корецького району нам вдалося зафіксувати весільних хліб, який являв собою субститут ритуальної тварини. Його випікали в обох молодих останнім серед іншого печива під час коровайного обряду, з останнього шматка коровайного тіста і називали *бичок* (с. Бранів, Корецький р-н), *бугай* (с. Устя, В. Клецька, Черниця, Корецький р-н), *бік* (с. Головниця, Корецький р-н). Фактично бугай являв собою чотирикутний видовжений або круглий калач зі статевими ознаками тварини у вигляді запеченої у тісті морквини і двох цибулин (с. Бранів, Корецький р-н) або, як і коровай, прикрашався квітками-*шишечками*.

Такого *бика* ділили в обох хатах під час *перезви*. Першим ділили калач у молодого, пояснюючи це тим, що молода прийшла до нього жити, а у вівторок – у неї в хаті (с. Устя, Корецький р-н). Неодружених сюди не пускали. При цьому в молодого обряд відбувався після розподілу короваю або паралельно з ним (м. Корець). Розподіл *бугая* передбачав розігрування цілого сюжету. Усі учасники дійства були рядженими і грали різні ролі різних істот насамперед циган, а також поліцейських. Ключовими персонажами були лікар і тварина: *"Там перевдягалися в лікаря і бичка. Одягають на бичка кожух вивернутий, уже лікар їде на бичку. А тут молода вже така бідна передіта, шо вже мамцю заберіть мене додому – свекруха не годує. За молоду вбіралі дядька з крівіми ногами, вельон з марлі. У молодого так само бичка ділять і гроші ложать, за бічка. Бичок це той, хто в кожусі і калач на ціле деко, різався кусочками, будто м'ясо. Рядженого бичка треба було по обряду зарізати і поділити між людьми. Лікар казав, шо треба перевірити його, чи він здоровий чи нездоровий. Лікар їхав передітий на бичку, за ним цигани. Всі казали, шо треба перевірити бічка, чи він здоровій. Лікар уже його вислуховує, а той дрігає ногою. В кінці його убівають і тоді вже ділять. Рядженому між ноги чіпляли цібулю (яйця. – І.Н.) і морквину (фалос. – І.Н.). Казали: "Диви, які у нього яйця великі, навєрно він хворий"* (с. Бранів, Корецький р-н). У фабулі цього обрядового сценарію також зустрічаємо момент заїжджання до весільної хати твариною: *"Брали корову чи коня, обвінут його якимись рядюгами, покривали да наверху вбереца в чучело таке да їде, в'їжали в хату. Єден сюда стає, єден до другого задом. Дохтор був і цигани з картами гадали. На бугая з кошами подертими ідуть, вбераюца, накладають курей туда, яєць. І в кінці ріжуть бугая – м'ясо і ще добавляють калачі, шо не хватає м'яса"* (с. В. Клецька, Корецький р-н). Розподіл калача називали *продажем бугая* (с. Устя, Корецький р-н). Обряд розподілу бугая в райо-



Весільне фото.

ні інколи був завершальним у всьому весіллі і міг відбуватися під час так званих *гостей*: *"Вєдуть цього бика делить. А ззаду вже я, накладаю расну сподницю да зав'язую хустку, да обв'яжуть мене вкруговую. Да вже я піду с палкою да й плачу, шо біка годувала, а так дарма взяли. Тут нечого не спєвали, але вєльмі причворали. Єї бика делили в єї, а його – у його. Їє родина до його – гості в його, а як у єї – то його до єї на гості йдуть. То на гостях біка делили. Калач був довгий і так само вбраний, геть як коровай, вкруговую тємі шишечками"* (сс. Головниця, Черниця, Корецький р-н).

У завершальній частині обряду, в наступні після здійснення шлюбу дні, молоду також привчали до різних видів роботи. Так, у середу її подекуди жартома вчили прясти, вона натомість кидала веретено під піч (с. Коростяшин). Її при цьому обливали [4, арк. 18]. У середу ж могли збиратись у молодого на вареники. Їх варили з пшоняною кашею, а для батьків – із житом, для молоді – з калиною, глиною, половою. Сюди також вносили снопи і молотили їх (с. Верховське) [4, арк. 82]. Окремий день часом присвячувався розподілу *бугая*, окремий – на кури. Тут, на відміну від шлюбного циклу, не існувало чітко регламентованих часових параметрів: *"Весілля гуляли тиждень. Починали в неділю. Після перезви бугай. Третього дня кури. Там уже требували то курку, ходили по всіх родичах, шо в весіллі були. Потім кури варили да вже гостювали знов. Посля курей ше гості – це молода вже йде до своїх батьків"* (с. Черниця, Корецький р-н), або: *"Колись весілля тривало неділю і понеділок, а далі казали борщі"* (с. Берег, Дубенський р-н).

Із наведених текстів випливає, що завершенням усього весільного циклу був етап під назвою *пироги, гості, борщ, шишка*. Цілком локальним на Рівненщині є також термін *попелище* [Ф. 10]. Етап із наведеними назвами відбувався в наступну після шлюбу неділю. Він також пов'язаний із подякою за дочку, питтям могоричу і реалізацією мотиву *замо-*

чування його учасників, оскільки тут батьків молодих клали в постіль, мочили в річці, тягали по снігу. Нерідко для проведення гостей весільні також крали курей: *"Через тиждень у нєдєлю троє людей ідуть до молодого і ведуть род молодого на гості до молодої. Сюди несуть желєзняка, сапку, граблі, курицю живу, іншу птицю. Ті з людей від батьків молодої самі ту птицю ловлять"* (с. Кричильськ, Сарненський р-н). У цей день подекуди розпивали весільну гілку-*шишку*, що її під час розподілу короваю давали молодим: *"Трійну шишку з короваєм молодой вирізали. В наступну неділю ту шишку несуть до її батьків і ділять там між гостями. Цей обід і звався шишка, на шишку"* (с. Мульчиці Володимирецький, Немовичі, Федорівка, Сарненський р-ни). На Поліссі, зокрема Рівненському, широко побутували уявлення, що її верхня квітка має особливі властивості. Завдяки їй дівчата швидше виходили заміж, а у молодого подружжя швидше з'являлась дитина: *"Шишку з трома рогалями дають молодим – їх двоє і щоб дитиночка була"* (с. Нобель, Зарічненський р-н) [6, с. 17–18]. Подекуди селяни вірили, що якщо весільну гілку (тут *велітка. – І.Н.*) забере хтось чужий, молоді можуть бути зурочені. Тому гілку не знищували, а зберігали на горищі або на покуті за образами (с. Бранів, Корецький р-н).

Для відвідин батьків молодої завжди випікались пироги. Їх носили різну кількість – два, три, п'ять, залежно від місцевої традиції[3]. Після гостини мати молодої давала на дорогу сватам до їх пирогів одного свого. Повернувшись до себе, свекри споживали їх з гостями. Якщо остання гостина називалась *борщ*, то для її проведення ця страва була ключовою (Дубенський р-н). Якщо одружувалась наймолодша в родині дитина, останній день весілля називався *одруженням батьків*. У цьому випадку батьків одягали у гротескні весільні убори – вінки з цибулі тощо.

Народна традиція Рівненщини також зберегла до наших днів пам'ять про православний обряд введення до церкви молодого подружжя після весілля практично так само, як це відбувалося з породілею через 6 тижнів після народження дитини. У цьому випадку молодих вводили в найближчу після весілля неділю: *"Після весілля у найближчу неділю молода колись завше йшла у вивод з молодим. Священик вводив їх, а тоді вона пішла до жінок, а он пошов до мущін"* (с. Головниця, Корецький р-н) або через чотири тижні (с. Тростянець, Дубенський р-н).

У цьому дослідженні ми знаходились виключно в межах структурного аналізу, який мав на меті з'ясування композиційних особливостей місцевого весілля, послідовності і змісту його етапних дійств і актів. Сьогодні ми можемо напевно сказати, що весільний обряд Рівненської області композиційно має два варіанти – північний (поліський) і південний (волинський). Північна композиція коротша за тривалістю і лаконічніша за кількістю обрядів. Південна має складнішу (дводенну) структуру виготовлення різних видів весільного хліба і більш розвинутий пошлюбний цикл. Районування по лінії північ / південь засвідчує також одне з найважливіших етапних дійств, присвячене зміні зачіски і головного убору нареченої. У північній частині намітка загалом функціонує як повноцінний головний убір, який різними способами накладається їй на голову, у південній частині спостерігається покривання нею лише плечей молодої.

Водночас обидва варіанти мали і спільні особливості, які побутували на теренах усієї області. Зокрема, ритуальна частина, відома під назвою *перезва,* функціонує у шлюбній частині як весілля в молодого, в той час як на сусідньому Житомирському Поліссі вона є пошлюбним циклом.

Більшість весільних атрибутів в обряді мають локальні варіанти обрядового функціонування і при цьому можуть мати спільну семантику. Так, хлібна діжа на Поліссі як аграрний символ водночас є об'єктом знакового свідчення незайманості молодих і уособленням родової території. Це засвідчують ритуали, пов'язані з виїздом у дорогу. У них діжа є тотемом, який оберігає і благословляє. У південній частині Рівненщини вона є місцем посаду молодої перед церковним шлюбом і в такий спосіб також втілює в собі символіку роду і родової території.

Коровайні обряди, присвячені виготовленню та розподілу головного весільного хліба, є важливою складовою здійснення народної форми шлюбу. При цьому розподіл короваю

[3] Зважаючи на стабільність кількісних показників для певних атрибутів у різних родинних циклах, найдавнішою, вочевидь, слід вважати 5 пирогів. Оскільки у минулому їх носили і бабі-повитусі за прийняту дитину. При цьому за живу носили 5, а за померлу після пологів – 3.

(або іншої ритуальної страви в молодої), що відбувався після посаду і завивання молодої, характерний для північної частини області вище умовної лінії Кричильськ (Сарненський р-н) – Березне (Р.) – Жовтневе (Ол.). Слід також відзначити особливу типологію місцевого короваю. При всій варіативності його форм і способів оздоблення на більшій частині області виготовлявся високий коровай, у якому об'єднались функції двох шлюбних атрибутів – хліба і деревця.

На теренах області деякі універсальні весільні сюжети мають локальні варіанти прочитання. Йдеться, зокрема, про звичай передшлюбного вимірювання одягу і тканин у молодого з метою підготовки посагу; ховання молодої від родичів нареченого за межами її хати, використання короваю у свічковому обряді перед порогом, *перекривання* молодої наміткою поверх весільного вінка, водіння її на село з метою введення у статус одруженої тощо.

Локально побутуючі персонажі (дядя, бобри, приводча).

У завершальній частині шлюбного циклу, яка проходить у молодого, реалізуються сюжети, зумовлені фактом здійснення шлюбу. Вони пов'язані з низкою тваринних персонажів – туром, бугаєм, конем. Ця частина позначена надзвичайними веселощами, що виходять за рамки буденної пристойності і несуть на собі забарвлення "антиповедінки", яка виявляється через *рядження* і гру, здійснювану засобами гротеску, алегорії, інверсії. Характер дій у цій частині трансформується з урочистого в ігровий.

З огляду на багатство традицій, які в минулому існували на Рівненщині в живому побутуванні, а сьогодні – лише в історичній пам'яті представників старшого покоління, ми не маємо сумніву, що нинішню ситуацію може змінити занурення молоді у світ народних обрядів, пісень. Тоді традиційна культура перестане бути цілковито відрізаною від сучасного життя, а останнє завдяки духовній сутності народного світогляду наповниться новим змістом. З погляду подальшої ретрансляції етнографічних досліджень в області, нагальною є й потреба наступних видань, присвячених різним традиційним явищам у межах окремих районів.

Джерела

1. Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні / В. К. Борисенко – К., 1988.
2. Борисенко В. К. Семейные обычаи и обряды / В. К. Борисенко // Общественный и семейный быт и духовная культура населения Полесья. – Минск, 1987. – С. 153–182.
3. Весільні обряди Рівненщини. Фольклорно-етнографічні записи 19 – поч. 20 ст. – Рівне, 2004.
4. Доманицький В. М. Етнографічні матеріали 1890 – 1896 рр. / В. М. Доманицький // Державний архів літератури та мистецтва. – Ф. І. – № 33496.
5. Доманицький В. М. Листи, земля, побут, народна медицина, соціально-юридичний побут селян, весілля і його обряди, обичаї при похороні / В. М. Доманицький // Державний архів літератури та мистецтва. – Ф. І. – № 33517.
6. Мелодії древнього Нобеля (Зарічненський р-н Рівненської обл.) / Записи, транскрипції і впорядкування Раїси Цапун. – Рівне, 2003.
7. Несен І. І. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина XIX – XX ст.). / І. І. Несен. – К., 2005.
8. Несен І.І. Весільне деревце в контексті ареальних трансформацій (за матеріалами Рівненської області) / І. І. Несен // Етнокультурна спадщина Полісся. – Вип. VII. /Редактор-упорядник В.Ковальчук/ – Рівне, 2006. – С. 4–15.
9. Несен І.І. Культурні символи давнини: кінь у весільному ритуалі (за матеріалами Центрального Полісся) / І. І. Несен // Соціум. – 2003. – № 3. – С. 263–268.
10. Рукописний фонд Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України. – Ф. 14 – 5. Од. Зб. 436.
11. Українське народознавство. – Львів, 2004.

Олена Боряк

Родильні та поховальні обряди

Народження жінкою дитини в біологічному сенсі є природним фізіологічним актом, з яким жінка за нормальних умов повинна самостійно справитися так само легко, як і з будь-якою іншою функцією організму, і для якого вона майже не потребує сторонньої допомоги. Водночас у людській культурі народження дітей можна віднести до одного з найскладніших процесів. Сама мотивація (соціальна, економічна, сексуальна, тощо) до появи дітей є елементом культури. Крім того, запліднення, вагітність і власне народження невід'ємно пов'язані з інститутами сім'ї та громадою.

Вагітність, а згодом пологи – це прояви здатності жіночого тіла тимчасово перебувати у стані виношування плода, а згодом – виконання функції його вивердження. Зміни в зовнішньому вигляді відбуваються не відразу, нові ознаки накопичуються поступово – від таких, що фіксуються на рівні інтуїції (зміна смаку, настрою вагітної жінки), до наочних змін у фізичних, зовнішніх характеристиках її тіла. Це – особливий стан жіночого тіла, а загалом – цілком передбачуваний і певною мірою планований процес. Найперше, чим відрізняється вагітна (в народі на неї казали: "беремена", "товста", "груба", "зайнята") від інших, що однозначно вказує на її особливий стан, – це зміна фігури, насамперед черева. Адже не випадково про вагітну казали: "зачерева тіла".

Для вагітної жінки існувала ціла низка різного роду заборон, від дотримання яких, вірили, великою мірою залежала доля дитини: не треба їсти по дорозі – дитина буде ненажерливою; не можна йти попід стовпом, дротами – пуповина буде закрученою; не переступати через вогонь, не дивитися на покійника, так само, не залишатися в хаті, як виносять домовину, "бо буде бліда дитина"; не їсти з ножа, не дивитися на негарне.

У селах, зокрема Володимирецького району*, нами зафіксовано існування досить стійкої традиції носіння вагітною фартушка. Серед мотивів побутування цього звичаю нам вдалося зафіксувати, зокрема й таке: "треба в спідниці закрити розрізку, щоб дитина не плакала…, як вродиться, в неї буде рот розкритий" (Зелене). Його спеціально шили з білої тонкої тканини. Він ставав неодмінним атрибутом жінки при виході з дому, насамперед, якщо вона йшла до церкви або на похорон. Його могли вбирати і під спідницю.

Століттями під час народження дитини біля породіллі опинялася досвідчена помічниця, добре відома в народі як баба-повитуха. На Рівненщині найпоширенішими назвами для неї були такі: "баба, що в'яже", "баба, що пупа в'язала", "баба пупорізна", "пупова баба", "баба-пупорізуха", "баба-пупиха", "пупна баба", "родова баба", "баба коло родов". Як видно із номенклатури найменувань повитухи, її основна функція при пологах полягала в перерізуванні пуповини. Серед інших вербальних формул, зафіксованих нами, особливий інтерес становлять ті, які окреслюють її особливе призначення як особи, дотичної до витоків життя: "баба, що дух давала", "баба, що на світ пустила", "бабка, що достала [дитя]" тощо. Зауважимо, що пологовий будинок на 40 ліжок у районному центрі, наприклад, у м. Сарни, було відкрито лише 1960 р. Він був чи не найбільшим в області. Відомо також, що 1971 р. у Рівненській області функціонувало 324 колгоспних пологових будинки (на більш ніж 1 тис. сіл). Частина з них проіснувала ще до початку 90-х років [9: 10] Як наслідок, по селах повитуха приймала пологи ще на початку 70-х років – їй просто не було альтернативи.

Узагальнення польових матеріалів, зібраних на Рівненщині, засвідчило, що тут локально фіксується наявність у родильній обрядовості двох "баб": "баба сама собою була,

* Тут і далі використано польові записи, а також фотоматеріали, зроблені авторкою на Рівненщині у складі експедиції Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф (далі – ДНЦЗКСТК) під керівництвом Р. А. Омеляшка (2006, 2008–2009 рр.). Усі вони зберігаються в архіві ДНЦЗКСТК.

що пупа в'язала" [див. також: 4, с. 118]. Тая вроділа, та й все, вже нічо, а тую позвали, що пупа різала" (Селець). Виокремлюються свідчення, згідно з якими в обов'язки повитухи (тут її так і називали: "*баба-повитуха*", "*та, котора коло родов була*", "*тая друга, яка бабіла*", "*баба, що понімала*", "*баба, яка знала щось*") входило з початком перейм бути коло породіллі й надавати їй необхідну допомогу. Але, коли з появою дитини та виходом плаценти її головні родопомічні функції вичерпувалися, пуповину новонародженому вона вже не перерізала – для цього призначалася інша "баба", для якої існувала спеціальна назва – "пупорізна баба". З початком перейм її відразу також кликали до хати породіллі, а в разі затримки її приходу (або стрімких пологів) могли й почекати – для того, щоби саме вона здійснила цей відповідальний акт – перерізала пуповину. Повитуха цього вже не робила, їй лише дякували за допомогу й відправляли додому, а ключовою постаттю всіх подальших дій за "сценарієм" родильної обрядовості ставала друга "баба". Її головною функцією було перерізування/зав'язування пуповини – про це беззаперечно свідчить увесь перелік її назв – "*баба-пупна*", *"баба-пупова",* "*пупорізна баба*", "*баба, що відрізала пупа*": "прийдеш, пупа зав'язала – і баба називається, то вже баба, баба пупна", "баба, що дітей пупила" (Сварицевичі); "другу бабу кличуть, щоб зав'язала пупа"; "вже брали якусь родичку, стару людину, вже вона пупорізна баба, вона відрізує, зав'язує" (Немовичі); "є та, що коло родов. А тая баба коло дітей, вона всім одрізувала. Вона понімала. А та рожаниця вродила, да вже всьо, вона вродила своє дитя, да вже пошли і йдуть позвати бабу, що пупа ріже" (Селець).

Як свідчить опитування, про "кандидатуру" пупорізниці дбали заздалегідь. Із пропозицією стати "бабою пупною" за вербальною формулою "ми хочемо тебе за бабу взять", "хочемо, щоб ви йшли до нас за бабу" (Великий Черемель), зверталися, зокрема, до рідної бабки породіллі/її чоловіка, рідної матері, свекрухи, найближчої родички або й сусідки. Цю додаткову, буквально, "бабу" фактично "назначали", "вибирали", "брали". Тому іншою її назвою була "баба названа". Але при тому дотримувалися головної умови – вона мала бути із "самих порядочних, доладніших", "понаравилась якась жінка, і беруть" (Крупове); казали – "баба сужоная, а куми любльониє" (Сварицевичі). Повсюдною вимогою до неї був її немолодий вік, підтвердження чому у великій кількості містяться в польових матеріалах: "назначали "старішу жонку" (Обсіч), "бабку стару" тощо.

Окремо зафіксована й так звана "стрічена баба"– за повідомленням, її зустріли батько і сестра породіллі, як жінка йшла по воду, – "то вже наша бабка" (Сварицевичі). Припускаємо, що в цьому випадку йшлося про передчасні пологи, коли батьки не встигли заздалегідь приготуватися до цієї події. Поширеною була традиція, коли один раз обрана баба ставала бабою і всім наступним у цій родині дітям (Сварицевичі). Тоді при чергових пологах кликали вже свою "назначену" бабу: "взяли на двоє" (Вежиця). Місце баби в ієрархії родинних зв'язків майже не відрізнялося від хрещених батьків дитини: "не поймеш, де кума, а де бабка" (Крупове). Слід думати, що ця традиція може бути "переживанням" давнього ставлення до акту перерізування пуповини як до сакрального дійства, що, відповідно, передбачало спеціальний ритуал його виконання. З іншого боку, поява пологових будинків лише сприяла її збереженню: "Тепер рожають в роддомі, але бабу все одно назначають. З роддома дітей привозять з мамою, і когось назначають... Приносять дитятко з роддома, візьмуть бабу" (Обсіч); "В нас тепер бабу знаєте як беруть – доктор зав'язує пупа, а у нас всьо равно беруть. Так якби по-колішньому, всьо равно беруть бабу" (Великі Озера).

Повитусі були добре відомі специфічні дії, які полегшували пологи, в яких тепер важко розрізнити раціональний або магічний зміст. Серед них повсюдно згадуваними є, зокрема, розплетення коси, водіння кругом стола і просто по хаті, "щоб болі брали", відкривання церковного вівтаря тощо. У складних випадках повитусі міг допомагати й чоловік – він брав породіллю ззаду під руки і з силою її трусив, "щоб скорєй рожала". Помічною була молитва, яку виголошувала "пупорізка". Вона просила в Бога "одчинити дванадцять царських врат і одкрити вхід, щоб дитятко–младенець вийшло на свєт" (Дроздинь).

Уявлялося, що, коли жінка народжує, біля неї – Господь Бог і Божа Мати. Якщо жінка гідна, то вони її порятують, якщо ні – то не зроблять цього. У духовному вірші мовилося:



Дороги Рівненщини.
Експедиція ДНЦЗКСТК під керівництвом Р. А. Омеляшка, липень 2009 р. Фото О. Боряк

Моя внученько, што ти думала-гадала,
Ой, як же ти на хиткую кладку ступала-ступала?
Ой, бабочко, моя голубочко, я думала, що втону,
що втону,
А ж визвался, а ж визвался Господь Бог, Господь Бог,
Через тую хиткую кладку перев'юл, перев'юл
(Озерськ) [6, с. 164].

Виголошення молитов безумовно сприяла підняттю духу породіллі. За допомогою таких доступних психотерапевтичних засобів, як формули-молитви і прості слова, які вимовляла повитуха, досягався головний ефект – завдяки почуттєвому впливу слова родопомічниця вдихала в породіллю спокій та впевненість, і вона розслаблялася.

Кульмінаційним моментом пологів був перший крик дитини й слідом за тим – перерізування пуповини. Відомо, що деінде повитуха приносила для її відтинання свого ножа (Велихів). Повсюдно згадуваним фактом було відмірювання певної відстані ("три пальці прикладали, як відрізували" – Зелене), відрізування пуповини дівчинці – "на гребйонці", хлопчику – на сокирі (Велихів, Кураш), зав'язування пуповини свяченим льоном. Саме так у перші ж хвилини життя закріплювалася стать дитини, яка маркувалася певним видом робіт: хлопчику одвіку майструвати, а дівчинці – прясти, ткати. Проте деінде зберігався давній спосіб перев'язування пупа повитухою зрізаним в породіллі пасмом волосся (Великі Озера). На Рівненщині був також добре відомий звичай зав'язувати на пуповині вузол. Після того її десь надійно ховали, а коли дитині виповнювалося 6–7 років, давали розв'язати, "щоб було щастя добре" (Полиці). Зустрілося свідчення, що після цього пуповину кидали в річку (Городець).

Із народженням дитини загальна напруга не спадала. Наступним відповідальним етапом був вихід слідом за дитиною плаценти ("постіль", "місце", "мєсце"), – щонайменші ускладнення в цьому фізіологічному акті загрожували здоров'ю породіллі. Справою повитухи було пропильнувати, а в разі необхідності – допомогти виверженню плаценти. Найпоширенішим способом полегшити стан жінки було напруження нею м'язів живота, для чого повитуха зазвичай просила породіллю дмухати в порожню пляшку.

Варто відзначити, що на Рівненщині й досі пам'ятають про особливе ставлення до "дитячого місця", буквально – "постілі", яка зберігала плід в утробі матері протягом довгих дев'яти місяців. Свідчення про поводження з плацентою, а також повір'я, пов'язані з нею, безумовно сягають архаїчного шару народних вірувань. Так, вірили, що існує певний зв'язок між плацентою та подальшою здатністю жінки народжувати дітей, а зволікання із закопуванням "місця" на кілька днів впливає на фертильність породіллі у майбутньому – вона не зможе завагітніти (Озерці); за кількістю вузлів на пуповині повитуха визначала кількість дітей, які ще мали народитися (Хиночі).

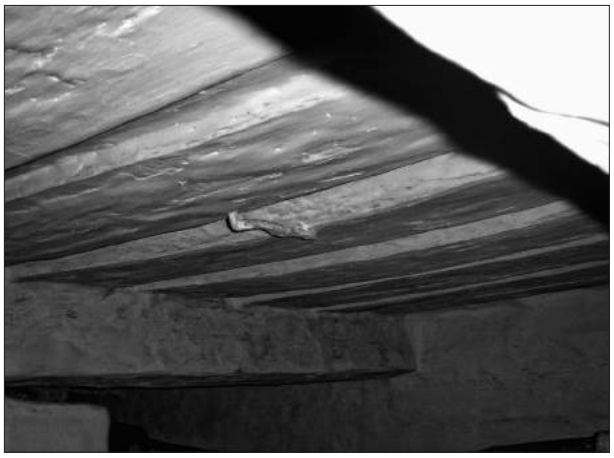
Єдиним способом "утилізації" плаценти було її закопування., яке входило виключно в обов'язки повитухи. Вагомість цієї дії стає зрозумілою, якщо зауважити, що плацента сприймалася не просто як "побічний" продукт пологів, а *наша плоть* (Дроздинь). Повитуха неодмінно обмивала "місце" чистою водою, загортала в полотнину. У багатьох селах і досі згадують, що інколи "бабка" сипала на нього зерна жита, "щоб дитина жила" (Мульчиці), сіль (Хиночі); залежно від статі дитини, встромляла у плаценту цвяшок або голку із червоною ниткою, загортала в хусточку або дитячу сорочечку (Малі Телковичі) тощо. Мотивування цієї дії майже однакові: "щоб він був хазяїн" (Березове), "щоб [хлопець] був майстром", "щоб [дівка] вишивала" (Вежиця). Увесь цей комплекс вірувань є підтвердженням думки яка вже висловлювалася дослідниками, що плацента сприймалась як двійник дитини [див., напр.:7, с. 552].

Про символічне значення плаценти, особливість акту її "нейтралізації" свідчить місце закопування із відповідними мотиваціями його вибору: біля порога (Більська Воля) / "біля дверей, де ходили, щоб діти росли" (Велихів), "під молоде дерево, яке росло, щоб і дитинка росла" (Вел. Цепцевичі), у степці / у кутку знадвору (Вежиця); "як хлопчик – під хлопчиське дерево, як дівчинка – під дівоцьке" (Луко); "під дубовим стовпом" (Степангород), під піччю (Городець, Мульчиці Озерці, Карпилівка). Проте є всі підстави твердити, що дане дійство мало міфологічні корені, адже плаценту закопували також: під *німу* стіну знадвору (с. Переходичі), у сінях перед порогом (с. Кам'яне), "де чистенько" (Дроздинь) тощо з поясненнями: "щоб нічого не достало" (с. Вежиця), "щоб не топтали" (Дроздинь), "де не ходять" (Березове), "щоб нічого не з'їло". Власне, все вказує на те, що закопування "місця" проходило за сценарієм поховальної обрядовості – плаценту, як "двійник" дитини, належало надійно відокремити від людського простору [1, с. 42].

Традиція передбачала обов'язкове купання дитини в перші ж хвилини її перебування на "цьому" світі. Основним виконавцем даної дії знову виступала повитуха, а згодом – і "названа" баба. Вона наливала в ночви теплої води із різними "правдивими" травами ("в чистій воді не купала") й неодмінно додавала трохи свяченої води, а також подекуди – воду з вареників ("щоб дитина правилась, як вареник" – Більська Воля), сипала зерна пшениці/жита, дубовий попіл, кришила окрайчик хліба (Зелене). Не викликає сумніву, що перша купіль була черговим кроком у статевій ідентифікації новонародженого, адже хлопчика купали в "тояну", а дівчинку – в "тої" (Озеро). Крім того, під час першого купання дитини повитуха виконувала низку специфічних дій – вона її "правила"/"міряла", витягуючи ручки і ніжки, носик, вуха, стискаючи голівку.

На те, що першій купелі надавалося магічне значення, вказує також усталений комплекс вірувань щодо локусу, куди зазвичай повитуха виливала з неї воду. Ним повсюдно називалося місце, "де люди/ноги не ходять" (Зелене), "де сонце не світить" (Більська Воля); серед інших місць зафіксовані ті, що мали високий семіотичний статус: на покуть (Степангород), під піч (Осова), під двері/на поріг (Кураш). Мотивація вибору такого місця стійко пов'язувалась із майбутньою долею дитини: "на крєпку грушу" (Луко), "під дерево – яблуню, вишню, щоб росла дитина" (Мульчиці).

Важливим актом було сповивання дитини. Надзвичайного значення тут надавалося власне пелюшкам, а їх краяли із старих сорочок, спідниці, фартухів, які часом повитуха брала з собою, поспішаючи до породіллі на поміч. Інколи вона навіть заздалегідь спеціально ткала з червоних вовняних ниток крайку і, коли йшла до породіллі, відрізала з неї сповивач (Вільне). Ці ткані атрибути виступали символічними "маркерами" родопомічниці: "…баба у теплій воді купає свого внука і у свої пельонки заматує" (Вежиця). Одночасно повитуха піклувалася про досконалу



Гак у стелі, за який чіпляли колиску.
Хата Кибіш Катерини Ювменівни, 1927 р. н. Хутір Зарічиця (с.Березина?) Володимирецького р-ну Рівненської обл. Експедиція ДНЦЗКСТК під керівництвом Р. А Омеляшка, липень 2009 р. Фото О. Боряк

фізичну форму дитини, продовжуючи справу її "доробляння", адже немовля сповивалося нею досить тісно, вона витягувала йому ручки, ніжки, притискувала вушка й закріпляла нову "форму" крайкою.

Як бачимо, поява в людському соціумі новонародженого, власне – досі нікому невідомої істоти, відкривала низку спеціальних дій, покликаних прилучити його до світу живих, закріпити його людський стан, зробити його прихід у цей світ невідворотним. Ця подія також відкривала шлях для цілої низки різного роду передбачень/віщувань, пов'язаних із майбутньою його долею ("яка буде жизнь" – Березове; "яка в нього дорога" – Озеро, Городець; "як на роду написано" – Кам'яне; "яка йому смерть" – Полиці, Воронки). Фольклорний сюжет про *долю* дитини, яку повитуха була здатна побачити безпосередньо перед пологами, виявився на Рівненщині добре відомим – його й досі пам'ятають і з задоволенням розповідають старожили. Наведемо один із найпоширеніших варіантів переказів, записаних нами в с. Переходичі від Грибіневич Надії Дем'янівни (1922 р. н.): "Таке говорили, що йшов один солдат, да зашов в село і просився на ноч. А там була баба саменька в хаті. Він просився на ноч, а вона каже: "Синочок, я не шкодую, ночуй, ночуй у мене, але не буде у тебе спокою. Я така баба, що мене зовуть до родов. Вона шептала до родів. "Нічого, каже, баба, я буду спать". Зостався ночувати, льог, заснув, ідуть по бабу – скорєй, бабо, скорєй, бо родиться важко. Вона заходить під окно да дивиться, слухає, як же ж вона там стогне. Як вона подивилася в вікно, баче, що вона стогне. Ще не породилося, а вже хлопчик вісить над столом. … Вона не казала, що бачила. Вона вже казала, як буде жиниться, що так їй показалося. От вона вже прийшла, лягла спати, заснула, аж знов ідуть люди до неї. Каже: "Синочок, я ж казала, що тобі спокою не буде". Знов прийшли. Вона пошла да знов під окно. Аж там вона бачить хлопчик вже великий, що він жених, цвєточок тута. А стоїть криниця, а та криниця закрита, а пошов дощ, да стоїть калюжка, а їй показалось, що як буде жениться, то він втопиться. Як він виріс, а та баба, як він виріс, тим людям сказала, що як буде жениться, то повіситься, а другим сказала, що як буде жениться, то утопиться. Вони вже за ним слєділи, слєділи. Ніде і води йому не показували, щоб він не втопився. Він вже на посаді сидів, він вийшов на двор. Вони думали, мо, про себе вийшов жених. А він вийшов до криниці, водички схотів, да пив водичку і захлєбнувся. То таке було, є такі баби, що у них є таке понятіє…". Посередником в отриманні повитухою інформації про подальшу долю дитини у записаних нами переказах виступає також *дід* (Ромейки, Березове), *старець* (Вел. Цепцевичі), *дідок* (Кам'яне), *бабушка* (Полиці), *солдат* (Березове), *Ісус Христос (*Дроздинь), *Господь Бог* (Мульчиці), *св. Петро*. За іншим варіантом, повитуха бачила долю дитини, зазираючи у вікно з середини хати: "зав'язала пупа і скоріше дивиться у вікно" (Степангород).

Як бачимо, повитуха долі дитині не вибирала, вона її лише бачила у вікно й за певними ознаками відчитувала й "дешифровувала". Перевірити або істинність, або неправдивість її видінь можна було лише з часом, а саме, коли наступав той самий життєвий момент з усім набором знаків, побачених повитухою ще до народження дитини. Спроби уникнути долі були зазвичай марними. Отже, "баба пупова" в народному уявленні володіла не тільки певними "повивальними", але й специфічними "таємними" знаннями, властивими "віщим жонам". Відомості про здатність повитухи "прориватись" у недосяжну, таємну для пересічної людини сферу передбачень/віщувань є вагомою підвалиною для осмислення її образу як міфологічної істоти.



Клуня, обведена і мальована хрестами на Іордань,
с. Малі Телковичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. Експедиція ДНЦЗКСТК під керівництвом Р. А. Омеляшка, липень 2009 р. Фото О. Боряк

Важливою складовою родильної обрядовості було очищення від "бруду" як повитухи, так і породіллі [див. також: 2, с. 97; 3, с. 27]. На Рівненщині ця дія не відзначалася широким побутуванням, проте там, де виконувалася, мала яскраво виражений магічний характер. Практичне значення цієї обрядодії мотивувалося тим, що "вона [тут: повитуха. – *О. Б.*] бралася за чадо". Між тим, символіка очищення рук повитухи проявилася у звичаї зливати їй на руки воду над тим самим місцем, де вона щойно закопала плаценту ("мила руки в тіню, як закопала місце, над тим місцем, де закопала, щоб дитина годувалася, щоб чисті руки були" – Степангород). В інших випадках обрядове миття рук здійснювалося навіть тричі: після першого купання одразу після народження дитини, ще двічі – на кожному наступному зібранні/гостюванні з приводу народження дитини – на родинах і хрестинах. Так, у с. Вежиця "гріють бабі воду, баба миє руки з етого боку вперед, а потім з етого боку. Дубовим листям миє руки і л'є за пазуху той жінці, що породила, просить Бога, щоб було багато молока в неї. Ту воду зливає на сорочку своєй небозі. Зверху миє руки, потім переворочає, а потім та, що родила миє руки бабі зверху, а потом баба миє той руки. А потім воду зливає і жонка собі рубашку на грудях моче – дай, Боже, щоб була молочна, щоб годувала дитину, щоб було багато молока". Процедура миття рук поступово замінялася обдаровуванням повитухи полотном із збереженням формули: "покрити бабі руки", "треба руки накрить" (Березове) із уже вторинним тлумаченням: "щоб не боліли" (Переходичі). Дотичним є зафіксований у кількох селах звичай класти у бабі-повитусі, як помирала, у труну хустки (із майже втраченим мотивуванням: "…їй не буде чим рук витирать на том свєтє" – Березове).

Траплялися випадки, коли під час пологів дитя народжувалося слабким, а тому існувала загроза його передчасної смерті. Таку дитину намагалися якнайшвидше похрестити, їй давали ім'я першолюдини – Адам або Єва, а також Іван або Марія. За надзвичайних обставинах повитуха могла покропити новонародженого свяченою водою, виголосити молитву, – це приймалося як попереднє хрещення й дозволяло поховати новонародженого в разі його смерті на кладовищі, поставити їй хрест. Якщо в сім'ї перед тим вже вмерла дитина, в куми просили перших, кого зустрічали на роздоріжжі або на дорозі ("стріче(о)ні", стрітні куми"), за іншим варіантом – рідних брата і сестру; "до хреста" дитину передавали через вікно.

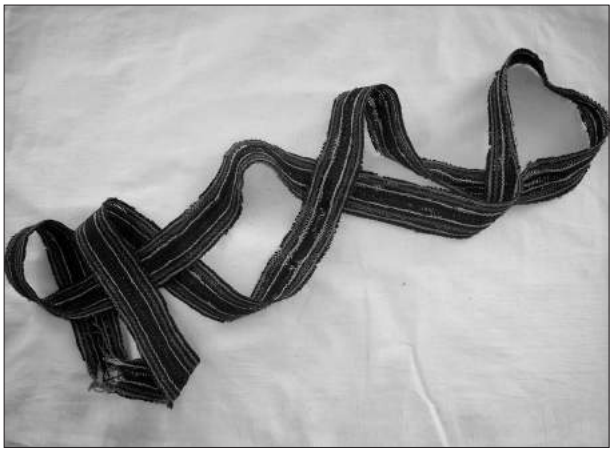
Повитуха піклувалася про те, щоб у породіллі в хаті протягом наступних після пологів кількох днів – до тижня – був певний набір готових до вживання страв. Так, згідно зі свідченнями респондентів, після пологів або наступного ранку повитуха приходила до породіллі з цілим кошиком страв (вони могли бути зав'язаними й у хустку) – як казали, несе "снідання для онуки" (Селець), "баба приходить, живота зводить" (Луко). Їй у тому навіть хтось допомагав, адже занести все це за один раз самій повитусі було не під силу: вона "несе в двох руках" (Крупове); "борщу [несе] 6–8 літрів горщик, і компоту, і пирогів коробку" (Селець).

Серед переліку їстивних приношень найчастіше згадуються борщ, каша, чорниці або узвар ("чай", "груші", "квас") з яблук, груш, а також пироги (хліб) (Дроздин, Вежиця, Крупове, Великі Озера, Шахи та ін.). На всьому Рівненському Поліссі для цих страв фіксуються назви "звар", "вар": "Чи вона [страва] там варона, чи вона печона, чи вона сира, але зветься *звар*. Вона [повитуха] понесла звар. Теперенько купляють сумки, а у нас звар. Треба звар [занести]" (Сварицевичі). Принесення з метою пригощення повитухою своїх страв у перші дні після пологів (а ми маємо свідчення, що подібних відвідин могло було декілька – Шахи) насамперед переслідувало мету підтримати породіллю, яка після пологів ще була слабкою. Між тим наїдки ставали у пригоді і її хатнім родичам, а також близьким, які у той же час могли прийти до породіллі на відвідини: "частували кашею і чужих: покуштуйте, що наша баба принесла" (Будимля).

Звичай провідування жінками породіллі здебільшого відомий під назвами "родини", а також "одвєдки", "отвєди", "отвєткі", "каша" тощо. Показово, що в деяких селах родини (як колективне відвідування породіллі відразу після пологів) колись називали "зливками", хоч власне звичаю обмивання/миття рук на них респонденти вже не пам'ятали: "Тепер родини, а колись злівки казали… Колись у нас казали, що бабі треба подарка дать хоч невеличкого, бо вона як умре, то їй не буде чим рук витирать на том свєтє" (Березове). Родини відзначали в межах від наступного після пологів недільного дня – протягом перших двох–шести тижнів. Зазвичай, на відміну від хрестин, це були виключно жіночі зібрання. Коли родини-"одвєдкі" влаштовувалися вже на другий день після пологів, у пригоді ставали страви, принесені повитухою для породіллі.

При відзначенні родин у віддаленіші строки, повитуха могла знову частувати гостей своїми стравами – це були усе ті ж: борщ, каша, узвар, пироги (хліб). Відомо, що на родини (так само, як і на хрестини), їх учасниці також не йшли без певного предмета частування, чи то у вигляді готової страви, чи то якогось продукту для її приготування. Це могли бути: мисочка борошна, яйця – як сирі, так і варені, готова варена-печена страва з яєць: "приносять яєшню, що зварить" (Березове), а також хліб, вареники, налисники, "потравка" (м'ясо) тощо. Маємо свідчення, що там, де на "одвєдки" повитуха разом із кашею несла зварений нею борщ – "да вже наварить борщу і каші, і несе" (Дроздинь, Старе Село, Переходичі), застілля починали з борщу. Першою страву куштувала породілля ("три рази зачерпувала"), а потім їли всі інші, хто був у домі (Старе Село). Так само першою вона могла куштувати й "бабину кашу", – "щоб молоко прибувало"(Бишляк).

Щодо хрестин, то вони відзначалися в різні терміни, часто це залежало від фізичного стану як дитини, так і породіллі, у радянські часи – від наявності в селі церкви, владних заборон внаслідок розгортання антирелігійної боротьби. Проте переважно називався термін після 40 днів з дня народження дитини. Обов'язком кумів було прийти до свого хрещеника з "плащиком" (крижмо), хрестиком та хлібом. Перше виряджання дитини "до хреста" було досить складним ритуалом. Пе-



Крайка, для сповивання новонародженого.
Музей училища смт Володимирець.
Експедиція ДНЦЗКСТК під керівництвом Р. А. Омеляшка, липень 2009 р. Фото О. Боряк

ред тим, як віддати її духовним батькам, повитуха знову купала і сповивала немовля. На поріг хати клали залізний предмет (ніж, сокиру), по дорозі до церкви під місток кидали кусень хліба. Так само, як куми повертались додому, вони переступали через викладені на порозі хати ручку, книгу, "щоб хрещеник швидше писав і читав" (Хиночі).

Чи не головною стравою, якою зазвичай повитуха частувала присутніх на обіді з нагоди родин/хрестин (або й двічі), була *каша*, яка подекуди так і називалася – "*бабина каша*" [див. також: 3, с. 28]. Отже, родопомічниця в себе вдома сама товкла просо в ступі ("натовче горшок здоровий") – готувала крупу для приготування своєї страви. Переважно вона варилася із пшона, рідше – гречки ("грецька каша"), з часом – рисова каша. Це була *варена* страва, з додаванням масла (сала), молока, яєць, меду (цукру). Каша була переважно скоромною (насамперед та, що готувалася на хрестини); на родини, в залежності від церковного календаря, вона готувалася пісною з додаванням маку, олії, грибів. ця страва мала бути круто звареною, міцною, "стояти", щоби, подібно до хліба, вона могла ділитися між присутніми. "Бабина каша" зазвичай виставлялася на стіл уже під кінець гостини, на що вказують повсюдно відомі примовки: "після каші нема паші", "каша – послєдня паша", "каша з хати виганяє" (Зелене).

Споживання каші на родинах переважно не відзначалося чимось особливим: "просто їли" (Вежиця), "поїдять, поїдять та й всьо" (Дроздинь). Хоча і тут зафіксовано, що залишки "бабиної" каші жінки брали додому й частували нею дітей ("лялька дала" – Озеро, "щоб діти їли, поправлялися" – Вежиця). Що ж до хрестин, то тут вона ставала чи не головним предметом частування. На стіл її виставляла сама повитуха, вона ж могла роздавати її присутнім. Власне, каша ставала своєрідним предметом не тільки пригощання, але й віддаровування, адже, як казали ,"за неї платити треба", "за гроші каша". Тому її "городили"



Спосіб сповивання дитини.
Музей училища смт Володимирець.
Експедиція ДНЦЗКСТК під керівництвом Р. А. Омеляшка, липень 2009 р. Фото О. Боряк

(Вел. Цепцевичі) – кидали гроші або прямо на вершечок, або на спеціально поставлену для цього тарілку, або прямо повитусі в фартух (Осова), а вже після цього кашею частувалися. За іншим варінтом горщик із "бабиною" стравою розбивав той, хто більше давав грошей, зазвичай це був кум. Доброю прикметою вважалося, щоби горщик розлетівся на дрібні черепки, а каша залишилася "стояти" [див. також: 2, с. 79].

Повсюдно простежується символічний зв'язок між швидким розподіленням каші – не тільки ложками, але й руками ("а ту кашу скорєй хапали, та собє, та собє – одколупували да єлі") – та подальшим "олюдненням" дитини ("…щоб скорєй на ножки йшла", "щоб скоро/до року говорила/ходила", "щоб виросла"); кашу також могли підкидати до стелі – вертикальний рух, вірили, сприятиме швидкому зростанню дитини ("дай Боже, щоб твоя дєвочка велика росла…"). "Бабина каша" (крута, солодка, гаряча, з вершечком), з'їдена дітьми на трапезі з нагоди родин/хрестин, очевидно, мала значну магічну силу, адже, за свідченнями респондентів, як "…збираються жонки на ту кашу да їдять бабину кашу, а ми, дєті, повно назбираємося. Нам столика отведуть, накидають каші. Де каша, туди дєті вже біжать" (Переходичі); "дєті бігуть да ще й ложку заткнуть – баба кашу понесла, баба кашу понесла, – тепер табуретка, а раньше колодка така велика, на ту колодку і вже дєтям каші поставлять, дєті їдять" (Старе Село).

Ясно простежується символічний зв'язок цієї страви також із аграрною магією, ідеєю плодючості та запліднення: "…скільки в горшку крупцов, то щоб стільки було діток" (Кам'яне); "щоб до року ще було дитя" (Тинне); кашу "бабам за пазуху кидають, щоб дєті рожали" (Обсіч). Зрештою, окреслюється ідея піклування не тільки про долю новонародженого, але й породіллі ("зверху ту кашу, що повитуха принесла, обдерли і дають матері, щоб багато молока давала дитяті, …а потім вже кашу дають всєм" (Вежиця); вершечок каші віддавали навпіл з'їсти породіллі та її чоловікові (Шахи). Магічні властивості каші поширювалася й на саму повитуху. Адже маємо свідчення того, що на повитуху кидали грудочки ("крихти") з каші – "щоб за бабу брали", "щоб багато було дітей у баби" (Кам'яне).

Обряд з кашею містив елементи жартів, розиграшу, коли гості "притворялися", "видумляли", "вичворяли". До них відносилися глузування над "бабою", що зварила "несмачної каші", спроба викрадення каші, пошук її "по сусідах" з метою отримання від повитухи викупу (могорича), приготування "фальшивої каші", коли підміняли горщик із кашею на старий, але так само прикрашений, куди насипали всіляке сміття (Переходичі).

Після хрестин залишки цієї обрядової страви гості також могли забирати з собою додому: "в хусточку візьме дитяті" (Немовичі); "де велика родина, і де які діти є – позбирають, понакидають у фартухи ту кашу" (Вежиця). Нами зафіксовано, що дорогою нею могли частувати й зустрічних: "…а дорогою дасть трошки бабиної каші, хто попросить" (Немовичі). Так каша з її колективним поїданням, перетворювалася на метафору життєвої сили.

Окрім каші, в якості ритуального символа-пригощення від повитухи на родинах та хрестинах побутували також *пироги*. Зауважимо, що під назвою "пироги" могли матися на увазі також *вареники*, *пиріжки з начинкою* й, нарешті, видовженої форми хліб. Принесення повитухою хлібних виробів може розглядатись і як акт повсякденної звичаєвості, адже загальновідомою була вербальна формула: "без хліба нікуди не ходити", "з пустими руками не можна". Проте уважний розгляд цієї обрядової реалії засвідчує її особливе місце в комплексі післяпологових відвідувань. Повитуха несла свої пироги, обмотані рушником (наміткою) до породіллі переважно тільки на хрестини (Мушні, Кам'яне, Старе Село, Будимля, Залужжя, Переходичі, Дроздинь та ін.), але також на родини (Сварицевичі, Березове, Переброди), подекуди – і на родини, і на хрестини (Вежиця, Крупове, Селець). Зайшовши до хати, де відбувалася гостина, вона відразу викладала свого пирога на стіл, і він залишався там до кінця обіду ("бабин пиріг лежить на столі" – Вежиця).

Щодо кількості пирогів, які повитуха несла на родини/хрестини, тут традиція виявляла деяку варіативність: один – два пироги – 5–7–9–12 або просто "до пари" пирогів ("щоб у парі була лялька" – Сварині) і, нарешті, ціла коробка пирогів/пиріжків. Пироги від повитухи були видовженої форми, їх випікали з житнього (гречаного) борошна, без начинки. Подібно до "бабиної каші", їх символіка була близькою до ідеї родючості/пло-



Ночви, в яких купали новонароджену дитину;
вони ж слугували для неї першим ліжком, поки не зроблять колиску.
с. Воронки Володимирецького р-ну Рівненської обл. Експедиція ДНЦЗКСТК під керівництвом Р. А. Омеляшка, липень 2009 р. Фото О. Боряк

дючісті, життєвої сили дитини. Так, свої пироги повитуха віддавала породіллі зі словами: "це хліб, щоб діти жили" (Смородськ). "щоб дитина баяла" (Сварицевичі). Відповідно, шматок "бабиного хліба" [назва наша. – *О. Б.*] присутні жінки намагалися "занести собі додому і скоро їсти, щоб дитинка говорила скоро" (Сварицевичі). Додамо, що в домі породіллі відбувався реальний обмін між жінкою, яка щойно народила, і повитухою, адже "баба витягає свого пирога, обмотаного рушником, а ми свій – бабі" (Вежиця), "баба несе роженици пироги, а послє рожениця несе одного круглого пирога" (Смородськ). Так само, як повитуха приносила "онуці"-породіллі пироги, замотані у шмат полотна, породілля повертала "бабці" свій хліб *неголим*: "пирог обматать, щоб не голий давать" (Мушні). Показово, що в одному із зафіксованих варіантів знову нагадала про себе мотивація очищення *рук повитухи* – замотування породіллею свого пирога, призначеного для повитухи, у рушник пояснювалося тим, що "не буде чим руки витирати [повитусі] на тому світі" (Березове); "подарок такий [рушник], що вона руки марала" (Дроздинь). Як бачимо, на етапах родильно-хрестинних зібрань різного роду страви-пригощення (каша, борщ, узвар, яєшня тощо), так само як і пироги, були суттєвим елементом приношень від родопомічниць до породіллі. Повитуха не тільки пригощалась, але й пригощала сама, надаючи для трапези свою частку [1, с. 50–51], розподіляючи її між присутніми, окремо піклуючися про дитину та породіллю.

Невід'ємним компонентом родин, але насамперед христин, було обдарування повитухи. Їй кидали "за кашу" гроші, зокрема "на повивач", "на мило"; її саму перев'язували "подарком" (довгою наміткою, платом), так само

як і хліб/пироги; давали гарне тонке полотно (“на рукави”) або тканину (на спідницю, сукню), дарували фартух, хустку.

Проте розподіл “бабиної каші” та обдарування повитухи не завжди означали закінчення відзначення хрестин. Йдеться про існування, зокрема й на Рівненщині, звичаю *похрестин* – зібрання гостей *на другий день* після хрестин (або, як варіант, – здійснення специфічних обрядових дій в один день із хрестинами). Він відомий також під назвами: “похмілє” (Велихів, Вел. Цепцевичі, Луко) або “везти бабу”, – в останньому випадку похрестини зводилися до проводів повитухи (Хиночі, Осова, Кураш, Степангород). За твердженням інформанта, “…якщо баба сама шкандибала додому, то це був позор. Чим більше бабу ведуть, тим більший бабі почот” (Крупове). Зауважімо, що ця хода, безумовно, могла мати урочистий характер. Упряж коней перевивали червоними стрічками, воза застеляли килимом (рядном), – “баба так шикарно сиділа…” (Городище). Закручена наміткою–подарунком, вона голосно співала, вигукувала побажання своїм онукам і онучкам, “щоби вік жили” (Степангород). Усе село виходило на вулицю подивитися, як “нашу бабу везуть” додому, її голосно вітали, махали руками. Там, де традиція передбачала роздавання “бабиної каші”, вона ще й по дорозі пригощала односельців.

І все ж провідною рисою похрестин була атмосфера сміху, жартів – “що хотіли, те й робили” (Переброди). Відповідно, звичай описується з використанням майже в однотипної лексики: “вичворяли”, “видумляли”, “жартували”, “шутки шутілі”, “реготали”, “багато пили горілки та гуляли” тощо. Веселий настрій “бешкетників” проявлявся в різного роду діях. Так, маємо свідчення, що подароване повитусі могло бути тут же вкрадене: “…що дадуть бабі, те вкрадуть – такі шутки” (Смородськ). Складовою звичаю “похмілля” було спеціальне величання повитухи, яке відбувалось у формі піднімання (колихання, трусіння) повитухи – “гурання” або “піднімання баби на ура/гура” на ослоні з мотивуванням, “щоб так і внук виріс, як бабу підняли” (Осова, Кураш), але, головне – вимогою могорича (Велихів, Хиночі, Вел. Цепцевичі, Осова); вивезення на возику (взимку – на санях) або, частіше, – у ночвах або кориті (“… через все село в кориті довгому сунули по всьому асфальті, – зачепили верьовку, по два кілометри везли” – Городище) до шинка (а згодом – “бару”, “чайної”) чи місцевого ставка, кожної миті погрожуючи перекинути її у рів або калюжу. На елементи “бешкетувань” вказує також навмисне саджання повитухи на цеглу, яку перед “виїздом” спеціально кидали на дно візка. Нами зафіксовано навіть випадок, коли жінку тягнули селом на дерев’яному літаку, сконструйованому місцевим майстром – рідним дідом новонародженого (Кураш). Повитуха, яка могла й потерпати від такого роду поведінки, не тільки не сердилася на жартівників, а, навпаки, почувалась ображеною, якби цього дійства не відбулося.

У новітні часи, коли на зміну повитусі прийшла “названа” баба, її чоловік (на якого, відповідно, казали *дід*) був повною мірою залучений до виконання всього комплексу обрядодій – його так само “гурали” на ослоні разом із “бабою”, везли на візку додому. Так само гостина продовжувалась у “названої” баби після того, як веселим гуртом приводили/привозили її (їх) додому, а дід заздалегідь сам накривав стіл.

Протягом року після народження дитини на Рівненському Поліссі фіксується побутування кількох типів ритуального відвідування повитухи, кожне з яких відбувалось у неї вдома: спеціальне “несення бабі пирогів” у дати, які варіювалися в залежності від місцевої традиції; візит до повитухи на Пасху, відомий під назвою “нести волочильне”, а також специфічний, локально зафіксований звичай “нести бабі полоскозуб”. Зауважимо, що в тих селах Рівненщини, де традиція “назначати в бабу” зберігається, ці відвідини відбуваються й до сьогодні.

Унікальність звичаю “носити бабі пироги” полягала в тому, що породілля носила “бабі” пироги одноразово; ця дія повторювалася лише з появою кожної наступної дитини [див. також: 3, с. 28–30]. Найчастіше згадуваними термінами “несення пирогів” називалися дати: шість/сім тижнів після народження дитини (тобто фактично через сорок днів) або після хрестин у першу неділю (“як тиждень пройде”; варіант: два–три тижні); у найближче після хрестин велике свято – переважно згадуються Різдво та Пасха. Відповідно там, де йшлося про “носіння пирогів” повитусі після хрестин, такі відвідини мали виключно індивідуальний характер – молода

мати залишала малу дитину вдома і вирушала до повитухи. Якщо ж ішлося про відвідування родопомічниці на свято, воно могло перетворитися на колективне зібрання породіль, коли одночасно збиралися жінки, які народили протягом попередніх півроку (року). Тоді повитуха влаштовувала в себе гостину – "баба збирає празничок", "робить випивон" (Крупове).

Окремого розгляду потребує кількість пирогів, які породілля несла до повитухи (або до "баби, що пупа в'язала"). Польовий матеріал дає нам надзвичайну розмаїтість цифр – від 2 до 3–5–7–9–12, один або пара з яких поверталася повитухою назад ("ворочала – не можна все забирати" – Мульчиці). Однією з ознак, яка може допомогти диференціювати їх чисельність, – це ознака "до пари" чи "не до пари". Загальною тенденцією було передати родопомічниці пирогів "*не до пари*". Між тим, деінде кількість пирогів, які породілля несла повитусі, залежала від того, скільки пирогів занесла повитуха під час відзначення родин/хрестин. Так, зустрілася згадка про своєрідну "бухгалтерію" – пирогів, які поверталися повитусі, мало бути вдвічі більше, ніж отримала породілля на хрестини: якщо це було чотири пироги від "баби", породілля несла повитусі, відповідно, вісім пирогів, бо "то треба віддати" (Крупове). Їх обов'язково "укручували"/"умотували"/зав'язували в намітку (рушник, хустку, фартух, шмат тканини на фартух, спідницю). Мотивації "несення бабі пирогів" на сьогодні вже майже втрачені. Серед тих, які ще згадуються: "щоб дитина годувалася" (Степангород), "поки не дадуть [пирогів], наче прив'язана до дитяті" (Дроздинь).

Символіка дій з пирогами породіллі нагадує символіку дій із "бабиною" кашею. Інколи пироги клалися повитухою на *піч/припічок* (або уточнюється – "на край печі", "скраєчку"); повитуха намагалася відразу швидким рухом розв'язати хустку, в якій породілля принесла пироги, або розмотати укручене полотно, – щоб так же швидко у дитини "зубки росли" (Нова Рудня). Перш ніж прийняти пироги, повитуха могла їх тричі підняти над головою: "…догори поднімає отак три рази. Раз подніме – да нехай Бог годує, да й долю готує, і щоб я його на хресту, і щоб я його на вінок його постановила. Отаке – да й така примовка була" (Сварицевичі). Цей вертикальний рух догори, здійснюваний повитухою, був спрямований на забезпечення все тієї ж провідної ідеї, вже окресленої на попередніх етапах родильної обрядовості, – зростання, наділення новонародженого позитивними рисами.

Окрема традиція передбачала відвідання повитухи на Пасху, відоме під назвою "нести бабі волочильне" (волочильно, волочинне, волочилне, волочильник, волочовне), а також "носити волочильне яєчко" (Залужжя), "йти до баби в одвєдкі" (Будимля), "ралець" (Бишляк) або "ларець" (Малі Телковичі). Щодо двох останніх назв гостинців повитусі під назвою "ралець" (припускаємо, що термін "ларець" є похідним), вони є показовими. Адже до цього "ралець" (або "на ралець") як обрядова реалія згадувалася в контексті добровільних святкових підношень на користь священика, поміщика, магістерських чинів, цехмістера, старшини тощо. Як бачимо, несення повитусі "ральця" є свідченням того, що остання входила до числа найшанованіших в громаді осіб.

"Несення волочильника" означало занесення "бабі" гостинця її дітьми (або батьками) на 1-й або 2-й день Пасхи. Можливі були змішані варіанти – поки дитина підростала, до "онучка" з крашанкою йшла "баба", а далі вже з "волочильним" до неї йшли діти; до "баби" могли йти лише діти, але для того, щоби для себе отримати "волочебник" або гостинець. Про сталість цієї традиції свідчить вік дитини, до якого вона "носила бабі волочильне" – це залишалося їхнім щорічним обов'язком чи не до власного весілля (Немовичі). Поодинокою виявилася згадка про колективне відвідання повитухи кількома породіллями, часом разом із дітьми. Кожна приносила з собою великодні наїдки – хліб, м'ясо, паску, крашанки, а повитуха їх пригощала (Смородськ).

Серед страв-частувань, які приносили цими днями повитусі, найперше місце займали великодні крашанки, що відбилося, зокрема в локальній назві звичаю – "волочильне яєчко". Їхня кількість варіюється від одного–двох, трьох–п'яти до 15–20, "хоч коробку яєць [несеш]" (Великі Озера), немає чіткого припису – до пари чи не до пари. До їстивних дарів додавався "подарок" для повитухи: полотно або "крам" (рушник, хусточка, сукня, намітка тощо). Відповідно, поро-



Хата, в якій 1958 р. відкрили фельдшерско-акушерський пункт і "роділку",
с. Хиночі Володимирецького р-ну Рівненської обл. Експедиція ДНЦЗКСТК під керівництвом Р. А Омеляшка,
липень 2009 р. Фото О. Боряк

ділля також отримувала "подарок" – гостинець для дитини.

Щодо локальної традиції (за нашими даними – Дубровицькому та Сарненському, епізодично – Володимирецькому районах Рівненщини) [див. також: 5, с. 14] відвідання повитухи в перший день Великого посту з "полоскозубом", то, як твердили інформанти, цей звичай існував "з давніх давен, і моя прабаба носила полоскозуба, і моя баба носила полоскозуба, і ми вже носили, і до нас…" (Сварицевичі). Породілля могла ходити на "полоскозуба" до своєї повитухи аж допоки сама не ставала "бабою" (можливо, і названою) або до смерті повитухи. Більше того, на відміну від "несення бабі пирогів", у разі смерті дитини, у "полоскозубі" жінка продовжувала приймати участь.

З точки зору моральності, цей звичай виглядав дещо дивно, оскільки, за всіма церковними приписами, він ніяк не вкладався в норму поведінки, адже йшлося про щорічний колективний візит до своєї "баби" усіх породіль разом із чоловіками, який припадав на перший день Великого посту, коли церквою суворо заборонялися будь-які "возліяння". Між тим, серед страв-пригощань "полоскозуба" стійко називалася горілка, рідше – вино, а вже побіжно згадувалося про хліб, а також "подарок" для повитухи. У свою чергу, повитуха "робила вгощєніє" (Сварицевичі).

Показово, що по деяких селах цей звичай побутує й нині, лише зазнавши неминучих трансформацій, – тепер відвідують не повитуху, а "назначену" бабу-пупову, цю подію перенесено з початку посту на останні дні сиропустного тижня – суботу чи неділю, коли споживання горілки, а також скоромних страв церковою не заборонено; за іншим варіантом, збираються до рідної ("назначеної") баби у Міжнародний жіночий день 8 березня (Великі Озера).

Коли дитині виповнювався рік, батьки дитини разом із кумами збиралися "стригти" дитину. Зазвичай цю місію виконував хрещений батько, хоча деінде за справу знову бралася повитуха (Мульчиці). Способи поводження з волоссям, яке зістригали, відзначалися своєю варіативністю – його могли спалити в печі ("щоб птахи не забрали на кубло" – Велихів, Зелене); заткнути високо під дахом ("щоб дитина росла висока"– Більська Воля); заховати у кухрі ("щоб в голові не крутило" – Полиці).

* * *

Рівненське Полісся й до сьогодні зберігає архаїчний поховальний обрядовий комплекс у його відносній цілісності. Тут можна відшукати розгорнуті оповіді про народні уявлення про смерть, померлих, їх потойбічне існування, про душу/тіло, обрядові страви, профілактичні та очисні обрядові реалії, зафіксувати специфічну термінологію обрядових реалій [8, с. 29].

Серед прикмет, які віщували "на смерть", "що прийшла вже та мінута", назваються такі: ропуха скаче в хату; курка співає, пугач кричить, зозуля беззупинку кує, собака ямку копає, щось стукнуло в "угол" по заходу сонця, пташка в "окно" б'ється тощо (Більська Воля, Озерці, Полиці, Воронки та ін. села). В народі було відомо, що курці, яка "заспівала півнем", слід було відрубати голову, або – складніший варіант – міряти нею від стола до порога, і як голова опинялася на порозі, відрубати її. В обох випадках така дія мотивувалася тим, що "хай їй на голові буде те горе" (Озерці). Досить розвиненим був комплекс уявлень про сновидіння, які приймалися як знак того, що "смерть по душу іде". Він у цілому відзначався своєю усталеністю й мав паралелі на інших територіях (хата будується, зуб випав, коні пасуться, яма вирита тощо).

Так само поширеними були уявлення про те, що на "знахурів" та "волошебників", тобто людей, які "щось знають" і використовують свої магічні знання не на користь людям, очікує важка смерть. Для полегшення агонії їх клали на землю, у виключних випадках могли зірвати "столю" або прокрутити в ній дірку.

Перші обрядові дії, які здійснювалися слідом за настанням смерті, були направлені на переривання кордону між життям і смертю, відокремлення та надійне замкнення останньої. Відповідно, обмивати покійного ("мрець", покойнік", "мерляк", "мерець") просили "старіших" людей. Зазвичай чоловіки обмивали чоловіків, жінки – жінок. Деінде кликали стару жінку, яка постійно займалася такого роду справами: "були такі спеціальні баби, що обмивали і врядівали" (Бишляк). Для обмивання тіла покійного воду трохи підігрівали, використовували для цього й горілку.

Про намагання розмежувати сферу життя і смерті свідчить місце, куди виливали воду після обмивання небіжчика ("змертвльонна вода, "мертва вода", "вода з мерця/покойніка") [див. також: 3, с. 30–31]. Універсальним, повсюдно побутуючим стійким термінологічним виразом, яким його окреслювали, було місце, "де люди не ходять","де ніхто не ходить", "таке місце, щоб не ступали". Відповідно, окремо наголошувалася заборона виливати таку воду на дорогу. Серед інших варіантів, називалися специфічні локуси: "в тінь, на сонце не можна" або просто – "де сонце не світить" (Степангород), а також "піч, де колись кури були" (Луко), в "ямку в углу" (Сварині, Мульчиці), під дуб (Воронки), під хатою (Березове), під стовпчик (Дроздинь). Показовим видається мотивування такого вибору: "щоби ніхто чужий не вступав у неї" (Березове). Повсюдно знали, що "мертву воду" беруть "знахурі" на погане, або "пакость" (Мульчиці), а тому могли виливати її потайки.

Ставлення до води з мертвого як до безастережно приналежної до сфери "смерті" було досить стійким. Звідси звичай виливати воду знадвору також, як казали, під "німу стіну" (Переходичі); так само всередині хати під "німу стіну", на "німу" лаву клали померлого (Вежиця). Подібні, визначені традицією місця, ставали "прихистком" інших речей, які торкалися мертвого тіла. Йдеться, зокрема, про рушник, яким обтирали померлого – його закопували у тому ж місці, куди виливали воду (Вежиця).

Відповідно, всього, що торкнулося мертвого тіла, а це були: мотузка/"гануч ка" (якою зв'язували ноги), хустинка (якою підв'язували щелепу), одяг (в якому людина помирала), лава (на якій лежало тіло), мірка (якою міряли тіло), свічка (яку запалювали в хаті), – намагалися надійно позбутися або, принаймні, нейтралізувати їх, як уявлялося, негативну силу. Переказували, що "такі жінки були", які крали на "знахурство", "на по-



Могила, накрита полотном, с. Воронки Володимирецького р-ну Рівненської обл. Експедиція ДНЦЗКСТК під керівництвом Р. А. Омеляшка, липень 2009 р. Фото О. Боряк

гане" "мертві" ганучку або воду. Закопана під порогом зав'язка (так само як і вилита вода) там, де люди ходять, означала для останніх "бєду" (Мульчиці).

Ціла низка пересторог була пов'язана із виготовленням "труни" ("гроб"; "домовина", "домовка", "домувка", "хата"). Для визначення її розмірів застосовували палку ("мі(и)рка", "тичка", "кий", "дровина"), нею ж міряли могилу на кладовищі. Спеціальне опитування виявило стійке правило не залишати її абиде, а кидати в поховальну яму ("гроб") чи класти поверх надгробку після погребіння тіла. Маємо також поодиноке свідчення, що "мірку" також палили (Зелене). Ця традиція побутує і нині.

Мотивація виникнення небезпечної ситуації внаслідок "дотику" до сфери смерті простежується при згадці про такий атрибут поховальної обрядовості, як *стружка* з домовини. Найпоширенішим способом її утилізації було притрушування частиною стружок дна домовини (в селах Хиночі, Кураш, Мульчиці, Степангород її повністю засипали в гроб), а другу частину зазвичай спалювали. Строки спалювання варіювалися: на другий день (після поховання), – відразу після жалобного обіду (Городець, Малі Телковичі); на ранок третього дня, наступного за похороном, – до виходу на кладовище (Ромейки, Більська Воля, Зелене) або відразу після повернення з нього (Сварині, Вел. Цепцевичі, Озерці, Полиці, Бишляк). На тому ж вогнищі могли спалювати одяг, у якому померла людина (Велихів, Зелене, Бишляк), а також сіно з машини, де стояла труна (Мульчиці). Вогонь зазвичай розкладали десь коло плоту, проте в багатьох випадках місце спеціально не визначалося. Додатковим обрядовим предметом цього дійства виступала вода – у невеликій посудині її ставили близько до вогню, так, щоби вона поволі нагрівалася. Як випливає із виявленних нами мотивацій виконання даної обрядової дії, це був черговий акт піклування про душу помер-



Фартух, нав'язаний на хрест на могилках
с. Кураш Володимирецького р-ну Рівненської обл. Експедиція ДНЦЗКСТК під керівництвом Р. А. Омеляшка, липень 2009 р. Фото О. Боряк

лого, адже призначення води так і пояснювали – "для душі", додаючи при цьому: "вода сама розільється, пташки вип'ють" (Сварині). Одночасно йшлося про продовження переведення померлого в "інший" світ і полегшення цього переходу. Для розпалення вогнища, спалення на ньому стружок (одягу, соломи), нагрівання поруч води формула мотивування виявилася спільною: "приходять мерці і коло того гріються" (Ромейки); "мрець буде гріти руки/ноги" (Більська Воля, Зелене); "щоб тепленька була вода умиться покойнику" (Городець). Між тим, учасники цього дійства (а це були переважно близькі родичі), подібно до померлих, так само "гріли руки" (Більська Воля, Полиці); "гріли ноги" (Зелене); ходили кругом вогню (Озерці); "ходили по попілу" (Вел. Цепцевичі). Лише епізодично зустрілося застереження по попелу не ходити (Озерці). Крім того, ця обрядодія була покликана забезпечити також спокій живих, – "щоб на душі не було важко" (Озерці). Два світи в певному аспекті своєї семантики виявляються близькими.

За розмірами домовину могли робити трохи більшою, ніж потрібно було за міркою. Одним із мотивувань було прагнення дотриматися традиції додатково вкладати туди одяг ("щоб в парі було" – Зелене; "про запас" – Сварині; "туди більше одежі влізло", "налажують, що страх"). Власне, це було продовженням тієї ж самої ідеї – піклування про тіло, його максимального забезпечення всім необхідним (як це розуміли живі), із врахуванням його можливих потреб і, навіть, забаганок. Мотивація такого впорядження домовини, яке передбачало дублювання комплекту одягу та додаткове вкладання його окремих елементів, позначене однотипністю: *на тому світі* перебиратися/перемінятися "/убиратися /змінитися". Серед інших варіантів – перевдягатися "на страшний суд", епізодично – "щоб м'ягко було лежать". Отже, у домовину вкладали повний набір запасного одягу,

у тому числі – білизну (і чоловікові, і жінці), фартух, нічну сорочку (жінці); свиту та капелюха або шапку (чоловікові) (Бишляк, Хиночі), постоли, а також хустки (зокрема, принесені іншими жінками, які йшли до покійної прощатися), а також "настолник" ("буде стола застілать"), рушники ("буде умиватися, то щоб було чим витиратися"), покривало, подушки (навіть дві) (Березове, Борове); останнім часом – гребінець, бритву, мило, пляшку "руської" [горілки], коньяк (Ромейки) – "по багатству". Окремо виділяється с. Вежиця, де в домовину, за свідченнями, крім хусток і рушників, жінці вклали кілька спідниць, добрий шмат тканини й "тюлю" ("мо, ти там будеш замуж іти"): "набила повну домовку, вона не носила тут, то, може, на тому світі носитиме". Нами зафіксовано навіть, як жінці, відомій на все село коровайниці, у домовину до боку поклали рушник, "щоб ходила на коровай і там" (Осова).

І до сьогодні додатковий одяг зазвичай простеляється на дно домовини, але так, щоби відтворити черговість його вдягання та розташування на тілі. Намітку, рушник, "настілник" можуть покласти під руки або ноги; тільки під руки або тільки під ноги/під крижі, а також до боку; хустку (жінці)/рушник (чоловікові) розтеляють по подушці. Люди старшого віку заздалегідь готують собі одяг "на смерть", а отже, ця традиція досі жива. Її негативним наслідком головним чином є те, що цінні для етнологів зразки традиційного ткання та вишивки виявляються приреченими до, буквально, погребіння. Останнім часом на цей компонент поховальної обрядовості звертають увагу священики, закликаючи вірян утриматися від цієї традиції. Вочевидь, відголоском подібної проповіді є усвідомлення однією з респонденток заборони вкладати в домовину фартух, "бо як Спасителя розпинали, то баби каменя брали в фартухи і підпирали ними хреста. Як умру, то вже не запнуть мені фартуха" (Степангород).

У домовину вкладали також свячене зілля – безсмертник, мелісу (або робили з них подушку, "щоб не тривожило нічого"), деінде – гроші, "щоб на тому світі одкупився" (Мульчиці). Подушку із пір'я, як і повсюдно в Україні, класти у труну заборонялося ("щоб не волочилося"– Сварині).

Зауважимо, що на Рівненському Поліссі звичай "передавати" померлому "на той світ" речі (ті, що забули покласти йому в труну або щоб замінити незручні/небажані для померлого), був повсюдно відомим. Річ, яку просив небіжчик (зазвичай у сновидіннях), а найчастіше згадуються: хустка, рушник, шапка, пояс, незручне взуття, а також речі власного вжитку, наприклад, бритва для гоління тощо, – можна було передати через "посередника", вклавши її у домовину наступному в селі мерцю, або піти на кладовище й закопати/покласти в/на могилу "в ногах", повісити на надгробний хрест і, нарешті, роздати людям.

Принагідно зауважимо, що обрядове використання тканини в поховальному обряді на Рівненщині відзначається особливою насиченістю. Сталою виявилася давня традиція оббивати домовину зсередини білими намітками. Перед тим, як вкласти у домовину свічку, її обмотували рушником (Обсіч); повсюдно зафіксовано звичай підкладати під плечі ("просто серця") шмат нового полотна, "бо Ісуса Христа полотном обмотували" (Мушлі). Воно могло бути як лляним (Мушні, Старе Село, Карпилівка), так і конопляним (Кам'яне), але обов'язково новим, деінде уточнюється – "сировим" (Карпилівка). На довгих намітках опускали домовину в яму, після чого прямо на кладовищі їх розривали і роздавали "похоронщикам", – "щоб руки утирали" (Вежиця). Рушничок підкладали під склянку з водою та хліб, які ставили коло покійного; рушник (хустку) в'язали на великий хрест; намітку (полотно) викладали на віко. Локально зафіксовано звичай класти полотно ("подарок") на кришку труни ("вєко", "віко", "вічко"), із подальшим його погребінням (Карпилівка, Дроздинь).

До обрядових реалій, які безумовно зберігають статус активної традиції, належить піклування про душу після її виходу із тіла. Універсальним було вірування, що протягом дев'яти днів душа перебуває у внутрішньому просторі хати, а до 40-а днів ходить по землі, "а тоді вже йде, куди її Господь пошле" (Мульчиці). Власне, її "гостювання" в домі ділилося ще на два окремих часових проміжки – до і після поховання тіла. У залежності від цього, традиція передбачала окремий перелік атрибутів (і дій) у перші три дні (до закінчення поховальної трапези/наступного дня після погребіння); протягом 9 (12) – до 40-ка днів.

Відповідно, *до моменту поховання тіла* спеціально для душі передбачалися насам-

перед такі предметні символи, як вода, хліб (коржі, печиво. коливо), свічка, деінде – рушник. Стосовно *води* можна знову говорити про її окреме призначення для тіла/душі [див. також: 3, с. 32–33]. Так, подекуди мало місце використання води, яку брали з собою на "могилки", щоби священик перед погребінням покропив домовину і тіло померлого. Застосування цієї води мало яскраво виражений профілактично-оберіговий характер, адже для цього бралася свячена вода, для кроплення вибиралися порожні колоски жита (Мульчиці, Озерці) непарної кількості – 5–7–9 (Озеро, Вел. Цепцевичі, Зелене); залишки води виливали в гробову яму, а колоски вкладали в труну, а саме – в ноги покійному (Сварині, Озеро, Вел. Цепцевичі, Озерці, Малі Телковичі, Полиці, Зелене).

Крім того, у перші дні про душу дбали, залишаючи для неї також і хліб (окраєць хліба). Так, поки тіло (і душа) небіжчика перебували в хаті, хлібина окремо викладалася на стіл (найпоширеніший варіант). Серед інших варіантів – відразу після того, як людина помирала, хатні пекли три маленьких житніх *галушки* – звідси була примовка: "На селі хтось вмер – будуть свіжі галушки" (Більська Воля, Озерці). Подальше обрядове використання цього хліба дещо варіювалося. Найархаїчнішим видається його "рух" від хати "мерця" разом із труною (тілом) до кладовища (зазвичай хліб клали на рушник на віко домовини), а після погребіння – зворотній рух до вихідної точки – хати небіжчика, де він кришився в коливо або ділився і викладався на стіл і відразу споживався на жалобному обіді (Більська Воля, Озерці, Малі Телковичі, Бишляк, Степангород). Наступним варіантом було віддавання його на "могилках" батюшці, який правив поховальну службу. Лише епізодично зафіксовано, що хлібина стояла в хаті протягом 40 днів, після чого її віддавали в церкву (Степангород) або курям.

Цей перелік поживних атрибутів (вода, коливо, хліб), які виставлялися "для душі" в перші три дні після настання смерті, можуть бути доповнені стравами з поховальної трапези, адже казали: "Як ми сиділи за столами, то й душа була з нами, а як стали вирушати, то й душа пішла з хати" (Озерці). За іншим варіантом, для неї на столі залишали "обідні" наїдки – "ситу", борщ, "чай" (узвар з груш або яблук) до ранку наступного після похорону дня (Вежиця). Надалі поминальні страви вже приготовлялися для померлих у спеціально призначені для цього дні (насамперед, на "дєди", а також проводи).

Додамо, що деінде в хаті могли почепити рушника із мотивацією: "душа ще в хаті, то ще буде умиватись да втиратись" (Вежиця); він міг залишатися в хаті (на дверях) і протягом 40-а днів (Малі Телковичі).

Серед інших атрибутів, пов'язаних із перебуванням тіла померлого в хаті, називається свічка, яку встромляли у хліб (або горнятко з зерном). Вона горіла цілу ніч (варіант – поки батюшка не прийде). Недогарок зазвичай вкладали в домовину ("туди, на той світ"), або запаленою несли на "могилки" – "освіщали дорогу", де кидали в труну. Її могли також спалити в печі (Мульчиці).

Нарешті, протягом перших кількох днів не лягали на ліжко, де померла людина – "бо приходить" (Більська Воля).

А вже надалі, до закінчення часу "ходіння душі" по землі, *душі* призначалася склянка води, яку могли виставляти на столі, на вікні (Малі Телковичі) або на покуті (Городець, Хиночі) відразу після того, як впоряджали покійника ("бо покойнік 40 днів являється до хати, то щоби їв і пив" – Полиці, Хиночі, Карпилівка). Щоправда, у низці обстежених населених пунктів інформанти твердили, що такої обрядової реалії в них не було (Озеро, Вел. Цепцевичі, Озерці, Осова, Кураш, Луко, Зелене, Бишляк). Однак там, де її зафіксовано, вона безумовно призначалася саме для *душі*: "душа приходе та п'є" (Мульчиці); "ходить по хаті та й п'є" (Малі Телковичі); "мається покойник" (Хиночі), – на відміну від води, якою обмивали тіло, а також кропили на могилках. Вона могла бути простою (Мушні) або солодкою (Дроздинь, Вежиця). Подальші дії з нею варіюються: вона стояла 9 (Степангород), 12 (Велихів, Ромейки, Обсіч, Дроздинь) або 40 днів (Полиці, Хиночі, Малі Телковичі, Мульчиці). За повідомленням з с. Степангород, таку воду відмірювали й наливали три або дев'ять ложек з метою через дев'ять днів переміряти її і дізнатися, чи на добро, чи на погане ведеться в хаті ("як одбуде [вода], то недобре"). Магічне значення цієї води не викликає сумніву: її не міняли, а чекали, поки вона сама на 40-й день випарується (Городець); її кожен день міняли, але виливали в те місце, куди перед тим лили "воду з мерця" (Вели-



Кий, яким вимірювали яму для поховання на «могилках»,
с. Луко Володимирецького р-ну Рівненської обл. Експедиція ДНЦЗКСТК під керівництвом Р. А. Омеляшка, липень 2009 р. Фото О. Боряк

хів, Ромейки, Мульчиці), тобто "глухе" місце (Переходичі), "де ніхто не ходить" (Мушні); несли на "могилки" (Малі Телковичі); виливали під ікони/на покутній "вугол" хати або під яблуню (Старе Село), курям (але не свиням – Полиці) тощо. Окремо зафіксовано, що в с. Карпилівка робили "ситу" (мед розводили водою), але ставили її на вікно лише на третій день, після жалобного обіду. Вона стояла там 12 днів, після чого її виливали знадвору у покутній "вугол" хати.

Повсюдно було відоме правило, що покійник має хоча б одну ніч "переночувати" в хаті. Вірили, що він усе чує, що діється в хаті, аж поки не прийде священик і не виголосить: "Вічная пам'ять" (Полиці). Ті, хто дізнавався про смерть, насамперед рідня, сусіди, вважали за необхідне відразу прийти до хати померлого, попрощатися з ним. Йшли "пєвчі" співати псалтир. Вирогідно, в давніші часи традиція приписувала не йти до "мерця" з порожніми руками, і досі зустрічаються згадки, що, коли йшли до померлого в хату, несли з собою хліб, яйця (Озерці). Так само маємо свідчення, що тих, хто залишався на ніч, годували вечерею, хоч і досить скромною – давали борщ, картоплю, кисіль, переважно без горілки. Проте нині з собою майже повсюдно нічого не беруть, так само, як хатні не годують "вечерею". Голосіння (хазяїну, матері, доньці, але не старій бабі) – "од душі, яка тобі приходить на ум жалоба, то таке і говориш" (Дроздинь) деінде ще зберігається.

Щодо акціонального плану поховального обряду, його складові добре ілюструють такі дії, як винос труни за межі хатнього простору, хода на кладовище ("могилки", "могліци"). Добре збереженими є дії, які носять характер очищення й оберегу (і, відповідно, захисту усього живого). Зазвичай, як свідчить опитування інформантів, при винесенні домовини на порозі хати зупинялися, а далі нама-



Хрест із зав'язаними на ньому хустками, на «могилках»
с. Луко Володимирецького р-ну Рівненської обл. Експедиція ДНЦЗКСТК під керівництвом Р. А. Омеляшка, липень 2009 р. Фото О. Боряк

галися якомога швидше зачинити двері (Озеро). На стіл, на лаву, де лежало тіло, "старша жінка" сипала зерна жита/пшениці, "щоб родив хліб" (Бишляк, Осова); на лаву швидко сідала рідня, "щоб не скучати", "не забувати" (Малі Телковичі), "не боятися" (Хиночі, Дроздинь, Старе Село); на неї клали сокиру (Кураш). Деінде хату відразу замітали (вимивали), але "навпроти" сонця (Старе Село). У с. Переходичі також сипали пшеницю, але протягом трьох днів, "поки ще дух ходить", тут не замітали, так само як не зачиняли хату, не гасили свічку/не вимикали світло. Проте уявлення, що не слід замітати в хаті протягом тижня, було досить поширене ("це його душу замітаєш" – Велихів).

Щодо поховальної процесії, то вона рухалася із зупинками: біля церкви; "де хрести стоять" – на "розходниках", "бо він ішов і такою дорогою, і такою"; біля хати родича чи знайомого, " бо він туди заходив"; на воротах при вході на "могилки", "бо на воротах небіжчика зустрічають покойники". Уявлення про те, що "мерці виходять стрічать" (Кураш, Мульчиці), було досить поширеним. Тому переказували, "не можна [на кладовищі] по вмерлих ходити, вони вже виходять всі встрєчать покойніка, їх нема вже, бо вони зустрічають того, хто помер" (Осова). Так само пам'ятають, що на воротах кладовища "сторожує"/"вартує" той, хто помер незадовго до нового похорону, він же відкриває ворота на "могилки" (Зелене) і передає свій "пост" наступному "мерцю" (Озерці, Хиночі).

Миття рук у дворі небіжчика після повернення з "могилок" зафіксовано всюди, проте у с. Переходичі до цієї обрядодії додався обхід навколо вогнища, у якому спалювали одяг померлого, а також стружки, які залишалися після виготовлення домовини.

Поминальна трапеза (обід, жалобний обід, поминки, "причинна") представлена обов'язковою поминальною стравою, яка виявила свою консервативність. Йдеться про порівняно численні згадки про коржі, які випікалися з прісного тіста – їх просто ламали і з'їдали по одному шматочку перед початком поминального обіду (Мушні, Карпилівка). У с. Березове випікали три коржі – один з них брали на "могилки", де роздавали присутнім, другий лежав на столі біля покійного – після похорон у його також ламали на шматки і кидали в канун (з меду) – для поминання (страва ця залишалася в хаті ще 12 днів), третій віддавали батюшці. Три пісні коржики випікали в с. Борове – їх кришили в коливо і також залишали в хаті, тільки вже 40 днів. Повсюдно на Рівненщині як назва головної поминальної страви фіксується також "коливо", в основі якого був мед (цукор або узвар). В солодку воду кришили хліб (проскуру). Аналогічну страву зафіксовано під назвами "канун" (Кам'яне), "сита" (Вежиця, Обсіч), "хана" (Дроздинь). Останнім часом коливо почали робити з рису.

Дещо відособленою виглядає традиція в с. Старе Село – респондент твердив, що основними стравами на поминальному "обіді" були борщ і пшоняна каша, а також "чай" (узвар з груш); з борщу розпочинали поминальну трапезу. Обов'язковим називають борщ перед початком "обіду" у селах Обсіч, Переходичі.

Серед особливостей поминального обіду варто назвати невідому з інших джерел обрядову реалію, зафіксовану в селах Сварині, Городище і Велихів та ідентифіковану нами під назвою "скидини". За свідченнями інформантів, на поминальному обіді хтось із присут-

ніх чоловіків, за уточненням – *дід старший* (Велихів) збирав у порожню миску потроху зі всіх страв, що були виставлені на столі, починаючи з колива, а далі – борщу, каші, хліба, кисілю тощо. За іншим варіантом, у таку миску з кожної страви скидали по черзі всі присутні (Городець, Сварині). "Скидини", безумовно, призначалися "мерцю", – в с. Городець інформант так і пояснив:" це "трапеза покойному,… що дати з хати до трапези, добре покойнику". Відповідно "скидини" треба було занести на могилки – або відразу після завершення жалобного обіду, тобто того ж самого дня, як відбувся похорон (Городець), або наступного ранку, коли, за місцевою традицією, померлому "несли снідання" – миска ставилася й залишалася на могилі. У с. Сварині "скидини" несли на кладовище також на 9-й та 40-й день.

Характерною рисою поминального обіду було обов'язкове приготування, крім колива, гарячого борщу, а також пшоняної або гречаної ("грецької") каші. Каша майже повсюдно, подібно до хрестинної гостини, виставлялася останньою із тією ж примовкою: "після каші нема паші", "каша – остання паша". Наприкінці обіду могли поставити також кисіль (Озерці).

Як уже зазначалося, існувала традиція після завершення "обіду" страви зі столу не прибирати, а залишати їх до наступного ранку із мотивацією: "прийдуть *свої* на обід, він [мрець] покличе їх" (Осова, Бишляк). Усе вказує на те, що поминальні страви належали одночасно двом світам, відповідно їх розподіляють між живими і мертвими.

Щодо обрядодій другого після похорон дня, то майже повсюдно йшли відвідати "могилки". Про широке побутування цього звичаю свідчать різноманітні його назви: "будити покійника" (Малі Телковичі, Воронки, Хиночі, Осова, Кураш, Зелене, Бишляк), "нести сніданнє" (Озерці, Полиця, Мульчиці, Степангород), "звати на снідання покойника" (Озеро), "клікать на сніданок" (В Цепцевичі), "нести обід". До "снідання" зазвичай входили страви, які залишалися після "обіду", насамперед – коливо, хліб, сало, пиріжки, горілка. На могилу ставили також чарочку з горілкою (останнім часом – із водою).

На останок варто згадати про ще один своєрідний звичай, зафіксований нами в низці сіл Володимирецького та Дубровицького районів (Більська Воля, Озерці, Полиці, Воронки, Хиночі, Осова, Мульчиці, Зелене, Бишляк, Степангород). Ідеться про таку обрядову реалію, як заборона певний час після смерті кого-небудь із хатніх мастити хату, трусити комин із стійкою вербальною формулою мотивації, "щоб не летіла глина в очі" (Мульчиці), " бо помазаєш очі покойніку" (Більська Воля), "щоб сажа не трусилась в очі" (Степангород). Відповідно, могила небіжчика перекривалася/застелялася полотном (зафіксовано формулу "закрити гроба" – Мульчиці). Не викликає сумніву, що ця дія мала обереговий характер і здійснювалася з метою перекрити кордони між життям/смертю, убезпечити "мерця" від наслідків шкідливої для померлого (його очей) дії – "накрий гроба, тоді можна білити", – пояснив нам інформант (Мульчиці). Водночас це була своєрідна пожертва живих на користь померлих.



Хрест із зав'язаними на ньому хустками, на могилках с. Луко Володимирецького р-ну Рівненської обл. Експедиція ДНЦЗКСТК під керівництвом Р. А. Омеляшка, липень 2009 р. Фото О. Боряк

Підсумовуючи зібраний на Рівненському Поліссі етнографічний матеріал, видаєть-

ся необхідним детальніше зупинитися на поховальній обрядовості, зафіксованій нами в с. Вежиця. На наш погляд, вона відзначається своєю архаїчністю. За свідченням респондента (Кузьмич Марія Лукашівна, 1928 р.н.), душа знаходиться в хаті протягом 12 днів, тому для неї спеціально запалювали свічку, виставляли солодку воду та солодкоий пиріг (хліб). Ставлення до води "для покійного" було особливим – вважалося, що через 12 днів вона ставала "святою", а отже, її не можна було нікуди виливати. Вона мусили "йти до Бога" – для цього на дворі розкладали вогонь, на який її і виливали. Дуже обережно ставилися до одягу з померлого – вірили, що протягом трьох днів небіжчик "стереже його на дворі", тому на третій день одяг або прали, щоби потім роздати людям (така ж інформація зафіксована у с. Старе Село), або палили у дворі. Останнім часом, за свідченням респондента, такий одяг переважно палять (бо "тепер вже одежі хватає"). Лаву, на якій лежало тіло, називали "німою лавою" – після того, як небіжчика виносили з хати, її обсипали маком, хмелем, житом, у хаті сипали зерна пшениці, проте "німою" лава залишалася й надалі (на неї, зокрема, не можна було садити молодих на весіллі). Вирізняється ще одна деталь – якщо для душі викладалися солодкі наїдки, то на поминальний обід готувалися несолодкі страви (відповідно, пісні, солоні), бо це "гіркий обід". Серед обов'язкових страв називали борщ і сироватку – остання являла собою кашу (переважно пшоняну), заправлену кислим молоком. Від такої ж каші, яку готували тут на хрестини, вона відрізнялась саме своєю "гіркотою" – до бабиної каші на хрестинах додавали масло, яйця, молоко, цукор або мед.

Як бачимо, родильна та поховальна обрядовість Рівненського Полісся відзначається надзвичайною архаїчністю. Вона значно збагачує наші уявлення про духовну культуру українців – зокрема і всього слов'янського світу – взагалі. Окремі її острівці ще можуть буди виявлені, описані й, відповідно, реконструйовані. Ця сфера традиційної культури демонструє свою живучість, здатність до трансформації, але при тому вона залишається незмінною в своїй духовності, насиченості обрядовими реаліями та специфічними обрядодіями, частина з яких навіть в умовах глибокої трансформації традиційного способу життя знаходять для себе безпечну нішу. Пам'ять про них, попри всі катаклізми останніх століть, ще жива.

Джерела

1. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / Байбурин А. К. – СПб.: Наука, 1993. – 238 с.
2. Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) / Гаврилюк Н. К. – Киев: Наук. думка, 1981. – 279 с.
3. Гаврилюк Н. К. Київськополіський варіант традиційної сімейної обрядовості на фоні суміжних територій / Н. К. Гаврилюк // Київське Полісся (етнолінгвістичне дослідження) : статті / [відп. ред. І. М. Железняк] / І. М. Железняк. – К.: Наук. думка, 1989. – С. 24-40.
4. Кабакова Г. И. Отец и повитуха в родильной обрядности Полесья // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / [сост. Е. А. Белоусова, отв. ред. С. Ю. Неклюдов]. – М.: Рос. гос. гуманитарный ун-т, 2001. – С. 107-129.
5. Ковальчук Н. А. Календарні звичаї та обряди Рівненського Полісся: локальна специфіка та трансформації (XX – початок XXI ст.): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.05 "Етнологія"/ Н. А. Ковальчук. – К., 2008. – 20 с.
6. Оболенская С. Н. Народное православие и язычество Полесья / С. Н. Оболенская, А. Л. Топорков // Язычество восточных славян. – Л.: Музей этнографии народов СССР, 1990. – С. 150-173.
7. Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии / Плотникова А. А. – М.: "Индрик", 2004. – 767 с.
8. Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян / Седакова О. А. – М.: "Индрик", 2004. – 319 с.
9. 60 років акушерсько-гінекологічній службі Рівненщини / Б. К. Квашенко, І. М. Возняк, Є. Б. Коник та інш.; під ред. Б. К. Квашенко. – Рівне, 2000. – 151 с.

Олексій Нагорнюк

Народна топографія

Народні знання про простір складалися протягом століть. Постійне перебування селянина серед дикої природи, використання її ресурсів призвели до поступового «обживання» невідомої, інколи небезпечної території, а з часом - до створення своїх власних просторових орієнтирів, які наділялися сакральним змістом і відігравали важливу роль у народній картині світу. До таких об'єктів відносилися сільські храми, каплиці, придорожні хрести, сільські кладовища, окремі поховання. Священними вважалися деякі джерела, річки, озера, ліси, окремі дерева, камені тощо. Наділення релігійним змістом названих природних і рукотворних об'єктів призвело до виникнення особливих правил поведінки та ритуальних дій, яких потрібно було дотримуватися, щоб забезпечити добрі стосунки з силами «іншого», «чужого» світу.

Спробуємо, використовуючи етнографічні свідчення з Рівненського Полісся, на початку окреслити особливості народного сприйняття церковної споруди, яка посідає домінантне місце в народній топографії. Сам процес побудови, виникнення церкви, відноситься міфологізованою свідомістю до далеких часів: «Я чув, шо за річкою знайшли якусь ікону, ше до нашої ери, тут, в Мульчицях, треба батюшки питати. Шо, мол, було племя якесь, потом поставили церкву... Найшли ікону, … построїли церкву…» [7]. Деякі тексти пов'язують назви церков, сільські храмові свята («престольний празник», «кармаш»), виникнення місцевого храму з мандрівками біблійних персонажів, наприклад, Ісуса Христа та його апостолів. За подібним переказом, у давнину Христос з апостолами мандрували біля сіл Старі Коні та Іванчиці Зарічненського р-ну, і дні, у які вони прибували до них, пізніше стали відзначатися місцевим населенням як «престольний празник», або «кармаш»: «Микола буде у нас кермаш, а в Перекаллі – Андрей» [8]. Наведемо фрагмент одного з переказів: «У Іванчичах на Покрову кармаш. Покрова – гето в Іванчичах кармаш. Ісус і Петро, й Павло йдуть в Іванчичи в церкву, на службу… І вот у нас річка, тра їм на той бік переїхати. А жінка пере белізну, платтє пере. І стоїть човен і весло, і вони просять: «Жіночко, перевези нас на той бік, нам тра до Іванчич». А вона каже: «Очепітеса, мені нема коли, ви бачите, шо я белізну перу. Вони єї три рази просили: «Жіночко, перевези нас! Бо нам же ж мусово до Іванчич до церкви …» [9].

Побудова церков, каплиць також інколи пов'язується в народній свідомості з об'явленнями Матері Божої, Ісуса Христа або просто «жінки з дитиною на руках», місцями загибелі мандрівних старців. Поява небесних сил могла відбуватися за незвичних обставин або під час сну. У с. Вежиця Рокитнівського р-ну існує священне місце, відоме як урочище Цар-дерево. Спочатку це місце вирізнялося своїм великим обрічним деревом, на яке вішали ритуальні тканини з метою зцілення, та священним джерелом. Пізніше у сновидінні один з мешканців села отримує від «жінки з дитиною», яка часто з'являлася біля Цар-дерева, наказ про побудову каплиці. Так біля священної сосни з'явилася зрубна каплиця, до якої селяни приходять під час найбільших церковних свят, приносячи оброки. Каплиці над чудотворними джерелами були в с. Золоте Дубровицького р-ну та Степані Сарненського р-ну. У с. Осницьк Рокитнівського р-ну така каплиця стоїть на джерелі, що розташоване на кладовищі, а в Сварицевичах дерев'яна каплиця на священному цілющому джерелі довгий час виконувала функцію сільського храму - там звершували обряди вінчання, хрестин.

На місцях побудови старих храмів часто зустрічаємо давні кладовища або їх залишки, поодинокі кам'яні хрести, насипи-кургани. Відомі також храми, побудовані на місці давньоруських могильників. Поблизу церкви на пагорбі в с. Люхча розташоване кладовище давньоруського часу. Селяни розповідають, що тут поховані місцеві люди, які загинули під час татарського нападу. Кургани, очевид-



Каплиця біля «Цар-дерева»,
с. Вежиця Рокитнівського р-ну. Експедиція ДНЦЗКСТК.
Фото О. Нагорнюка. 2006 р.

но, містять впускні поховання пізнішого часу, оскільки на них встановлені кам'яні хрести і камені, ймовірно, XVII ст. У центрі с. Великий Стидин Костопільського р-ну, на церковному подвір'ї знаходиться давньоруський курганний могильник, що складався спочатку з 15 насипів. У 1877 р. Федір Штейнгель розкопав тут п'ять курганів XI ст. У 50-х роках XX ст., за даними археологів, залишилося тільки чотири насипи [10, 67]. Кургани чіткої сферичної форми збереглися в південній частині церковного цвинтаря, розташовані вони в одну лінію. Можливо, такі приклади свідчать на користь припущення про спадкоємність давніх місць культу або поховань дохристиянського часу. Відомо, що до XVIII ст. могильники-цвинтарі знаходилися поруч з храмом, навіть найвизначніших осіб ховали в церкві під підлогою [11, 161 - 162]. Пізніше, коли за наказом Катерини II кладовища виносять за межі сіл і міст, біля церкви продовжували ховати священиків, їхню рідню: «А тиє могилки - то там батюшки лежать, шо коліс служилі, і там дві дівчини батюшчини, дві дівчини-блізнючкі, да булі їхалі сюда в гости, да пушлі купатца, да втопіліса - то два хрести… Вже давно, давно…» (с. Ремчиці Сарненського р-ну). «…І там (у с. Стрільськ Сарненського р-ну на цвинтарі біля церкви. – О. Н.) матушка була захована, а тая яма була цеглою обкидана, а потім засипали ту яму, як церкву рознесли». «Там, я вам скажу, колись іще, ще, як я ще не помню, то там був похований батюшка, дочка батшчина, чи ше там хтось такіє-о були…» [12]. Ховали також «заслужених» (селян, які входили до складу церковного причту. – О. Н.): «Кала церкви були могили, були загородьваниє… Ну ете, заслужених,... так би й тепер... бо в нас, бачите, – он дві могилки – то був касір церковний, він церкву робив, старався. Батюшка дав указаніє…» [13]. «Ми як строїли ету церкву, то ми там з хазяїном своїм покійним хазяйнували, то розчищали етим бульдозером, ровняли, то там наша церква стоїть, на кладбіщах... І як копали фундамент, мусить восем трупов витягли костей, і їх поклали в таку коробочку картонную, і їх похоронили на краю могилок. То тамечка большинство, де у нас у церкві стоїть пристіл, то там якесь, не знаю, дорогий чоловік лежить – і так могила, і така пліта на всю могилу з кірпіча, як ето кірпіч красний, то такиї плити по-



Інтер'єр каплиці біля «Цар-дерева»,
с. Вежиця Рокитнівського р-ну. Експедиція ДНЦЗКСТК.
Фото О. Нагорнюка, 2006 р.

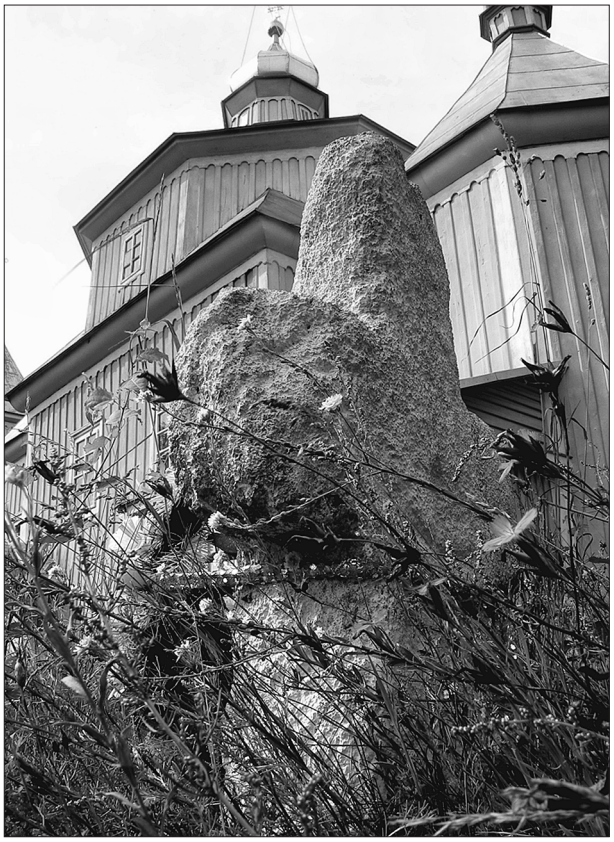


Каплиця сер. XVIII ст. з смт Степань. Була збудована над джерелом з цілющою водою, яке «вибило» блискавкою. Перенесено до Сарненського історико-етнографічного музею. Фото О. Нагорнюка, 2007 р.

виливаниї, і на всюй той гроб лежать. А ми розчищали да бачили, як розчищали. Ото так колись-колись, ото так казали: там солдати похороняниє, була война якась, ніколайовска ще» [14]. У народному сприйнятті церковний цвинтар, сама церква – місце останнього спочинку не тільки вірних служителів і мирян, а також і Божествених істот (Ісуса Христа, Богородиці, святих). Як свідчення зв'язку в народній уяві між образом церкви і похованням, усипальницею, наводимо поширений на Поліссі і взагалі в Україні текст давньої колядки, сюжет якої потрапив до нас, ймовірно, з півдня слов'янського світу ще в часи середньовіччя: «Ой там під горею церковка стоїть, А в той церковці три гроба лєжить. В першому гробі сам Господь лежить, В другому гробі – святий Василєй, В третьому гробі – Пречиста свята. Над Господом Богом книгі читають, Над святим Васільєм свечі палають, Над святой Пречистой рожа зацвіла, а на той роже птахи седєлі. Вони седєлі та і полєтєлі, Вони ж полєтєлі аж под нєбєса. Ой ви, нєбеса, розступітеса, Царскі ворота, отворітеса. Царскі ворота, отворітеса, Господу Богу уклонітеса/ Господу Богу уклонітеса, Господу ж Богу помолітеса» [15]. Також існувала традиція спорудження біля церкви пам'ятників-кенотафів («кенотаф» з грецької – «пуста могила»). «А ето два хрести оньо стоїть ето там, то ето на війні хто погиб. Хто на війні погиб, то коло церкви ставляли хрести» [16]. «А ці-о крестики цілий рад стоїть, то хто на війні погиб. То поставили просто памнятника, пам'ятничка просто поставлять, хто на войни погиб без вести, шо ніде немає. І у войну тут двох братів побили, то коло церкви поховали, у десь, я знаю, чи в сорок п'ятому, чи в сорок шостому, я точно не помню, в якому році. А то всі пам'ятники – на фронті погибли. Знаєте, косничка повісять, цветка заткнуть там, о, лєнточку. І клен хто воткне, да як хто де є, а як хто нема кому, да так, саме в нас на кладбіще» [17]. За розповіддю отця Володимира, настоятеля церкви в с. Ремчиці Сарненського р-ну, побудованої в 1767 році, під її південною стіною стоять 2 кам'яні хрести, один із яких встановлений на згадку про майстра, котрий ремонтував дах церкви й розбився. За розповідями старожилів, майстер не похований тут, а хрест є лише пам'ятним знаком. Подібний переказ зафіксований нами в с. Томашгород (Сихи) Рокитнівського р-ну. Там кам'яний хрест також розташований з південного боку від храму. За розповідями мешканців, «храм



Покровська церква 1768 р. с. Великий Стидин Костопільського р-ну. Розташована на середньовічному могильнику. Фото О. Нагорнюка.



Кам'яний хрест біля церкви в с. Ремчицях. За переказами, поставлений в пам'ять про майстра-будівельника, який загинув під час ремонту храму. Експедиція ДНЦЗКСТК. Фото О. Нагорнюка, 2007 р.

при Польщі перекривали, і строітєль впав і вбився, і поставили кам'яного хреста».

Антирелігійна кампанія радянської доби залишила свій слід у свідомості селян. Найчастіше можна почути про долю людей, які спричинилися - свідомо чи несвідомо – до руйнування місцевих храмів: «І спалив один церкву – утопився. Брат його ікону Божої Матери утопив, пішов, хто-зна де, пішов, утопив ікону Божої Матері, то там виплив сам, втопився далеко, а там виплив…» [18]. «Церкву розтягнули. Тих, які розтягали, ни одного немає. В Ноблі був тракторист – той розтягав, і той втопився» [19]. Місця зруйнованих храмів вшановуються й тепер: «Там зара хрестик стоїть. І зара йдуть туда, до Мульчиц з Бишляка. Христятца, молятца, а колись той хрестик желізний поставили, він був повностю в хустках, лєнтах. Знімали, потом знов нові вішали, копійки туда вєчно кидали. Церкви не було, да шли туда, до того хрестика, старовинни люди, тоже молилиса возлє хрестика…» [20]. Про курйозний випадок часів німецької окупації, пов'язаний з сільською церквою, згадують старожили с. Біловіж Рокитнівського р-ну: «Німци приїхали до церкви, було свято Святого Германа. Німці запитали священика: «За кого ти правиш?» – «За Германа». І вони поїхали (не стали руйнувати храм. – О. Н.)» [21].

У народній пам'яті збереглися перекази про перебування в церквах визначних осіб, історичних діячів. Найчастіше можна почути про козаків або ватажків козацького повстання XVII ст. У Ремчицях розповідають, що запрестольний образ Божої Матері був подарований громаді козаками, які повертались з битви під Берестечком. У с. Єльно Рокитнівського р-ну мешканці вважають, що церкву, яка вже не існує, побудували козаки, які «верталіса з-под Берестечка». Від церковного старости в с. Коритне Радивилівського р-ну був записаний переказ про перебування в церкві Богдана Хмельницького з козаками перед битвою під Берестечком. Про Успенську церкву в Рівному розповідають, що в ній у XVIII ст. «молилися і святили ножі» гайдамаки та їх ватажки, а в притворі зберігався «портрет Івана Гонти». Невідомо, якою мірою ці легенди відповідають історичній дійсності. Є припущення, що вони виникли в часи радянської влади і поширювалися церковним керівництвом та прихожанами з метою вберегти храм від руйнування або закриття [22, 53].

Інколи церква була останнім притулком для речей, за допомогою яких виготовляли ритуальні захисні атрибути. У нижченаведеному переказі з с. Борове Зарічненського р-ну, йдеться про частину ткацького верстата, на якому ткали за одну ніч ритуальний рушник, що мав захистити село від «лихого»: «... На крижовуй дорозі , ето як дорога йде і так, і так, і так. В нас колись казали, як лихе якесь припасається, виносили да на крижову дорогу, да воно пропадало так по-колишному. Ето так як хрестообразно дорога і ставили хрест. Ето обичай такий древній. Роздорожжа... То вони старалиса так: збиралися жонок багато на вечорки і старалиса за ноч льону і натерти, і напрасти, виткати і полотно, і повісити рушника на хрест. За ноч усе робили. За ноч треба зробити – і напрасти, і уснувати, виткати, і раненько под сходу сонца повісити рушник. Жонок багато уже – і десять, і



Обрічний рушник на іконах в церкві Св. Параскеви, с. Морочне Зарічненського р-ну. Фото О. Нагорнюка.

п'ятнадцать, і двадцять... Робота всяка - треба напрясти, те праде, те ... І ще ми йшли в церкву сюдою, і довго той нит лежав… Под церков, под ґанок клали. Дерев'яна церква була, ми збиралиса, дивилиса маленькими, то нит лежав – ето таке би ткати, з верстата. Нит заносили под церков, ето от болєзні. Да лежав віками, поки церква була... Якшо яка болєзь, кауть, уже друга йде – знов роблять, все туда кладуть... Другий, другий... І зранку обходять кругом села, ето обносять, шоб до сход сонця,.... ну, люди обходили, клали сюда, вже занесуть, шоб не зайшла в село ета болєзь, бо страшна, казали, чума. Фундамент був високий, той ґанок високий був, а туди зазирали, бо там було полотно і нити, і все лежало, да позазираєм туда...» [23].

Нижче подаємо розповіді про дивовижні події, які відбувалися, за словами оповідачів, у храмі чи біля нього. Староста церкви в с. Блажове Рокитнівського р-ну розповів про дзвони свого храму наступне: «Два такіє дзвони, у Почаєві - брат, а це - сестра. Там дзвонять в пять часов ранку, ето на утреню... Я прихожу половина п'ятого, четирє пядесят, о, бо я маю звонить на утреню, а в їх утреня начинаєтца у п'ять ровно, в Почаєві. А вони звонять, у Почаєві, і наш звон оддає звук такий, як і там. Потом вже вони кончають… А як же – у звоні чутно, бо то було брат і сестра. Я слухаю – вже вони кончилі, начинаю я звонить, о. Уже у їх стуля пошла… У їх так само - той, шо звоніть, чує наш… Я кончаю, і уже начинаєм…» [24].

Мешканець смт. Рокитне розповів про відвідини церкви Богородицею: «Де стоїть пушка в Рокитно, так… з лєвой сторони склєп загородьваний. Значить, там колись була така історія… Люди охороняли церкву, і вночі сторож бачить: спускається з неба в відє сосуда і колиски Мати Божа… Мати Божа спускається со святими і доходять вони до дверей. Входять, двери сами откриваютца, і бачать… І починається служба,… всю ноч ішла служба божественна. Потім всі виходять з церкви, і двері закриваються, і починається крьосний ход… І вони вийшли до річки против сходу сонца… То вони вийшли против русла річки до востока сонця і там остановилиса в одному місці. І сторож бачив – вони остановились, і сторож пішов сторожовать … Вранці людям розказав, а люді все – хто повірив, хто не повірив …» [25].

Трапляються також розповіді про чудотворні ікони. У с. Біловіж Рокитнівського р-ну у церкві зберігається чудотворний образ Ма-



«Молітовкі» - жіночі прикраси поч. XX ст., пожертвувані іконі Почаївської Божої Матері в Хрестовоздвиженській церкві с. Полиці Володимирецького р-ну (1901 р.). Експедиція ДНЦЗКСТК. Фото О. Нагорнюка, 2008 р.

тері Божої. Ікона «обновилася», але за якийсь час перестала обновлятися: «Бо, мо, хто поганий зайшов. Розказували діди стариє, шо дерева гнулиса - не хотіли, шоб виносили (ікону з храму під час радянських антирелігійних акцій. – О. Н.)». За свідченнями мешканців с. Томашгород Рокитнівського р-ну, «У войну все згоріло, але церква зосталась – голуби закрили», «люди бачили, як голуби закрили крилами церкву». Подібне розповідають про церкву в с. Переходичі Рокитнівського р-ну, яка не згоріла під час пожежі: «… в Переходичах ворони обсєлі». У розповідях прихожан наголошується на особливому захисті усіх, хто опікується храмом: «Мій чоловік церкву крив, а падав да не впав на землю».

Інші перекази стосуються магічних (заборонених у християнській традиції) дій, котрі інколи звершуються в храмах відьмами, знахарями, і впливу демонічних істот, що також можуть перебувати в церкві. Про давню церкву в с. Велике Вербче Сарненського р-ну розповідають: «Гром ударив у купало, да згоріла церква… Дід казав, шо той, шо зробів церкву, да не заплатилі йому цени…». Тоді майстер, який щось «знав», зробив зарубку сокирою на куполі, блискавка вдарила в церкву, і вона згоріла. [26]. Про храми, котрі зникли внаслідок прокляття подорожніми старцями, розповідають у селах Маренин Березнівського та Сварині Володимирецького р-нів. Старці в таких оповіданнях піднімаються на гору чи сходять з неї, «б'ються лобом» об церкву і проклинають її; вона зникає, а на тому місці з'являється озеро (с. Сварині Володимирецького р-ну). Поширеними є розповіді про відвідування церкви на свята відьмами та знахарями, які «беруть там силу». Відомий на Рівненському Поліссі знахар «дід Петрук» із с. Серники Зарічненського р-ну, передчуваючи близьку смерть, виявив бажання сповідатися в церкві. Священик відмовився виконати його прохання і вигнав Петрука з храму. За це Петрук «зробів так, шо той (священик. – О. Н.) анічого, анічого не знав, потєравса (збожеволів. – О. Н.)» (записано в Рокитнівському районі). За переказами, церкву на великі свята відвідують також (як правило, вночі) померлі: «На моглицах не лякає, а в церкві лякає» [28]. «Ето кажуть, ну, стариє люди, ідуть на Анський Великдень, вони всі ідуть до церкви, а мати розказувала моя, що дная йшла, ну, дочка умерла, а вона каже: «Таки піду я, побачу, чи ж то правда, чи нє...». Вона йде, а звони звонять в церкви, і церква ткриласа, а вона у куточку стала, а всі ідуть-ідуть та все: «От прісна душа воняє, от прісна душа воняє!» А дочка каже: «Ох, мамо-мамо, а чого ти пришла, зараз вас роздеруть...». Так вона до хати бігла бегом, і за єю бігли, бігли... І вона в хату… І вона третього днє умерла з ляку... Схотіла, тиє її не пускали, а вона сама пошла...» [29]. «Найський Велікдень є, Найська Труіца є – тоже в четвер. Ну, воно якесь «найське» називається, то, може, наї якісь були. Тутека жилі люди, і вельми хороша дівка була тамека в їх. І пошли до церкви, і якісь оці наї прийшлі і вивелі ту дівку, і ніхто не знає, де її поділи. То ці люди ніколи не святкували… А то Введеннє… кажуть, шо «кому Введеннє, а нам - виведеннє». Зроду старі люде таке розказували, шо наї вивели цю дівку з церкви, така, кажуть, красіва дівка була. В церкву, так як усі люди були, ото, в церкві, а її прийшли, взяли і вивели з церкви. То вони цього свята ніколи не святкували…» [30]. А мешканці с. Великі Озера Дубровицького р-ну (Озери) розповідають, що під час Русального тижня бачили, як на вікнах старої дерев'яної церкви сиділи русалки.



Озеро в с. Сварині Сарненського р-ну, в якому, за переказами, провалилася церква.
Експедиція ДНЦЗКСТК. Фото О. Нагорнюка, 2008 р.

Наступним і досить розповсюдженим у східних слов'ян сюжетом є переказ про провалену або потоплену церкву. Побутує він і на Поліссі, де зустрічаємо його в таких варіантах:

- виникнення озера з островом посередині (Острівськ, Великі Телковичі, Бишляк) – село пішло під воду, а місце, де була церква, залишилося у вигляді острова (назва острова на озері в Бишляку - Кляшторок – klasztor – «монастир» з польської мови);
- церква і село йде під воду, залишається озеро (Більск);
- церква йде під воду, залишається озеро, інколи як вода спадає, видно хрести на куполах (с. Біле);
- церква провалюється під землю (на кладовищі, у старій частині села на пагорбі), на тому місці залишається помітне заглиблення, місце стає сільською святинею, тут звершує службу священик, приносять оброки селяни, на свята (особливо на Великдень) з-під землі чути дзвони, церковний спів, якщо сказати до землі: «Христос воскрес», то можна почути відповідь. (Березове, Єльне).

«Провалілас церква он там на том горбу, де тая сосна, о … Отам, кажуть, проваліласа церква, не знаю чого. Гора і всьо. Нєкотори говорат, шо якшо на Паску ідеш туди да приложиш вухо, то вродє би, ка, звони там є, о, отаке». «Церквішча, да-да, так оно назвалі «церквіща». По старих людей… Казалі, одни розказвалі, шо колись там церква була і вона пішла під це. Люди туди, так стариє розказували, шо цього як зайдут туди на Церквища, то як ухо приложить, то так би дзвони там дзвонять, ну, із-под землі. Чи то їм так отражалосо, чи так може… Ну, то од людей старовинних я таке чув. Так говорили люди. Под землю пошла, чи, мо, там яке болото було, а воно ж там, баште, таке урочище було, там іде би доліна таке-о, як то воно називається… «Студяня» називається урочище, а ето сам горб такий, о. На том горбі, казалі, тая церква була, вона проваліласа. А чи правда ето чи нє, то я…». «На той гурци був хрест, «церковіща» називалі, казалі, що там проваліласа церква, казалі, що там дзвони дзвонять, положи вуха да почуєш, що там люди молятса… І тепер там така гурка» [31].

Аналізуючи зміст поданих вище переказів, напевно, основним незрозумілим і доволі інтригуючим питанням даної теми є конфліктне (протилежне, взаємовиключне, на перший погляд) народне ставлення до храму-церкви, з яким досі може зіткнутися дослідник під час етнографічного опитування. З одного боку,



Хрест і каплиця на кладовищі,
с. Воронки Володимирецького р-ну. Експедиція ДНЦЗКСТК.
Фото О. Нагорнюка, 2008 р.

храм є святим місцем, місцем-локусом надприродних Божественних сил, у яке немає доступу «нечистій» (іншій, протилежній) силі. Проте в багатьох сюжетах народних переказів зустрічаємося з досить вільним порушенням захисту і святості цього місця з боку ворожих Богу і людині сил або їх представників. Більше того, зустрічаємо випадки, коли в народному сприйнятті церковні служителі, священики, є носіями руйнівних сил, діють спільно з демонічними істотами [Київська старовина]. На нашу думку, ці та інші подібні сюжети заслуговують на увагу етнологів, оскільки в народній традиції досі зустрічаємося з подібними переказами, основна суть яких зводиться до підкреслення незахищеності людини від «злих» сил навіть у церкві, її проникності, хоча одночасно відзначається святість землі, на якій стоїть храм, і святість самої споруди як місця перебування Божества.

Крім храму, у народному сприйнятті простору не менш важливим змістом наділене місце останнього спочинку односельчан – «могилки», «цвинтар». Старе сільське кладовище завжди можна впізнати за великими віковими деревами, які народна традиція забороняє зрубувати. Донедавна, як повідомили оповідачі, у деяких селах взагалі не заведено було прибирати на кладовищі, особливо це стосувалося гілок, які падали з дерев (с. Бишляк). І нині дерева на цвинтарях не



«Копци-кургани» - давньоруський могильник на березі р. Тризна в с. Біловіж Рокитнівського р-ну. Експедиція ДНЦЗКСТК. Фото О. Нагорнюка, 2006 р.

втратили свого статусу - якщо їх і зрізають, то використовують для потреб церкви, роблять з них придорожні хрести-«хвігури». Перебування по сусідству з кладовищем передбачало особливі правила поведінки, наприклад, у с. Переброди Дубровицького р-ну кажуть, що «келя могілок не можна спевать».

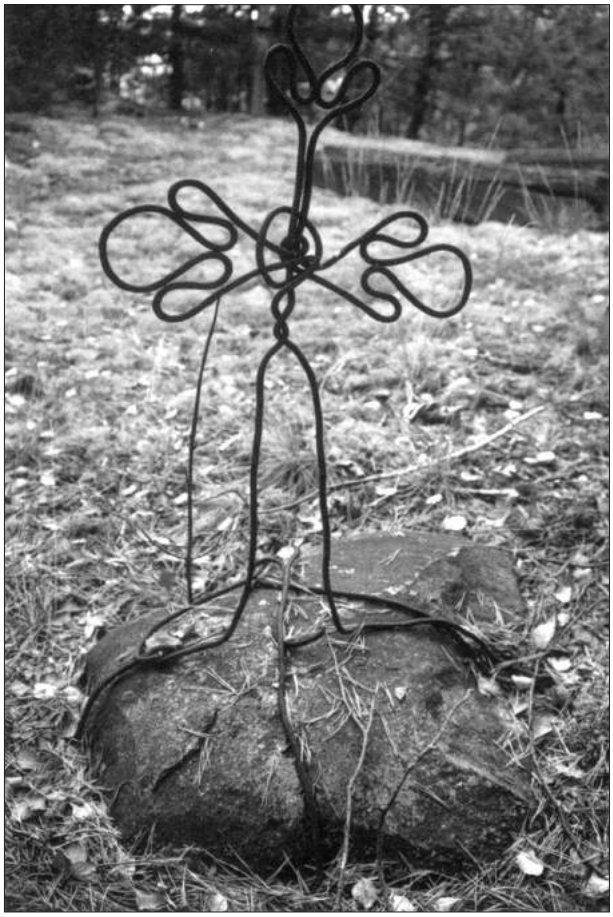
Давня назва кладовища на західному березі Горині – «моглици, молица, могліци», на східному її березі переважно вживають слово «могилки».Тепер вживають також слово «кладбіща», що є, очевидно, запозиченням з російської мови. «Цвинтарем» називають територію навколо церкви. Ймовірно, після прийняття християнства найчастіше поховання здійснювалися саме тут. Крім слів «могилки», «моглица», «кладбіще», «цвинтар», вживають їх замінники, називаючи кладовище за назвою урочища чи місцини, де воно розташоване: «на Подєтелі його понесли», «коло Пашихи, до Пашихи ми кажем, до Пашихи мене занесуть». Існують назви за зовнішньою ознакою. Наприклад, якщо на кладовищі переважають соснові насадження, то його називають «борок», «соснові могилки», дубові – «дубові могилки», «дубнік», «дубки» (поховання давньоруського часу, засаджені віднедавна дубами): «в дубнік і вивезуть», «в дубнік вперед ногами». У с. Блажове Рокитнівського р-ну в минулому було 3 кладовища, що розташовувалися одне біля одного. Їх розділяли лише дороги. Найдавнішу частину кладовища старожили досі називають «буйними могилками», бо там «дубі вєлікіє – буйниє» [2]. На назві «буйниє» і її значенні із нею змістом вважаємо за потрібне зупинитися більш детально. У словнику В. І. Даля знаходимо наступні пояснення значення цього слова: «Буйный лес, крупный, рослый, здоровый. … буйвище ср. сев. возвышенное, открытое кругом место; пустырь на возвышении; погост, место, где стоит церковь (обычно на возвышенности), место внутри ограды церковной; кладбище, могилки, могильник, … ; местами (твр) буищем зовут и выгон, простор за околицей, что не запахивается. … пск. убогий дом, богадельня. Буй влгд. черта, с которой кидают битку, в игре в бабки; межа, грань … .» [, 138]. У дослідженні про слов'янський поховальний обряд О. А. Седакова наводить інші локальні назви кладовища з основою «буй»: «буевка», «буйвище», назва могили «буява», а потойбічний світ називається в російських голосіннях і загадках «буявою улицею» і «Буяном островом» [, 214]. Багато назв урочищ Рівненського Полісся з коренем «буй» наводить Я. О. Пура в своєму дослідженні про територіальні мікрооб'єкти Рівненщини. Посилаючися на етимологічний словник української мови, вчений зазначає, що це слово стосується місць, які могли обирати під кладовища. Важливим тут є розуміння означуваних лексемою «буйний» понять, пов'язаних з відчуттям межі, переходу в «інший», «той» світ. Це - підвищення на межі села, поросле великими деревами, що як річковий буй є знаком, який маркує простір на «свій» і «чужий». Отже, померлі «родителі» могли уявлятися охоронцями кордону між засвоєним і незасвоєним невідомим простором (Етимологічний словник української мови. - К.: Наук. думка, 1962-1963. - Т. 1-11, Я. О. Пура. Походження назв територіальних мікрооб'єктів Рівненщини. Том 1 (А - З) Рівне - 1990). Для середньовічних курганних поховань існує назва «копци-кургани» (с. Біловіж Рокитнівського р-ну). Зафіксовані також інші назви: за кількістю кладовищ у селі або за місцем розташування – «третіє», «середніє» (с. Блажове), «зарецкіє» (розташовані «за рекою») (с. Біловіж), за віком – «стариє». Зафіксовані також назви місць поховань «нечистих» покійників, калік, яких інколи ховали на одній території з померлими тваринами – «собачі моглици» (с. Сварицевичі Дубровицького р-ну), «калєчниє могілкі» (с. Глинне Рокитнівського р-ну), «кунські могилкі». Сучасна назва місць поховань худоби – «скотомогільнік». «Панські мо-

глици» – сільське кладовище, на якому разом з селянами був похований «пан» (с. Неньковичі Зарічненського р-ну). Назви за етнічною або релігійною ознакою – «польські моглици», «татарські», «жидівські».

У першій частині статті, присвяченій символіці храму, ми наводили низку текстів про провалену церкву. Інколи такі перекази пов'язуються з кладовищем: «… Колись церква була, і вона потонула туди… Якшо ви станете вухом – чутно дзвони,… а чи воно дійсно?… Ну, таке розказують… І там така ямка, там нікого не хоронять, кругом хоронять, но там нікого нема, токо шо іменно там. А чи воно було таке, чи ні. Вопшем, вошла в землю… Так як прислухаєсса, там дзвони дзвонять… В дєтстві як забежим на могилки, то полягаємо: «О!» Те каже: «Дзвонить!» А те каже: «Нє!» То ше як у дєтстві булі… А то ж мертвиє люді там ходять у церков. Дзвонять, дзвонять… І таке дне біля одного попадаєм, слухаємо,… а там ничого нема. Ну, якшо якії празники, йдем на могилки, то вон (священик. – О. Н.) там вже останов'яєтца (і править. – О. Н.)» [33].

Найчастіше кладовища Полісся розташовані на відстані від села (інколи на значній, до 2км), на його околиці. Для цього, як правило, обиралися сухі підвищення («гори»). В окремих випадках їх розташовували в центральній частині села (с. Зелень Дубровицького р-ну) чи за річкою, протокою, озером (с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну, с. Заозір'я Зарічненського р-ну). Рідкісними є випадки існування сучасних поховань на одній території з середньовічними могильниками або біля них. Інколи зустрічаються кладовища біля церкви. Часто біля церков можна побачити каміння і кам'яні хрести – давні надгробки «заслужених» – священиків і церковних служителів, хоча інколи велика кількість таких надгробків дозволяє припустити, що це могли бути й миряни (сс. Глинне, Старе Село Рокитнівського р-ну).

У деяких селах існує кілька кладовищ. Вони розташовуються в різних напрямках, у різних частинах села. Як правило, у селах є два кладовища (сс. Серники Зарічненського р-ну, Перебороди Дубровицького р-ну, Сновидовичі Рокитнівського р-ну), у деяких – три (сс. Морочне Зарічненського р-ну, Осницьк, Блажове Рокитнівського р-ну). Серед причин існування кількох кладовищ можна назвати такі: заповнення території похованнями (якщо немає можливості її розширити, шукають нове місце); перенесення кладовища на інше місце внаслідок епідемічної хвороби (такі випадки відомі наприкінці XIX століття); якщо в одному селі існує кілька «родів», то кожен такий рід міг мати своє місце для поховань (с. Перебороди); окремо виділялися кладовища для самогубців (сс. Сварицевичі, Глинне), можливо, дітей (Біловіж), за етнічною чи релігійною приналежністю. Коли на території кладовища не вистачало місця для нових поховань, селяни зверталися до священика і місцевої влади з проханням розширити його (намагалися, якщо дозволяла територія, розширювати в бік «од села» або розташовували нові могили навколо підвищення зі старими похованнями (сс. Перекалля, Кухче Зарічненського р-ну), інколи порушуючи орієнтацію поховань; або виділити місце для нового некрополя.



Кам'яний надгробок з кутим хрестом на кладовищі, с. Зелень Дубровицького р-ну. Фото О. Нагорнюка.



Кам'яний надгробок,
с. Городище Дубровицького р-ну. Експедиція ДНЦЗКСТК.
Фото О. Нагорнюка, 2007 р.

Закривати старе кладовище і влаштовувати нове, як правило, на відстані від села, могли під час епідемій (с. Зелень Дубровицького р-ну). Священик звершував обряд закриття кладовища – «печатав моглици», після чого освячував територію нового. Проте на «запечатаних могилках» могли продовжувати ховати тих людей (переважно похилого віку), які за життя висловлювали бажання бути похованими біля своїх предків, чоловіків, дружин (сс. Осницьк, Глинне Рокитнівського р-ну). Інколи це відбувається, незважаючи на заборону священика. Нове кладовище обкопувалося ровом, огороджувалося «дилем» – дерев'яною огорожею, яка складалася зі стовпів, що були «закидані» горизонтально тесаними колодами, при вході влаштовувалася брама. У с. Блажове Рокитнівського р-ну записаний переказ про покійника, якого поховали на новому кладовищі, що було розташоване далеко від села, у лісі. Він снився односельцям і скаржився на те, що його змусили «жити в одній кумпанії» з вовками. Це продовжувалося доти, доки не «появиласа йому дружба» – нові поховання.

Кладовища в давнину обкопували ровом, який перешкоджав худобі заходити туди. Не виключено, що рів мав також ритуальне призначення, і міг сприйматися як межа, що відділяє світ живих від світу померлих: відомо, що в с. Старі Коні Заріченського р-ну кладовище оборювали плугом. За ровом ховали людей, померлих „не своєю смертю", зокрема самогубців. Відоме прокляття - «шоб тебе за ровом поховали» (с. Мутвиця Зарічненського р-ну).

Зі свідчень старожилів відомо, що ще на початку XX ст. кладовища не завжди мали огорожу й ворота. Люди пам'ятають дороги, які проходили через кладовища в сс. Єльне, Блажове Рокитнівського р-ну. Центральна частина відмічалася хрестом - дерев'яним чи кам'яним (сс. Перебороди, Блажове), або там могла бути каплиця (с. Осницьк). Нині під час розширення старого або при започаткуванні нового кладовища його центр відмічається високим дерев'яним хрестом-«фігурою», «крижом». Деякі з таких хрестів мають статус «обрічного» – на них вішають «оброки», «обрікаютса». У с. Морочне їх виготовляли на місці під час розширення старої території, використовуючи старі дуби, що там росли. Нове кладовище розділялося на ділянки-«кутки» за кількістю родів: «у нас було чотири роди, люди ховали кожен в своєму кутку», «род до роду, род коло роду» (сс. Бутейки, Сновидовичі).

На периферії кладовища – «у кутку, коб нє од сонца» – ховали самогубців (у давнину їх ховали на межі села, у лісі, за загальним кладовищем), нехрещених дітей, загиблих солдатів, невідомих померлих. Просторова структура місць поховань могла формуватися і за допомогою посаджених дерев. Так, у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну самогубців ховали під ялиною, що була навмисне для цього посаджена. Цікаво, що ця порода деревини рідко зустрічається на Поліссі. Поховання «нечистих» покійників засаджувалися ялинами також у росіян. Який вигляд мали кладовища «нечистих» покійників, нам відомо мало. Залишки такого кладовища, де ховали самогубців і нехрещених дітей, можна побачити в с. Немовичі Сарненського р-ну. Про нього нагадує лише старий кам'яний хрест під акацією на роздоріжжі. Хрести, як правило, у таких випадках не ставили, хоча відомі свідчення про зведення великих «фігур»



Надгробок-колода на кладовищі,
с. Зелень Дубровицького р-ну. Фото О. Нагорнюка.

над окремими такими могилами, якщо вони розташовувалися на роздоріжжі [10, 25]. Як меморіальні знаки могли використовуватися стовпи, посаджені дерева. Очевидно, на таких кладовищах не було якоїсь чіткої просторової структури. Вони могли розміщуватися також на підвищенні (с. Блажове), засаджувалися деревами або мали вигляд великої братської могили. Для самогубців не завжди виділяли окремі цвинтарі, частіше їх ховали біля загального кладовища, вивозили до лісу, ховали на межі між селами, закидаючи їх могили сухими гілками (с. Луко Володимирецького р-ну) [11, 128].

У ставленні селян до старих кладовищ і поховань спостерігаємо два протилежні, але наявні на даному етапі існування традиційної культури чинники – це, сповнене поваги до предків, шанобливе ставлення до могил, дерев у старій частині кладовища, і, одночасно, дії, спрямовані на їх знищення і забуття – прокладання доріг через старі кладовища (с. Морочне), використання кам'яних надгробків для будівництва (с. Кисоричі), використання старих хрестів для розпалу горну (с. Неньковичі), виготовленнння зі старих хрестів підпорок для вуликів на кладовищі (с. Лісове Дубровицького р-ну), розташування садиб на місці старого цвинтаря (с. Сварицевичі). Важко визначити, чи подібне ставлення є традиційним, чи свідчить про занепад традиції.

У східній частині досліджуваної території менше значення надавалося ритуальним діям, пов'язаним із роковинами смерті, тоді як у Зарічненському і переважній частині Дубровицького районів через рік або три після похорону відбувався поминальний обряд – «наруб» (сс. Борове, Перекалля, Привітівка Зарічненського р-ну) або «прикладини» (сс. Сварицевичі, Зелень, Дібрівськ Дубровицького р-ну), під час якого могилу «прикладали» – встановлювали другий великий хрест, клали камінь, колоду з дуба або ставили надгробок у вигляді зрубної хатки. Завдячуючи описам Яна Фальковського, можемо розширити географію побутування надгробків-колод і надмогильних хаток. Колоди були зафіксовані дослідником у селах Ремчиці, Трискині Сарненського р-ну. В околицях Володимирця, за свідченням Я. Фальковського, гілку, яка здіймалася на колодою, оздоблювали головою тварини – коня або барана. Колоди і хатки встановлювали на могилах у Вичівці Зарічненського р-ну, до нашого часу колоди збереглися в Неньковичах, Привітівці Зарічненського р-ну, Дібрівську, Зелені Дубровицького р-ну, надгробки-хатки - лише в Зелені. У с. Кривиця Дубровицького р-ну зафіксований особливий різновид надмогильної колоди – «жолоб» (дубова колода розколювалася навпіл, видовбувалася всередині і клалася на могилу).

Надмогильні хатки під назвою «обруб», «наруб», «снаруб» були відомі в селах Карасин Сарненського та Сновидовичі Рокитнівського р-нів. Надгробки-хатки були поширені на всій території Полісся до 40-х років XX ст. Натомість надмогильні колоди відомі лише в західній частині регіону, починаючи від межиріччя Случа і Горині й далі на пів-



Надгробок з дубової колоди «жолоб» на кладовищі,
с. Кривиця Дубровицького р-ну. Фото О. Нагорнюка.



Надгробок-хатка на кладовищі с. Зелень Дубровицького р-ну. Фото О. Нагорнюка.

нічний захід у напрямку Пінська. Розмір надмогильних хрестів і їх кількість на одній могилі зростають зі сходу на захід.

Серед особливостей поліської поховальної атрибутики – «мірка» («тичка», «кий», «черотина») – дерев'яна жердина (з берези, ліщини, сосни) або стебло очерету, якими міряли тіло покійника під час виготовлення труни та визначали розміри могили. Одразу після поховання мірку клали на могильний насип, де вона могла лежати до повного самознищення або до часу, коли на могилі встановлювали пам'ятник. Мірка, напевно, одна з найархаїчніших частин надгробку на Поліссі, вона відома на всій досліджуваній території: «Клали. І топіру кладуть. Мірку, ту шо міряють довжину… У нас кажуть так: шо як колись буде вже праведний суд, то ж уже вона бере тую мірку і вже єю йде, о, чи там вода, чи там що, то вже ж їй ніби-то є помоч… тею міркею…» (с. Луко, с. Степангород Володимирецького р-ну). Крім того, мірку використовували під час магічних дій: щоб зашкодити молодим перекидали мірку через весільну процесію (сс. Нобель, Каноничі Зарічненського і Володимирецького р-нів), майстри могли підкласти мірку в підвалини нової хати (с. Шахи Дубровицького р-ну). Також для захисту посіву на полі від птахів, господар обходив його з міркою (с. Шахи), женучи корову «до бика», поганяли її міркою, але ввечері треба було обов'язково повернути її на могилу (с. Сварицевичі Дубровицького р-ну).

Унікальним явищем, характерним лише для кладовищ у селах Рокитнівського району, є звичай покладання на дитячу могилу рамки від колиски («билца»), вперше описаний Яном Фальковським. Він побутував приблизно до 60-70-х років XX ст. У деяких випадках колиску закопували в могилу, але найчастіше «билца» клали на могилу, де вони й залишалися назавжди. Опитувані нами у 2006 році старожили сіл Сновидовичі, Глинне, Дроздинь Рокитнівського р-ну засвідчили, що покладання рамки від колиски на могилу повинне було припинити смертність дітей у родині (можливо, рамка сприймалася як певна межа на зразок священного кола, яким знешкоджувалася небезпечна для живих зона дії смерті). Також ця дія уособлювала символічну передачу колиски на «той світ». Подібний звичай був відомий у сербів [4, 562]. Давні форми надгробків –поподібні до стовпа хрести з суцільного шматка дерева, тепер зустрічаються досить рідко. Такі надгробки, прикрашені архаїчними орнаментами, зафіксовані нами в селах Дюксин, Злазне Костопільського р-ну, Степань Сарненського р-ну, Сварині Володимирецького р-ну (за О. Цинкаловським), Маренин, Більчаки Березнівського р-ну, Луговe Дубровицького р-ну. Камінням обкладали поховання на всій території Полісся, але на захід від Горині камінь клали перед хрестом, на схід – за хрестом. Кам'яні хрести побутували переважно на кладовищах правого берега Случі і Горині (Рокитнівський, східна частина Сарненського і Березнівського районів).

На могилах висаджували рослини. Крім відомого на всій слов'янській території барвінку, ще однією рослиною, яку висаджують на похованнях на Поліссі є Sempervivum hirtum. Місцева її назва на захід від Горині – "скочки", "сєкачики", на схід від Горині – «грибутки», «горбуткі», «рібутікі», «риботочки». У цьому регіоні пасічники використовують цвинтарні дерева для розвішування на них вуликів-колод з бджолиними роями, а також видовбують борті у стовбурах дерев (невідомо, наскільки давнім є цей звичай і чи мав він у давнину зв'язок з магією і уявленнями про «той» світ). Під час поминальних днів надгробки і могили прикрашаються ритуальними тканинами і рослинами. Заслуговують на увагу «фартушки»–прямокутні шматки тканини з вирізаними «зубчиками», які, за свідченнями, використовува-





Мірка на могилі в с. Степангород Володимирецького р-ну.
Експедиція ДНЦЗКСТК. Фото О. Нагорнюка, 2008 р.

лися в давнину. Крім «фартушків», на хрести вішали рушники, хустки, намітки, ткані пояси, жіночі фартухи, стрічки («косники»). Могили жінок відзначаються фартухами або хустками, а чоловічі – рушниками, у давнину - також поясами. На схід від Горині використання атрибутів із тканини і рослин простежується не так виразно, як у селах Зарічненського і Дубровицького районів. Звичай накривання могильного насипу тканиною («настільником») також відомий лише в західній частині Рівненського Полісся – у Володимирецькому, Зарічненському і Дубровицькому районах (тобто на захід від р. Горинь).

У багатьох селах досліджуваного регіону зберігся звичай «будити» покійника. «У нас такий звичай: це ж … як ми учора похоронили покійника, то ми сьогодні їдемо, як ми кажемо, його «будити», шоб він устав, і ми застилаємо усюю могилу настільником, а тоди кладемо вже венкі. А настільник ще застилаємо – колись люди казали, шо на гочі, на гочі закриваємо, шоб песок не сипавса» (с. Луко Володимирецького р-ну).

Найчастіше на кладовища приносять клен, татарське зілля («ягір», «ярил», «лепех», «татарник»), липу, акацію. У с. Великі Озера Дубровицького р-ну вірять, що, затикаючи гілки клена навколо могильного насипу на Трійцю, «роблять холодок» померлим. Дерева також інколи використовували як меморіальні знаки-надгробки. У с. Зелень нам розповіли про дуб, посаджений на одній з могил, а в сусідньому селі Сварицевичі дерева, які виросли на старих могилах, що вже втратили будь-які ознаки поховань, позначаються рушниками, хустками і фартухами.

Згідно з вище наведеними матеріалами, можемо припустити, що в давнину на території Рівненського Полісся поховально-поминальна атрибутика була представлена великою кількістю різноманітних типів і форм (деякі з них могли виникнути в дохристиянські часи). Серед найбільш архаїчних назвемо надгробки-колоди, надмогильні моделі зруб-



Дерев'яний хрест з архаїчною орнаментикою на кладовищі в с. Дюксин Костопільського р-ну. Фото О. Нагорнюка.



Надгробок архаїчного типу, с. Перекалля Зарічненського р-ну. Фото О. Нагорнюка.

них будинків, надгробки-камені, кий-мірки, стовпоподібні знаки, орнаментовані різьбленими косими хрестами. Межею між східною і західною частинами регіону можна умовно визначити річки Горинь і Случ, у межиріччі яких побутували явища, характерні переважно для західної частини.

На всій досліджуваній території існувала традиція встановлення придорожніх хрестів. Не завжди цей звичай знаходив підтримку з боку церковної влади. У XIX ст. деякий час вважали, що це католицька традиція і намагалися її викорінити («Київська Старовина», Де ля Фліз). Пізніше, за часів радянської влади, придорожні хрести знищувалися. Селяни рятували їх, переховуючи в лісі, на кладовищах, встановлюючи на могилах замість надгробків (с. Зелень Дубровицького р-ну, с. Березина Володимирецького р-ну). Описуючи Полісся XIX ст., Юзеф Ігнацій Крашевський розповідає про великі придорожні хрести, які встановлювали на перехрестях, інколи – на могилах самогубців, на полях, берегах річок і озер. У с. Каноничі хрести ставили «по полях, обрук, вішали обрук по тих, шо пропали, не повернулися з войни. У селі не ставили». Називали селяни такі хрести «обрічними крижами», «крестами», «хвігурами». Їх виготовлення, встановлення та пошанування відзначалося особливими ритуальними діями. Мотивацією їх виготовлення була віра в те, що дотримання особливих умов під час підготовки до встановлення такого хреста зможе відвернути лихо від сільської громади. Вірили, що хрести захищають громадську худобу, можуть врятувати життя чоловіків, які пішли на війну, покращити здоров'я дітей або припинити їх смертність. У с. Морочне маленьку дитину, яка хворіла, притуляли до придорожнього хреста і просили зцілення. Так само в с. Озеро ритуальні придорожні хрести в давнину виготовляли з метою захисту дітей від хвороб.



Дерев'яний надгробок архаїчного типу, с. Лугове Дубровицького р-ну. Фото О. Нагорнюка.



«Скачки», «скочки», «горбутки» - рослина, яку висаджують на похованнях (Sempervivum hirtum). Фото О. Нагорнюка.

У наші дні хрести знову встановлюють, але вже без обов'язкового в давнину виготовлення ритуального полотна. За ними доглядають, «роздягають» перед Страсним тижнем і «вбирають» перед Чистим четвергом. «А гето ставив мій дєд… з сином поставили. І вже люди, як Паска, заходить Паска, печуть паску, люди беруть лєнти і сюди сходятца, і вже так етого хреста убирають… Поставив, шоб люди вішали і … обрікалиса, шоб і діти живі були, шоб і худоба жива була…». Зупиняються перед сільськими хрестами весільна і похоронна процесії, юнаки, що йдуть до війська, намагаються зав'язати якомога вище стрічки, «щоб повернутися живим додому». «Обрік дають», вішаючи на хрест рушники, стрічки, штучні квіти (у давнину – лише полотно). На Вербну неділю, несучи з церкви на кладовище освячені вербові гілки, могли залишати їх також і біля «обрічного крижа» (с. Кухче Зарічненського р-ну).

Збереглися спогади про звичай виготовлення подібних хрестів уночі до сходу сонця. У той же час жінки повинні були виготовити ритуальне полотно, яке треба було повісити на «хвіґуру». У с. Ремчиці полотно виготовляли не тільки для того, щоб повісити на рамена хреста, але ще й закопували під нього. Найбільша кількість свідчень про звичай виготовляти хрести і полотно за одну ніч походить з сіл, розташованих по правому березі Горині. У с. Старі Коні в центрі села по обидва боки від дороги, один навпроти одного, стоять два хрести. Один з них виготовлений, за свідченням мешканців, «на людей», «на село», другий – «на худобу» (тобто для захисту людей і худоби. – О. Н.). Хрест «на худобу» прикрашали («вбирали») на свято Юрія – вішали «оброки» (рушники і стрічки). У південній частині Рівненського Полісся спогади про обряд виготовлення полотна і хреста за одну ніч збереглися в селах Старий і Новий Лісопіль. На межі між цими двома села-



Бортний дуб на кладовищі
в с. Карасин Сарненського р-ну.
Фото О. Нагорнюка.



Фартух як ознака жіночого поховання,
Село Зелень Дубровицького р-ну. Експедиція ДНЦЗКСТК.
Фото О. Нагорнюка, 2007 р.

ми й досі стоїть хрест, про який розповідають: «Здихали от, пропадали в людей корови, і люди прямо не знали, шо робить. І зіллями поїли, і шо вони тільки не робили – нічого не допомагало. І от простелили люди, зібрали полотно, все простелили, всю дорогу полотном домотканим, прогнали через це полотно худобу. І остання худобина – це була телиця, яка пропала від цієї пошесті – була закопана там, і поставлений хрест». «Просто шлях простелили з Мащі до Лісопіля. Скільки то ж там уже треба – два кілометра. Простелили полотном і прогнали худобу». «… Пропадала худоба, то сказали за одну ніч зробити хреста, сплести вінок, виткати рушника, і це за ту ніч все зробили: жінки виткали рушника, зробили вінка, мужчини зробили хрест, і це все було зроблено за одну ніч, і було освячено, і після цього худоба перестала пропадати…» (від Дубіч Людмили Іванівни, завідувачки бібліотекою с. Лісопіль).

Унікальне місце поклоніння стало загальновідомим кілька років тому поблизу с. Луко – місце загибелі родини «старців» (жебраків) (місцеві назви – урочище Хрести, або Старець). Розташоване серед лісу, місце зберігає сліди давнього звичаю вшанування померлих раптовою смертю без обряду поховання. Якщо рухатися з центральної частини с. Луко в напрямку вузькоколійки, а потім, минувши останні хати села, піти лісовою дорогою в бік Дубрівська, можна натрапити на це місце. Понад дорогою серед соснового бору розташовані 13 хрестів різного розміру, здалеку навіть важко їх розпізнати в цих обмотаних хустками, рушниками і стрічками людиноподібних «фігурах». За переказами, «вже, може, років двісти буде», як цією дорогою йшла родина «старців»: «Вони йшли, так люди кажуть, вони йшли з Дубровська, і вони не дойшли. Вони і їсти хотіли, колись голод був, і вони сіли отдихнути, і вони всі поумирали… Ну, ішов старець, і ця його



Чоловіче поховання з рушником на хресті і «настилником» - «щоб мертвому на очі земля не сипалася».
с. Зелень Дубровицького р-ну. Експедиція ДНЦЗКСТК. Фото О. Нагорнюка, 2007 р.

жінка, і труйко діток, їх було п'ять, і вони там посядали отдихнути, і вони там поумирали, о. І їх сніг замів-закрутив, і їх люди найшли навесні, тих старців, і вони їх похавали ув моглицах у нас, а потом поставили маленького хрестика. … – памнять, де ті поумирали». Цікаво, що в етнографічному описі села, який був опублікований у 1938 р., нічого не згадується про це місце, але на топографічній карті того часу урочище позначене знаком хреста. Селяни вірять, що звичай вшановувати це місце дуже давній. Їх батьки, проходячи повз нього, «кидали, хто шо в'їз. От люди везуть навоз – туди кинули… навоз, шо на поле ми возим, гний. Люди везуть мох, люди кидають туда, і там накидали таку гору, то така була гора, о. І так навколо того горба поставляли хрести поставляли. Оно, де стоїть столик, то ше горбок, то вже люди кидали, кидали, хто гілку, хто шо. От у нас гриби ростуть, о, я йду, я положила гриба, о. Ви йдете, ви шось положили другеє…, і хліб клали усє, і так по тим старцям люди шо є, несуть, те кладуть». Отже, спочатку на місці смерті старця і його родини люди поставили хрест і, проходячи повз нього, залишали тут свої дари – кидали гілки, мох, гриби, ягоди, навіть гній. Цікаво, що подібним чином відзначали могили самогубців (закидали гілками).

На таких місцях часто звершували ритуальні дії, зокрема «обрікалися», тобто приносили жертву: «А люди вже ж обрікаютса в нас, так як дві жінки, дві сестри стареньких, бо вони так – беруть, беруть дзвахи, беруть сокиру, пошли. Вони зрубали, як ми кажемо, хвоїнку, її перерубали, і так-о прибили, і закопали. Ну, ето їхна жертва, бо вони так обрікнулиса… А люди, вже ж людям біда – обрікаютца, ткали полотно, пошиє хвартушка, да на хрест запареже, на хрест. І ето ж уже знаєте, яка благодарность от Бога тим людям?». Кілька років тому в урочище Старець у пошуках зцілення почали масово приїздити люди здалеку, навіть зі сходу України. Зовнішній вигляд цього місця почав змінюватися: «Там уже до тих хрестів стільки, шо вже немона, шо вже які баби стоять, позакрутьвани в хустки. Хрестів вельми багато, люди самі ставлять. Да-да, обрікаютца люди, ставлять. Тепіра таме, там так хороше, шо додому не хочетца йти. Тепіру туди зайти, то аби з церкви – не мона вийти. Не можна вийти, шо таме робитца».

В урочищі Старець люди шукають зцілення від багатьох хвороб, виконуючи для цього, крім звичайних молитов, різноманітні магічні



Могила, накрита «настилником» і «лепихом», с. Сварицевичі Дубровицького р-ну. Фото О. Нагорнюка.



Надгробки-колоди,
прикрашені кленовими гілками напередодні Трійці,
с. Зелень Дубровицького р-ну. Фото О. Нагорнюка.

дії: «І ше й так є - люди приїдуть, о. Вони везуть свою воду, вони цю воду поставлять, та вода постоїть, вони приїжжають чериз тиждень, через два, ту воду забирають. Та вода крепко помочная, о. Вони п'ють її, і вона помочна». «Топірочки люди беруть з-под каженького хрестика песку у мішечок целофановий. От людям спина болить, рука болить – вони тим песком обв'язваютца, і той песок людям помагає». «Приносять хліб, приносять праники. Так, знаєте, люди як роблять так, як старці ходили, да люди їм усє давали: хто хлібі, хто муки, хто картоплі, хто сала, хто, ну, там туди люди усєє і несуть, ну. І гроши тоже. І гроші кладуть…, люди одежу кладуть – халати, плаття, рубашки мужчинські, тапки, і вони трохи там полежать, і люди заберають. І людям, кажуть, шо є помоч. А свічки теж приносять, шче й там палять… палять і свічки, і люди Богу молятца… Там і віконки люди становлять, тоже так за хрестик затикають». «Болить голова, вони беруть хустку. Свою хусточку повісили на хрест, а з хреста взяли і закрутили, і ходять, поки стихає голова. А зуби болять, канєчно, люди приїжають, беруть песок, песок беруть і у мішечок кладуть його, шоб не боліли зуби». «А люди ж обрікаютца слабиї, діток нема, о, то сюди їдуть. А як їдуть, то люди тоже уже стариє, вони понімають - якшчо діток нема, вони беруть лєнти стуля, свої вішають, і запаразваютца і з цею лєнтею ходить, поки зародить. І людям є помоч».

Місцева церковна влада прихильно ставиться до пошанування селянами цього місця. У день Святого Юрія в священне урочище приходить велика кількість людей із сусідніх сіл і багато священиків. Відбувається відправа панахиди. Цікаво, за свідченнями респондентів з інших сіл Полісся, виявилося, що урочища з назвою Старець є не лише біля с. Луко. Розповідь про подібне місце записана нами також у с. Бишляк. Біля с. Рокитне в лісі, показують місце, де помер старець. Кожен, хто проходив повз нього, мусив кинути туди гілку. Кажуть, що ще недавно там була велика «копица» гілок. Звичай покладання гілки, напевно, у давнину існував для позначення могил небезпечних покійників – «чужих» або таких, що померли без обряду сповіді. Але особливий статус «старців» як людей, основним зайняттям яких було мандрівне проповідницьке життя та молитва, забезпечило особливе вшанування місць їхньої загибелі. Не виключено також, що в таких місцях могли знаходитися давні святині, можливо, більше пов'язані з культом предків, ніж з християнськими традиціями.

Особливістю сакрального краєвиду Полісся є старожитні пам'ятки – кам'яні хрести, що розташовані на відстані від сучасних поселень, на роздоріжжях. Проте народна пам'ять лише в загальних рисах зберегла інформацію про походження цих пам'яток. Велика кількість таких хрестів асоціюються в народному сприйнятті з набігами татарських загонів, що відбувалися у XVI – XVII століттях. Біля с. Глинне Рокитнівського р-ну на роздоріжжі Березове – Познань, на піщаному пагорбі встановлені три кам'яні хрести, які пов'язують з татарськими набігами: «як татарскіе іго єздило, татари єзділі» (с. Познань. Колодіч Іван Степанович 1938 р. н.). У сусідньому селі Березове, в тій його частині, яка зберегла давню назву «Церковкі», було «селіще» (давнє поселення) «Тут було пропасть-болото кругом, березовий островок, селіще». На пагорбі, начебто, стояли церква і дзвіниця, тепер на цьому місці – заглиблення, а на деякій відстані стоять 3 кам'яні хрести. Переказ пов'язує це місце з «татарскім нашествієм». Старожили розповідають, що під час татарського набігу церква «вошла з людьмі в землю», а хрести стоять на похованнях: «Ка-



Хрест на роздоріжжі в с. Маренин Березнівського р-ну. Фото О. Нагорнюка.



Обрічні хрести в урочищі Старець біля с. Луко Володимирецького р-ну. Фото О. Нагорнюка.



Обрічний хрест на кладовищі в с. Карасин Сарненського р-ну. Фото О. Нагорнюка.



Дитячі іграшки на обрічних хрестах в урочищі Старець біля с. Луко Володимирецького р-ну. Фото О. Нагорнюка.

жуть, шо, може, тих турков хоронілі, тут лякало, кажуть, раньше». Старші люди приносили до хрестів квіти (1935 Карповець Григорій Прокопович).

У Кам'яному також є хрести (три в лісі, один у селі). Про них розповідають, що вони встановлені на похованнях селян: «Татари побілі людей, зогналі, ниткою обтягнулі, закопалі їх там, де озеро. Шлі татари да білі людей. Батюшка вийшов до них з коругвами, вони його забілі і там на тому місци поставілі крест» (Іван Григорович Демидовець 1950 р. н.). Біля с. Мушні є урочище Церковішча, де «жилі люди, і церква стояла. Шлі татари войной, і люді собраліса в церкву молітца і вона пошла з Богом в землю. Людей багато потопілоса, і церква пошла в землю. Алє колісь вона вийде. Колокола потопілі. Люді з попом ходілі да річку проклялі». (с. Мушня Ковальчук Уляна Піліпова 1935 р. н.). Походження назв деяких урочищ також пов'язуються в народній пам'яті з татарськими (турецькими) нападами. Поблизу с. Томашгород знаходиться урочище «Свата (Свята) гора», походження назви якого пояснюють наступні свідчення: «Там в хвойнику булі дірки прокручениі. А я його пітаюса: «Шо гето?» А вуон розказває мені. Моєї сестри чоловік, муй дід, вон вмер вже. Шо, каже, колісь приїхалі туркі і, значить, люді втеклі сюда - така гора, а кругом там болото. І зара там болото те є, і гора та є і зара – туда по ягоди ходять, по клюкву. І там канавка така є, де конь перескакав, та турчанка чи той турок хотив перескочить до людей туда, на гору. То, каже, оно в ту канавку втоплєтца конь, топлятца туркі, і вони через ту канавку, значит, вєрнуліса. От уже на тоуй Сватой гориі сидять. Вони накінулі горобйов нєкіх, ти гороб'ї, шо гороб'ї побачать людей, то вельми вониє кричать, тиє гороб'ї, і туда вони їх ведуть, тіє туркі, їдуть туда на конях наверху. Вони аж приїжджають, а там на горі вже люди із свиннями, із коровами, із дитьмі, з колискамі. І вси з товаром, а болото вєлікеє! А чого та канава стала? Там була серед їх якась людина – чи волошебница, чи якась циганка, я вже забуласа, як дід розказвав. І тая ж циганка седає ж на свіню, бо свині в людей там є, все, і об'єхала тую гору три рази, і вєльмі зробіласа та канава глібока, і



Ікона на дереві в урочищі Старець біля с. Луко Володимирецького р-ну. Експедиція ДНЦЗКСТК. Фото О. Нагорнюка, 2008 р.

вєльмиі те болото стало глибокеє, шо не можна доїхати. Приєджають туркиі – людей вони не чують, стрелять нема чим – е! Вониє хочуть туда коньмиі, а но туда! Конь такій, каже, вєлікій – туда топітца, і турок той топітца, де наверху седить. Другого послалі, вже нєкій старший той такиій в їх: «Я поїду!» Той поєхав і той втопівса, три конє там утопілосо в їх із три чоловікиі турків. І етиє скомандувалі войско те все утекать стуля. І вже зима, станкі поробілі такіє, землянки да станкі і в них, все вни бояліса йті до села, там вони і зімовалі. У хвойнику попрокручувалі такіє диркі і сновалі кросна і там ткалі, етиє шматуни такіє во ткалі, собі сорочкиі ж полотняниє шилі да все... Вже дождалі Вєлікдень, Паска... Там вони вже й сьватять Паску, дай назвалі Свата гора – там паску ще сьватилі. Да вже втихоміріілосо, да вже поприіходилиі до хатей. Так мениі ето диід розказував і маті...».

Пояснюють мешканці Томашгорода також і походження назв сусідніх урочищ: «…Там «Бесідка» звецца, о, то там беседували вони – ето звецца «Бесідка». Вони назвалі Бесідка, шо то беседувалі вони там. На Саклові – секлі. Як вони зайдуть, зобачуть людей, зайдуть в хату – сечуть нєкімі секачамі. А... рушницей не було... і в груди, шоб кінулі яку гранату, чи шо, не було. Да нєкімі такімі, ка, пікамі стрелялі, шо це виткне да поцеліть кого. То гето в нас «Саклов» звецца… А знов туда далі звецца «Перестані», то то там вони вже пересталі бітца, то, каже, так мені і матір, і дід розказував, шо то вони назвалі вже «Перестані». З переказів відомо також про перебування татар біля с. Вежиця Рокитнівського р-ну: «Є у нас гратка Татарка… Колісь було татари ходілі, да, кажут, вельми вони білі, вельмі татари рубалі людей наших… Знаєте, хлопчікі, шо таке гратка? Нас оно кажем на гратку - гать (на болоті гать), а тут була вельмі красіва татарка… Ну, зайшлі татари, і сільно хороша була татарка. І десь в єї два женіхі було, ну, біліса за єї, і на той гратці єї бідну забілі, зарубалі на той гратці, і повєсілі, ка, догори косамі».

Дерева, які відзначалися і вшановувалися існують на Поліссі й сьогодні. Серед них нам відомі священна сосна в с. Вежиця, обрічне дерево (напевно, дуб) в с. Неньковичі, береза в урочищі Мерлінські хутори на північ від сучасного українського кордону, на території Білорусі. Усі подібні дерева селяни називають «обрічними», тобто такими, на які в давнину вішали «оброки» - в основному ритуальну тканину (полотно, намітки, рушники, стрічки, хустки, фартухи). У цьому сенсі такі дерева виконують ту ж функцію, що й придорожні хрести. Можливо, попередника-



Ягоди ожини – «обрік». Урочище Старець біля села Луко Володимирецького р-ну. Експедиція ДНЦЗКСТК. Фото О. Нагорнюка, 2008 р.



Хрест XVII ст. біля урочища Церковіща
в с. Березове Рокитнівського р-ну.
Експедиція ДНЦЗКСТК. Фото О. Нагорнюка, 2006 р.



Обрічна сосна «Цар-дерево»
в с. Вежиця Рокитнівського р-ну.
Експедиція ДНЦЗКСТК. Фото О. Нагорнюка, 2006 р.

ми придорожних хрестів були такі «обрічні» дерева. Якщо в селі Неньковичі обрічне дерево знаходиться на кладовищі («Панські моглици»), то сосна у Вежиці – велике старе дерево з багатьма розгалуженнями – стоїть на околиці: «От ето Цар-дерево, хлопчики, шоб ві бачилі, яке воно хороше було! За грєхі нашиє такіє… такє зелєне було, круговеє, ох-ох. Чого воно висохло – з-за грехов наших. А гром його… чоловека не бив, отут-отут – ето спасатєльне мєсто… А цигани як ідуть, то попадають перед Цар-деревом, алє воно вісохло вже… два года, як вісохло. Шоб ві, люді добриє, бачилі яке хороше. Джерело було, дє мой город – отам крінічка. Джерелцо біло, така крінічка…, а вода така була струмєнная, людіна вип'є – одразу здоровляєца. Прийдуть батюшкі і воду святілі над крінічкою. Розказвалі люді старінниє, шо коліс з церкві прамо ход ішов сюди, і зразу од церкви йшлі до каплічкі. Всє празникі, от даже і Маковей, всє годи у вєлікіє празнікі сюда пріходім з цветамі, спевайом псалми, до каплічкі. Як зелєне було, то була радость нам і зара радость нам, такого дерева нідє нема. Онє впало, а ніхто єї не чіпає, всє боятца. Он, бачиш, за ті три пасиночкі («пасинок» - гілка) зразу ногі і позагінало». Отже, дерево висохло, що спричинили, напевно, меліоративні роботи на поліських болотах. А в давнину це місце являло собою своєрідний сакральний ансамбль, центром якого було дерево, біля нього розташовувалося джерело з цілющою водою, а пізніше з'явилася дерев'яна каплиця: «Коліс тут була така нівка… там стоїть малєнька хатіночка, і хазаяїн в якесь сято пошов, ету нівочку взяв і став горать, а велікій празнічок. І пошов додому да і люг. Тако придремнув, і тако в сні йому ввіжаєца: аж прішла Божа Маті, ето Казанська Божа Маті… Аж прішла Божа Маті в крові, все обрізане, відрізане, кров тече… Да каже: «Шо ж ти мнє наробів?» Ето все з-за того чоловіка, слава Богу, вже давно його нема, вже й тута його й син. Ка, шо ж ти мнє наробів? Каже: «Як шо зробів? Я нівку згорав». «Ох, Божечку-Божечку, ти мнє,



Обрічне дерево на «Панських моглицах» в с. Неньковичі Зарічненського р-ну. Фото О. Нагорнюка.

ка, ноги поодрізвав». «А хто ти?» - каже. «А я - Божа Маті». То вон, той чоловік, знов заснув, знов сніцца - кров тече. Ну шо ж робіть? Той самій дядько, хатка малєнька, шо ж робіть? Вун бере і ставляє каплічку, а син його каже: «Ой, тато, шо ти віриш в ете все?» Да пришов, да взяв поотрубав ети, бач, поотрубаниє при Цар-дереві. Поотрубав ете все, назавтре – всьо, ногі поотбірало повностю. Поотбірало ногі, тоді люді побачилі в селє – і всьо, поставілі хреста. Тепер поставілі хреста, а один чоловік прийшов п'яний, да за того хреста, да поньос, да, люді добриє, поньос да втопів того хреста. То йому тоже… Приньос назад поставів того хреста». Сакральність цього місця, особливо Цар-дерева, підкреслюється можливістю отримувати тут зцілення. Особливо часто на дерево вішали оброки жінки, які не мали дітей: «Ше вам розкажу. У нас одна така людіна була і довго деток не мала. Вона десь уже встаріла геть.. і вона каже.. обрук таки… якшо я пріведу детіну, то я на каплічку принесу тернову хустку. І вона, хлопчікі, забеременєла, коли я ото йду, а я єї знала, а вона стоїть і плаче перед етой каплічкой да каже: «Боже-Боже, який ти праведний». Я кажу: «Шо таке, Васю? Як в тебе дєла?» «В мене хлопчік…» «То слава Богу!» «Я принесла оброк». То вона ету хвоїночку в'язала лєнтамі хустку тернову, занесла в каплічку гроши на оброка. От буває, рожаніци родять… А буває, солдат в армію пошов, а буває, хто боліє… А буває, людіна заболіє, просіт Бога, пообріквалас: ну, пойду ше до каплічкі. От я чула скоко людей, шо каже, на ето мєсто хто шо положить – стає лєгчей чоловіку. Ето як хлопци в армію йдут… А матері кажут так: Господі, визволь його, а я лєнтою обвяжу». У давнину оброками в основному слугувало домоткане полотно, зараз на дерево вішають хустки, рушники, стрічки: «Наметкамі коліс вешалі, а потом вже сталі добре жить люді, і ложат гроши – десяткі, сотні, то хто приде з церковних, то вже на церкву несут. Люді дают оброкі, як беда. Пообещає людіна – і сюди приносить рушнічкі, хто хусточку, лєнточку… Господі, винесь мене, то я на церков дам пять рублєй, шоб рука перестала. То пошла в церкву, положила пятьорку, а на каплічку пошла рубля положила. Не треба багато давати, шо маєш, те даєш. На всє празнічкі люді йдуть, даже з другіх сьол пріходят. От, бачте, копійочки лєжат, хто шо ложить на святий стол сюди… Он і яєчко з Паски хтось положив. Люді в годовиє празнічкі приходять сюди, становляцца на колінця, моляцця Богу, хвалят Богу, в каплічку заходят - хто свічечку, он рушнічкі…».

Про обрічне дерево в Неньковичах нам відомо мало, розповідають лише, що на нього вішають оброки, тому що там «Спасітєль висів».

Священні джерела відомі в урочищі Тріщава в Сарненському р-ні, у селах Золоте, Сварицевичі, Осницьк, Вежиця. Джерело в урочищі Тріщава є давнім священним місцем для мешканців сусідніх сіл: Городець, Ромейки, Сварині, Велихів. Донині сюди збираються люди в день Івана Хрестителя, священики освячують воду, проводять богослужіння. Святість цього місця настільки велика, що малюючи крейдою на «Крещеніє» на дверях і кутах хати, хліва, «клюни» коней і деревце, у Ромейках коней зображали повернутими головами в бік джерела в урочищі Тріщава (Інформацію повідомили етнографи Центру за-



Священний камінь в с. Серники Зарічненського р-ну. Фото О. Нагорнюка.

хисту культурної спадщини від техногенних катастроф Надія Боренько і Надія Ковальчук).

Мешканці сіл Переброди і Переходичі розповідають про річку Черетянку, що «давнимдавно протікала і по ній пливла доч князя, і затонула». Її батьки прокляли річку, і вона заросла очеретом. (Зап. від Домантовича Миколи Кіндратовича 1940 р. н. Хутор Підрикове). Цікаво, що подібний переказ побутує в с. Сварицевичі, хоча відстань між селами становить близько 150 км.

Виникнення деяких озер інколи пов'язуються з прокляттям мандрівних старців, Бога, який мандрує у вигляді старця. «Купіна стоїть… Дєд був… Да нє було покорміть – голота була. Уон сказав: «Нє озірайса». Було трі хаті і церква (в селі, яке зникло в озері. – О. Н.). Окна тама на озері на днє. Рама од окна. У воді купіна. Заходілі чи рібу ловіть да бачилі. Божа маті з дитям стоїть, як людіна» [34]. Також у подібних переказах розповідається про виникнення островів на озерах: «Є он у нас сусідне село, але церква не пошла под землю – Островск, тут десять кілометрув од нас. То там було село, то все село потонуло, кажуть, колись моя мати розказувала: плили ступи, плили жорна – все таке – о. Всі люди провалилися, а там, де була церква, то там і зара посеред тої озера островок… Там де була церква, там не провалиласа, а кругом провалилиса всі люди. Десь таке все були розговори, шо там люди в церкву не вірували, да в Бога не..., вроді, грішниє люди...» [32]. «Була церква, да, наверно, вона вже розвалилася, да став остров... да ше ж не за меї пам'яти, я не помню,... на острови була церква, і з церкви став остров... Говорили люди старіши: «Була коли-то церква, да церква не то розвалилася, да став остров ...». Ці перекази пов'язані з тими, які ми наводимо в розділі, присвяченому народним уявленням про храм.

Каміння, яке в давнину вшановувалося, відоме в селах Кам'яне, Маренин, Рокитне. Це природні камені з заглибленням, яке вважають слідом людини або Богородиці. У Рокитному такий камінь знаходиться на церковному цвинтарі і є місцевою святинею. Камінь, але опрацьований, вшановувався колись у с. Серники. Зі слів старожилів відомо лише, що до нього приносили квіти, а сам він був увінчаний великим кутим хрестом і на ньому з'являлася «нєка веселица» (можливо, райдуга). На нашу думку, цей камінь може бути знаком на братській могилі або пам'ятникомкенотафом, поставленим в пам'ять про загиблим на чужині.

Ліс символізував «чужий» неосвоєний простір, заселений «іншими» силами. Особливі правила поведінки зобов'язували тих, хто перебував у ньому, зберігати абсолютну тишу в середині дня. У цю пору заборонялося співати, подавати голос, грати на «дудках». Інакше, вірили, що може «забрати нечистий», «стовп», «пара». Грати в лісі дозволялося лише на «дудках», які були улюбленим музичним інструментом пастухів. Що ж стосується інших музичних інструментів, то мешканці с. Переброди згадують: «Казалі старіє люді, коб гармошка в лєсє нє грала».

Отже, за народними уявленнями, простір поділяється на «свій» і «чужий» - невідомий, малоосвоєний, який може бути небезпечним для подорожнього, або дарувати зцілення, забезпечувати захистом від «лихого», проте за умови дотримання особливих правил поведінки. Однак цей поділ є дуже умовним. Храм, як домінанта сакрального простору в народній картині світу, є священним місцем, захищеним від «зла» і водночас проникним для представників «інших» сил – знахарів, чаклунів, відьом, померлих «наїв», які звершують в храмі магічні дії або карають живих людей. Також важливо звернути увагу на взаємозамінність найголовніших священних об'єктів у народній топографії. Церква, кладовище і придорожній хрест часто виконують подібні функції, вони відзначають місця, в яких відбувається контакт з «іншим» світом. У селі Ро-

китне, минаючи церкву, треба сказати: «Святий престол Пресвятой Богородіци, молітє Бога о нас!»; біля кладовища – «Упокой, Господі, души усопших рабов Твоїх, Царство небесне, прости їм провини їхні!»; біля «хвіґури» – «Слава, кресту Твоєму чесному! Слава Тєбє, Боже!». Сьогодні велика частина інформації з даної теми втрачена, але механізми сакралізації простору діють і понині – про це свідчать численні публікації в пресі, мережі Інтернет. Яскравим прикладом виникнення нового священного місця є «диво в Ленчині» – подія, про яку з'явилися численні відгуки в рівненській обласній пресі і телерепортажах. Характерно, що у своїх свідченнях селяни використовували мотивації, які відомі нам з давніх переказів: місце, в якому з'явився лик Ісуса Христа було пов'язане з похованнями нехрещених немовлят, численними стратами часів війни, сюжетом про провалену церкву.

Джерела

1. Зеленин Дмитрий. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы (Русские народные обычаи)/ Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901 – 1913. – Москва, 1994.
2. Успенский Борис. Солярно-лунарная символика в облике русского храма. Материалы Международной церковной научной конференции «Богословие и духовность». – Москва, 11-18 мая 1987 года. Публікація в мережі Інтернет: http://yro.narod.ru/bibliotheca/Istorija/Krest/Krest_soliar1.htm
3. Толстой Никита. Оползание и опоясывание храма/ Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – Москва, 1995.
4. Тарас Ярослав. Утоплена церква/ Українська сакральна дерев'яна архітектура. Ілюстрований словник-довідник. – Львів, 2006.
5. Хом'як Лідія. Надмогильний знак і церковна споруда: ізоморфність структур/ Народознавчі зошити, 1997. Ч. 5.
6. Матеріали з Сарненського, Дубровицького, Рокитнівського та Володимирецького р-нів Рівненщини, представлені у статті були зібрані автором під час історико-етнографічних експедицій Державного центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф при Міністерстві надзвичайних ситуацій України (керівник експедиції – директор ЦЗКСТК Ростислав Андрійович Омеляшко).
7. Подібні перекази побутують поблизу Турова (Гомельська область Білорусі): розповідають, що колись по Прип'яті і Дніпру з Києва припливли кам'яні хрести і зупинилися поблизу Турова (дивовижність та надприродність тут передана тим, що камінь не може плисти взагалі, а тим більше проти течії). В одній з місцевих церков вони й дотепер зберігаються. Див. матеріали в мережі Інтернет http://www.gorod.lv/novosti/81821/prikosnovenie_k_chudu_turovskie_krestyi, а також в: Grzegorz Rąkowski. Czar Polesia. Pruszków, 2001. s. 384
8. Зап. від Дейнеко Г. О., 1945 р. н.та Хвалько М. А., 1949 р. н.у с. Борове Зарічненського р-ну Рівненської обл.
9. Зап. від Ширінги П. А., 1927 р. н. у с. Старі Коні Зарічненського р-ну Рівненської обл.
10. І. К. Свєшніков, Ю. М. Нікольченко. Довідник з археології України. Ровенська область. Київ «Наукова думка», 1982.
11. Свєшніков Ігор. Битва під Берестечком. Львів: Слово, 1992.
12. Зап. від Шкоди Н. П., 1930 р. н.у с. Вичівка Зарічненського р-ну Рівненської обл.
13. Зап. від Дейнеко Г. О., 1945 р. н.та Хвалько М. А., 1949 р. н. у с. Борове Зарічненського р-ну Рівненської обл.
14. Зап. від Сидорчук К. С., 1934 р. н., Ширко М. А., 1929 р. н., Гаврилюка В. А., 1931 р. н. у с. Перекалля Зарічненського р-ну Рівненської обл.
15. Зап. від Євсович Н. Г., 1941 р. н., Петровця І. М., 1937 р. н. у с. Перебороди Дубровицького р-ну Рівненської обл.
16. Зап. від Буковець Г. Й., 1937 р. н. у с. Ремчиці Сарненського р-ну Рівненської обл.
17. Зап. від Шкоди Н. П., 1930 р. н. у с. Вичівка Зарічненського р-ну Рівненської обл.
18. Зап. від Сада Б., 1977 р. н. у с. Бишляк Володимирецького р-ну Рівненської обл.
19. Записано від Бабейчик Н. А., 1942 р. н., Харківця Д. Ф., 1915 р. н. у с. Кухче Зарічненського р-ну.
20. Зап. від Сада Б., 1977 р. н. у с. Бишляк Володимирецького р-ну Рівненської обл.
21. Зап. від Примака А. Я., 1935 р. н. у с. Біловіж Рокитнівського р-ну Рівненської обл.

22. Рычков Петр. Дорогами южной Ровенщины. Москва, «Искусство», 1989.
23. Зап. від Ковенько Г. Т., 1936 р. н., Дейнеко Г. О., 1945 р. н., Хвалько М. А., 1949 р. н. у с. Борове Зарічненського р-ну Рівненської обл.
24. Зап. від Місюкевича А. Д., 1954 р. н. у с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл.
25. Зап. від Вознюка П. Я., 1956 р. н. у с. Томашгород Рокитнівського р-ну Рівненської обл.
26. Зап. від Гладюк М. А., 1934 р. н. у с. Велике Вербче Сарненського р-ну Рівненської обл.
27. Зап. від Зайця О., 1990 р. н. з родини переселенців з с. Чапаєвки Чорнобильського р-ну Київської обл.
28. Зап. від Чудинович Г. С., 1932 р. н. у с. Зелень Дубровицького р-ну Рівненської обл.
29. Зап. від Ходневич О. Ф., 1936 р. н. у с. Нобель Зарічненського р-ну Рівненської обл.
30. Зап. від Уласик М. К., 1941 р. н. у с. Стрільськ Сарненського р-ну Рівненської обл.
31. Зап. від Кузьмич В. Я., 1934 р. н. у с. Любиковичі Сарненського р-ну Рівненської обл.
32. Зап. від Сидорчук К. С., 1934 р. н., Ширко М. А., 1929 р. н., Гаврилюка В. А., 1931 р. н. у с. Перекалля Зарічненського р-ну Рівненської обл.
33. Зап. від Козак Н. Ф., 1939 р. н. у с. Єльне Рокитнівського р-ну Рівненської обл.
34. Зап. від Пацюкевича І. С., 1922 р. н. у с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл.

Список використаних джерел

1. Гура А. В., Терновская О. А., Толстая С. М. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. Москва, «Наука» 1983. С. 49-153.
2. Про зв'язок слова «буйний», «буй» з темою смерті див.: Буйный // Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. Том І. А-З. Москва, «Русский язык», 1978. с. 138. 699 с.; Седакова О. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Москва, «Индрик» 2004. с. 214, 320 с.; Боряк О. Виготовлення тканих ритуальних символів на Поліссі//Полісся: мова, культура, історія. Київ, 1996, с. 292, с. 288-295.
3. Свительская В. Л. Опыт картографирования погребальной обрядности // Славянский и балканский фольклор / Этнолингвистическое изучение Полесья. Москва. «Индрик», 1995. с. 188-207.
4. Толстая С. М. Колыбель // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого. Т. 2. Москва, 2004. с. 562.
5. Толстой Н. И. Антропоморфные надгробия (об одной балто-славянской изопрагме) // Язык и народная культура. Очерки по славянской этнологии и этнолингвистике, Москва 1995, с. 206-212.
6. Толстой Н. И. Глаза и зрение покойников // Язык и народная культура. Очерки по славянской этнологии и этнолингвистике. – Москва, 1995. с.185-205.
7. Толстой Н. И. О возможности картографирования фольклора // Язык и народная культура. Очерки по славянской этнологии и этнолингвистике, Москва 1995, с. 138-147.
8. Цій темі присвячені праці російських дослідників: Плотникова А. Кладбище // Славянская мифология. Москва, 2002. с. 228-230; Плотникова А. Могила // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого. Т. 3. Москва, 2004. с. 266-272; Плотникова А., Петрухин В. Надгробие // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого. Т. 3, Москва, 2004. с. 360-362.
9. Falkowski J., Notatki etnograficzne z Polesia. Cmentarze, Lwów odbitka z „Wiadomości ludoznawczych". Zeszyt 1-2. Rok II-1933. s. 1-9.
10. Kraszewski J. Wspomnienia Wołynia, Polesia i Litwy. Wilno, 1840. s. 25.
11. Muszyński H. Notatki etnograficzne ze wsi Łuko // Ziemia Wołyńska. 1938, nr 10. s. 128.

Зоряна Ципишева

Замовляння в народній медицині

Українці, як і інші слов'янські нації, відводили народним методам лікування особливе місце в системі своєї культури та світогляду. Вагому роль у традиційній медицині відігравала вербальна магія. Зокрема, згідно з матеріалами відомої дослідниці народної медицини Зореслави Болтарович, було зафіксовано чимало способів лікування недуг із використанням словесних формул, поєднаних із раціональними засобами. "З усіх видів лікувальної магії, без сумніву, одна з найцікавіших, найпоширеніших в усіх слов'ян і найдавніших – вербальна. Цей вид лікувальної магії цікавий тим, що відбиває світогляд народу, його світосприймання і світорозуміння, погляди на хвороби та їх етіологію, розкриває форми і методи народного лікування", – пише вона [1].

Слову наші предки надавали великого значення. Вірили, що воно може принести щастя або, навпаки, накликати біду, про що свідчить народне прислів'я: "У добру пору сказати, а в пусту — помовчати" [18, с. 121].

Співіснування та співвідношення язичницьких та християнських елементів, взаємозв'язок слова та дії вказує на архаїчну природу замовлянь. Адже в них йде звернення і до хвороби — як живої істоти, і до певних надприродних сил, уособленням яких можуть бути Зоря, Місяць, вітер, вода, вогонь тощо [2, с. 97; 3, с. 187]. А вже із введенням християнства давніші примовки "удосконалюються" доповненням звертання зокрема, до Діви Марії, Ісуса Христа, св. Миколая, архангелів, до всіх святих тощо. Від цих нововведень замовляння по своїй суті стає схожим на молитву. Тому при опитуванні всі респонденти стверджують, що знають лишень молитви, і навіть їх звернення до геть нехристиянських символів та сутностей не переконує оповідача в їхньому поганському корінні. Цієї ж думки дотримується у своїх працях В. Мойсієнко, зазначаючи, що сільська бабуся, яка вранці молиться в церкві, а увечері, коли її болить зуб, звертається молитвами до Місяця, ніяк не може втямити, що ж тут поганого, адже зуб перестав боліти, а у своєму зверненні вона не забула попросити помочі архистратига Михаїла, апостолів Петра і Павла, тому все вийшло зовсім по-християнськи [18, с. 125].

Окрім двох вищезгадуваних дослідників народну медицину Полісся вивчали такі вчені, як І. Колодюк, Т. Володіна, А. Шкарбан та багато інших. Досліджували духовну культуру Полісся, зі свого боку, і наші північні сусіди – білоруси. Результатом їхньої праці стало видання збірника замовлянь [7], у якому нерідко зустрічаються тексти примовок, схожі до зафіксованих на теренах України. Їхня подібність іноді буває вражаючою, практично дослівною.

Незважаючи на значну кількість вже опублікованих замовлянь, все ж таки залишається безліч білих плям у царині вербальної магії, на які варто звернути увагу. Адже, попри згадувану уже схожість, існують певні локальні відмінності. Проте більшість замовлянь обов'язково супроводжуються виконанням певних обрядових дій, без яких самі слова не принесуть очікуваних результатів. Тому, до прикладу, замовляння при рожі ніколи не обходиться без процедури її спалювання, лікування волосу — без виливання його водою, лікування ляку супроводжується виливанням воску або викачуванням яйцями чи хлібом і т. д. Тобто слова практично були допоміжним інструментом при лікуванні тієї чи іншої недуги. Іншими словами, завдяки тексту примовки, шептуха мала можливість зосередити всю свою увагу на "виганянні" хвороби із тіла людини, можливо, віддаючи в цей момент частину своєї енергії для подолання недуги. Багато лікуючих літніх цілителів оповідають, що після лікування інших людей самі занедужують: їх мучать головні болі, безсоння, іноді болі, схожі на ревматичні. Та незважаючи на це, літня бабуся ніколи не відмовить у допомозі, коли її про це попросять, оскільки щиро переконана в тому, що не має права цього ро-

бити, адже дар, яким вона наділена, є від Бога, і буде гріхом таїти його чи не використовувати.

Велику роль на Рівненщині поряд із замовляннями відіграє молитва "Отче наш". Вона слугує початком при лікуванні або ж нею можуть закінчувати як саме замовляння, так і процедуру лікування. Кількість повторів проказувань замовлянь чи самих примовок складала магічні числа 3, 7 або 9. Інколи зустрічалися числа, кратні до вищеперелічених. Зокрема, згідно із народними уявленнями, вважали, ніби пропасниць є 77, а, отже, і ліків від них має бути 77 [6, с. 542]. Тобто застосовуються ті числа, які здавна сакралізувались українцями.

Використовувалися замовляння як у господарсько-виробничій діяльності, так і у сфері побуту. Згідно із трактуванням М. Гладкого, замовляння є "органічним доповненням лікарських засобів, що практикувались у народній медицині та ветеринарії" [5, с. 273]. Тому більшістю дослідників народних примовок подаються для огляду ті, що застосовувались у лікарській практиці в поєднанні із раціональними засобами, наприклад, використання лікарських трав або фізпроцедур (приміром – "гладишки" (глечика) при "вразу" — опущенні шлунку тощо) [10, 19].

Найпоширенішими були замовляння при недугах, які найчастіше вражали селян у їх повсякденному житті. До них відноситься група замов, котрі скеровувались на всіх, та примовки, котрі стосувались виключно дітей. Останні застосовували, до прикладу, при "криксах" чи "крикливицях" – накинутій недузі, при якій дитина не спить цілу ніч і плаче, або ж при "зносі", "зносках" – за народними уявленнями поліщуків Рівненського Полісся, – це небезпечна недуга, яку дитина могла отримати внаслідок виходу матері із нею в багатолюдні місця. Тому для того, щоб захистити свою дитину, перед виходом із дому промовляли такі слова:

Вийду я на двір, там стоїть залізний кіл.
Хто того кола вкусить, той моє дитя
спокусить.

Це замовляння зафіксоване І. Колодюк у с. Жовтневе Олевського району Житомирської області, яке розташоване на межі із Рокитнівщиною [17, с. 69-70]. Тому із високою долею ймовірності можна припустити, що схожі примовки побутували й на теренах Рівненської області.

На відміну від "зносок", "крикливиці" – хвороба, "накінута злимі людьмі" [12], від злого умислу, нещирих побажань, заздрощів [18, с. 128]. Народні замовляння від "крикс" були надзвичайно різноманітними, тому тут рідко зустрічаються вербальні конструкції, повністю однакові за своїм змістом. До прикладу, приводимо тексти примовок, зафіксовані на теренах Рівненщини:

Першим разом, добрим часом
Господу Богу помолюся,
Пречистой Матери поклонюся.
Не я помочніца – Пречиста Богородіца
І Ісус Христос – сам Господь Бог.
Приступіте до хрещеного, молітвенного
(ім'я),
Криклівіце зніміте.
Хто надсілає – нехай собі забирає.
Ідіте за сінє море,
За сінім морем стоїть біла береза,
Під білою березою мальовані лужкі,
(Сьо кроваті)
Пухові подушки.
Там його кладіте,
Трете, мніте, кусайте, щипайте,
Йому спать не давайте,
Хрещеному, молітвенному (ім'я)
спокой дайте.
Тихонького сна до білого дня,
Щоб спало, спочивало,
Нікому ночи не перебивало.
Амінь [15].

Або ж для порівняння:

Зора вечірняя, зора ранняя,
зора полуночная, зора Марія,
зора Дария, зора Марина,
зора Мандарина, зора Оксінья,
зора Афросінья.
Возьміте безсонніци (...) хрещоної,
молитвенної,
занесіте за крутії гори, за бистрії води,
за темниї лиса (ліси),
принесіте їй сон з усіх сторон.
[18, с. 136].

Чи інший варіант, зафіксована автором на Сарненщині:

Криклівіце-ночлівіце,
Ідіте на ліс, на біс,
На густії лози,
На дикії кози,
Де не заходят людськії молитви,
Пітушині голоси [20].

Або ж іще один короткий варіант:

Ночниці-криличці,
До дуба збирайтеся,
На голлє збирайтеся,
Тут пити-їсти,
А (ім'я) – спати [16].

Серед низки інших недуг, яких позбувалися за допомогою замовлянь, слід згадати такі як: "підвій жолудку", "золотнік" – зірваний живіт; "ляк"; "чорна болєсть", "родиме" – епілепсія; "вроки", "уроки"; "рожа"; волос тощо.

Опущення шлунку ("золотнік") пов'язували із підніманням чогось важкого, іноді із вітром – "вихором". При зашіптуванні "вразу" до хвороби часто зверталися, як до живої істоти із проханням покинути тіло хворого. Яскравий приклад цього зафіксовано автором у Сарненському районі.

"Підвій в жолудку" (опущений шлунок):

Вразо-разочко,
Ти мій паночко,
Просю я тебе,
Молю я тебе
Низкім поклоном,
Добрим словом,
Доброю годиною,
Доброю часиною
(ім'я)-не ходить,
Костіною не ломить,
У боки не вступать,
Під груди не підвородчать,
Із серца крови не смоктать,
Пить – їсти не заважать.
Просю я тебе
Золотий віночок-ти звішала з грудей,
Як котиса – да під пул закотиса,
Та золотим обручиком возмиса.
Де ж тебе прив'язано,
Там в тому місцьи приказано.
Де ж ти вродився –
Там ти остановивса.
Там тобі пятеньє,
Там тобі їдєньє,
Там тобі гуляти,
Там тобі буяти,
Крещоного (ім'я) спокій дати [20].

Повсюдно на Україні набуло поширення загальне переконання, що "вихор" – нечиста сила, яка крутиться на своєму весіллі або просто літає над землею [3, с. 174]. Взагалі ж це – рвучкий круговий рух повітря, що швидко крутиться стовпом. Стійко асоціюється в народі із нечистою силою, чимось демонічним [6, с. 87-88]. На Рівненщині "віхору" дуже остерігалися, боялися вивішувати дитячий одяг в момент, коли зривався вітер, оскільки вірили, що він може заподіяти великої шкоди здоров'ю. Тому при випадковому зіткненні із ним рекомендовано було припасти до землі. Іноді у "вихор" кидали ножем, сокирою [17, с. 81-82] чи показували йому дулі [19], або навпаки, намагалися його задобрити:

Хай йде на лєса, на поля,
На бистриї рєкі,
На бистриї води.
Леті, скуль ти прилетів,
Туда й леті.
А куда ти надумався,
Туда леті.
А до мене ти ж не должен літєть –
Я ж з тобою гарно балакаю… [20].

Коли ж "вихор" все ж таки нашкодив, то його за допомогою примовок намагалися "вигнати" із людини та "одіслати" у такі місця, де він нікому не причинить зла:

"Завиє вітрамі,
Завиє водями,
Завиє всякого рода,
Да йдіте на ліс, на біс, на густії лози,
На дикії кози,
Де не заходят людськії ноги,
А петушині голоси" [19].

Причиною деяких хвороб на Середньому Поліссі вважали і "ляк" (сильний переляк). Припускали – якщо його впору не виліковати, то наслідком такого недбальства може стати епілепсія. Проте при вчасному зверненні до знахаря той замовляв "ляк", викачуючи його при цьому хлібом або яйцем [8]. Могли також спалювати клоччя льону, виливати на воду віск. Цікаве та самобутнє замовляння від "ляку" побутувало в селі Сварині Володимирецького району:

Од Богородиційної молітви,
Од Ісуса Христа,
Од Хрістової печаті,
Од святих помочей,
Од мого слова.
Зникні біс нечистий, дух проклятий,
На сухе дерево, на мохі і болота.
І там тобє мєсце,
життєперебуваньє і воля.
І там собі кричи,
А не в рожденного-хрещенного,

Сам Господь, Ісус Христос,
Самая Мати Святая Богородіца,
Всі небесниє сіли:
Михаїл Архангел, Авоїл ангел
І всі святіє чудотворци:
Міфон і Мірон,
Купріян і Устімія,
Конон Ісародський,
Дмитро Ростовський,
Ілля Пророк,
Микола Чудотворець,
Георгій Побєдоносець,
Цар Давід,
Іван Хрестітель,
Власій Істафет,
Мікіта Велікомученік.
І моє слово найстрайшнєйшеє,
Замовляння найсільнєйшеє.
Забороняю тобє, біс нечистий,
Дух проклятий,
Ніде не живі,
І не будь у рожденного, в хрещеного.
Війди геть, зараз
З усім своїм псованєм і чарамі
Од рожденного-хрещенного
Геть туда, куда тебе сам Господь
Ісус Христос послав і велєв жити –
У безодню-пресходню,
У землю пусту, не роблену,
І там собє живі,
А рожденного-хрещеного
Покинь назавжди.
Господи Боже, поможи [13].

Епілепсію, "чорну болєсть", як було зазначено вище, часом пов'язували із ляком, однак частіше її вважали вродженою. Саме тому на Рівненщині побутувала ще одна назва — "родиме", або "своя болєсть". Найпоширенішим методом припинення нападу недуги було накидання на хворого чорної "латки" (шматка полотна). Цікавим є те, що після цього треба було сісти на недужого "голою сракою" із словами: "Які гості — така честь!" [14]. Також обов'язковим було тричі промовити молитву "Отче наш". Ще одним можливим варіантом лікування могло бути промовляння "молітви од усякей болєзні":

Не сама я приступаю –
Господь приступає,
Не сама я помагаю –
Господь помагає.
В рожденії і хрищенії
Господь болєзнь замовляє.
Просю тебе, болєсть,
Чи ти с праци, чи ти с досади,
Буйного вєтру, чи с пристріту,
Чи с поганих людей насланая,
Чи Господом Богом даная.
Просю тебе, болєсть,
Ручок, ножок не ломити, не томити,
По тілу не ходити,
По костях не ходити,
По жилах не ходити,
Жил не щемити.
Рожденна- хрещенна до церкви впадала,
Клячини вибівала,
Абі Божая матінка
Болєзнь прибівала.
Іди, болєзнь, де сонечко не гріє,
Де вєтьор не віє.
Ангели Божиї, приступайте,
Рожденную-хрещенную
з беди визволяйте [13].

Доволі частим явищем були немочі від "вроків", "уроків", "злого ока". За народними уявленнями зурочити могла людина, яку в дитинстві мати вдруге прилучила до грудей. Часто наділені "поганими очима" люди протягом цілого життя про свої негативні здібності не знали [9, 11]. Вважалось — якщо вчасно не звернутися до шептухи за допомогою, то людина може важко захворіти, навіть померти. Для прикладу наведемо замовляння "від злих очей":

Святая П`ятонько,
Божая Матінко,
Святая Недєльочко!
До церкви вбірала,
З гори спускала,
Золотею ліщинкою опіралас,
До церкви поспішала.
У церкві на прістолі свєчі палают,
А з тих свічей воск тече.
Нехай тебе, рожденна-хрещенна,
всякая боль перестає.
Святий Михаїлу, Божий угоднику,
Тучу-хмару розганяєш.
Нехай у тебе, рожденна-хрещенна,
Всяку боль одмовляє.
Як на землє град розстає,
Нехай тобі, рожденна-хрещенна (ім`я),
Всяка боль перестає [13].

Поява на тілі людини "рожі" не є чимось небувалим у галузі народної медици-



Шептуха, Николайчук Н. М., 1928 р. н., із с. Люхча Сарненського р-ну із реманентом для спалювання "рожі". Фото З. Ципишевої, 2008 р.

ни. Дана недуга характерна почервонінням певних ділянок тіла (рук, ніг тощо), що є наслідком запального процесу. Причини її виникнення в народній свідомості були найрізноманітнішими. Саме тому в замовляннях вони й перераховуються. Адже вважали, що, знаючи причину хвороби, можна її знешкодити:

"...чі ти з вітру, чі ти з води, чі ти з роси,
чі ти з праці, чі ти заспана,
чі ти занедбана..." [18, с. 151]

Повністю ж замовляння від "рожі" могло виглядати так:

Рожу синю,
Рожу червону,
Рожу замочену,
Рожу корочену,
Рожу водяну,
Рожу вітряну,
Рожу гвоздяну
Ізмовляю.
Де люди не ходят,
Де худоба не ходит,
Де дзвони в голос не дзвонять
Нехай рабі Божій (ім`я)
Рожа не шкодіт [11].

Примовки при лікуванні "рожі" супроводжували загальновідомим в Україні методом спалювання лляного клоччя, одночасно за його допомогою діагностуючи недугу. Для того, щоб визначити наявність "рожі" на тілі, шептуха, спалюючи льон, спостерігала за тим, як летять іскри. Якщо іскор було багато і летіли вони вгору – рожа присутня, якщо ж іскор мало і летять вниз - рожі немає [19]. Використовували при цьому дев'ять лляних "клочанчиків" та обов'язково шматок червоної тканини.

Що ж стосується такої хвороби, як "волос", то її появу пояснюють попаданням у рану дрібного волоска, який може викликати нариви [18, с. 129]. При даному захворюванні "вельми крутить і болить", утворюються гнійні нариви. "Волос" міг бути на будь-якій ділянці тіла, включаючи ясна, хоча найчастіше він утворювався на пальцях, що могло навіть спричинити їх деформацію. Для того, щоб визначити, чи в людини справді є "волос", брали дев`ять колосків жита, на які лили теплу воду над раною. Якщо колоски злипалися – діагностували хворобу. Хворе місце злегка прикушували зубами та "виливали" (обливали водою) знову ж таки за допомогою дев`яти колосків, застосовуючи при цьому певні примовки та молитви:

На Божой горі
Набирає Божа мати воду,
На Божой горі з Христом розмовляє,
З Христом розмовляє,
Волос виливає (ім`я) [9].
Та ще один варіант:
Виливаю волос
На житній колос.
Колос нагинається –
Нехай волос
В (де він є) вибіраєтса
Да на водє витягаєтса.
В церкві книги чітают,
На прістолі свєчі палают,
А с тих свєчей воск тече.
Нехай в рожденной-хрещенной (ім'я)
Всяка болєзнь перестає [13].

Серед комплексу лікувально-вербальної магії слід окремо виділити замовляння, котрі застосовували при фізичних ушкодженнях, травмах, забоях, зубних болях. Вони були настільки необхідними в повсякденному житті, що ними доволі часто володіли й пересічні поліщуки. Такими є примовки "од крові" (коли важко зупинити кров), "од удару", "од звіху" (вивиху) тощо. Для прикладу подамо декілька із них:

"Од крові":

Відмовляю,
Відговорляю,
Стань кров на рані
Як вода в Йордані,
Як Іван Хреститель
Ісуса Христа хрестив [19].

"Од крові":

Ішло три брати,
Всє три кондрати.
Один — бісів,
Другий — горе,
Третій — кров замовляті.
Ішла Ганночка,
Несла святі ключє.
На правом плєчє ключє впалі,
Рожденному-хрещенному
Кров замовлялі [13].

"Од крові":

Єхав Святий Єгорій
На сівом конє.
Конь копитом камєнь сєче,
Кров із рани не тече.
І ти, руда, остановісь, запєкайса.
Кров замовляю,
Кров заговорляю,
Не своїмі словамі,
А Божимі наукамі [13].

"Од крові":

Ішло три калєкі
Через три рєкі:
Через водяну,
Через молочну,
Через кров'яну.
Водяну виллю,
Молочну вип'ю.
Кров'яная стань ногамі,
Як Сус Христос на Гордані [13].

"Од удару":

Ударе, ударе, де ти побував?



Шептуха Кривко К. Г., 1934 р. н.,
із с. Сварині Володимирецького р-ну.
Фото З.Ципишевої, 2009 р.

– У Божой Матері в церкві лєжав.
Не я лєжав – Божа Маті лежала,
(ім'я) удар шептала [19].

"Од удару":

Великий удар, де ти бував?
– У Божой Матері в поміч лежав.
Не я лежав – Божа Маті
Прийшла к (ім'я) удар шептаті [20].

"Од удару":

Удару – Миколаю,
Я тебе, рожденна-хрещенна, помагаю.
Я од тебе удар зговораю:
З рук, з нуг,
З очей, з плечей,
З русої коси, з жовтої кости,
З червоної крови.
Іди собі на дуби,
Но на дубову кору,
І там собє опочивай [13].

"Од звіху":

Єхав Святий Єгорій
На сівом конє
По Осіянській горє,
По шовковой травє.
Конь споткнувса –
Рожденного, хрещенного
Сустав звіхнувса.
Состав-состав,
Косточкі-жілочкі
На мєсто постав.
Святая Маріє, нєвєста Христова,
В рожденної-хрещенної,
Косточкі, составі –
на мєсто поставі. [13]

При зубних болях:

"Зубі, зубі, шоб ви повипадалі,
да осталіса одні губі"[20].

Замовляння даного виду є простими за структурою та короткими за змістом. Зустрічаються вони в дещо видозміненій формі повсюдно на Поліссі, включно й у наших північних сусідів – білорусів.

Окрім знахарів ("шептух"), іноді даром лікувального слова володіли й такі народні цілителі, як повитухи, застосовуючи свої вміння при народженні дитини. В основному всі їхні примовки спрямовувались на легкі пологи для породіллі:

"...Розродися,
Очистися,
Кров на місце становись..." [21, с. 210].

Коли ж дитина вже народилася, передаючи дитину матері, "бабка" промовляла такі слова:

"Божа Мати, чистих снов,
поможити сім дитяти..." [19].

Існував також ряд універсальних замовлянь, які використовували при лікуванні як людей, так і тварин:

"Від звиху":

Летить сокол сокола стрічати,
Летить сокол кости ломати,
кости складати,
Раба Божій (ім`я) раду давати.
Соколові кости, соколові сустави,
Шоб на місце кости стали [11].

Розглядаючи вербальну магію, як невід'ємну складову народної медичної практики, слід звернути увагу на те, що зафіксоване на території Білорусі замовляння "ад ляку": "Першьим разам, Божьим часам, Госпаду Богу памалюся, Прачистай Мацерьи пакланюся..." [7, с. 254], схоже із українським "при крикливицях": "Першим разом, добрим часом, Господу Богу помолюся, Пречистой матері поклонюся..." [15]. Виходячи з цього, можна припустити, що не настільки важливим було те, що сказано, скільки важили самі дії, спрямовані на лікування недуги, та психологічний вплив на хворого, вміння переконати людину в тому, що після проведеного ритуалу чи певних маніпуляцій, супроводжуваних молитвами, вона стане здоровою. Варто зазначити, що згідно з твердженнями місцевих мешканців, лікування за допомогою замовлянь було доволі дієвим. Зважаючи ж на те, що можливість отримати кваліфіковану медичну допомогу була надзвичайно обмеженою, слід віддати належне народним цілителям, котрі були єдиним реальним шансом для простих поліщуків позбутись проблем, пов'язаних із станом здоров'я.

Джерела

1. Болтарович З. Є. Народна медицина українців / Зоряна Євгенівна Болтарович. – К. : Наук. думка, 1990. – 232 с.
2. Болтарович З. Є. Народне лікування українців Карпат кінця XIX – початку XX століття / Зоряна Євгенівна Болтарович. – К. : Наук. думка, 1980. – 118 с.
3. Вовк Х. К. Студії з української етнографії та антропології / Хведір Кіндратович Вовк. – К. : Мистецтво, 1995. – 336 с.
4. Володіна Тетяна. Нічниці в традиційній культурі українців та білорусів / Тетяна Володіна // Народознавчі зошити : Двомісячник. – 2002. – Зошит 3 – 4 (45 – 46). – С. 211 – 217.
5. Гладкий М. Скотарські замовляння поліщуків / Микола Гладкий // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1999. – Вип. 2. Овруччина. 1995. – С. 273 – 292.
6. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури : словник – довідник / Віталій Вікторович Жайворонок. – К. : Довіра, 2006. – 703 с.

7. Замовы : Навуковае выданне / [укладальнікі : У. А. Васілевіч, Л. М. Салавей; уступ. арт.: Л. М. Салавей]. – Мінск : Беларусь, 2009. – 519 с.
8. Зап. автором у с. Бишляк Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Анастасії, 1933 р. н.
9. Зап. автором у с. Більська Воля Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Устимчик Ярини Василівни, 1921 р. н.
10. Зап. автором у с. Зелене Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Базаки Панасії Лукашівни, 1933 р. н.
11. Зап. Автором у с. Озерці Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Фесюк Любові, 1937 р. н.
12. Зап. автором у с. Осова Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Шевчук Марії Пилипівни, 1942 р. н.
13. Зап. автором у с. Сваріні Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Кривко Катерини Григорівни, 1934 р. н.
14. Зап. автором у с. Степангород Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Стріли Параскевії Семенівни, 1943 р. н.
15. Зап. Юлією Буйських у с. Кричильськ Сарненського р-ну Рівненської обл. від Полякової Любові Степанівни, 1944 р. н.
16. Зап. Юлією Буйських та Аллою Українець у с. Хиночі Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Корольчук Онисі Йосипівни, 1925 р. н.
17. Колодюк І. В. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся / Ірина Колодюк. – К. : ВПЦ “Київський університет”, 2006. – 152 с.
18. Мойсієнко В. Поліські замовляння / Віктор Мойсієнко // Древляни : збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 121 – 165.
19. Ципишева З. М. Народна медицина / З. М. Ципишева, Р. Б. Радович, В. Р. Павлунь [та ін.] // Комплексне дослідження матеріальної і духовної культури потерпілих районів Українського Полісся (Додаток №1 до звіту про наукову діяльність Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф за 2008 рік). – К., 2008. – с. 274 – 280. – (Препринт / МНС України, ДНЦЗКСТК).
20. Ципишева З. Народні замовляння та особа шептухи на Рівненському Поліссі в кін. XIX – на поч. XX століття / Зоряна Ципишева // Поліссєзнавство у фольклорно-етнографічних і літературно-мистецьких дослідженнях : Наукове видання. - Рівне, 2009. - С. 107 – 113.
21. Шкарбан А. Матеріали з народної медицини Житомирського Полісся / Андрій Шкарбан // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1999. – Вип. 2. Овруччина. 1995. – С. 211 – 224.

N.B. Світлини та польові матеріали зібрано автором в рамках комплексних історико-етнографічних експедицій до потерпілих внаслідок аварії на ЧАЕС районів Рівненської області, організованих Державним науковим центром захисту культурної спадщини від техногенних катастроф.

Юрій Рибак

Пісенна творчість

За всіма етнокультурними ознаками, у т.ч. і музичними, територія Північної Рівненщини поділяється на дві великі етнографічні частини, одна з яких належить до складу Західного, а інша – Середнього Полісся. Перехідною зоною поміж ними служить межиріччя Стиру та Горині. Під впливом цих географічних умов сформувалась розвинена та в багатьох своїх проявах досить архаїчна пісенна традиція Рівненського Полісся, яка в межах усього регіону характеризується багатьма діалектними спільними рисами та відмінностями.

Музично-етнографічні дослідження в регіоні тривають уже близько 200 років, однак масштабні студії тут розпочалися лише наприкінці XX ст. Найбільше зусиль при фіксації та реконструкції старовинних пам'яток доклали науковці з Рівного (Етнокультурний центр „Веснянка" Рівненського Палацу дітей та молоді, кафедра музичного фольклору Рівненського гуманітарного університету, Рівненський краєзнавчий музей, Обласний центр народної творчості) та Києва (Проблемна науково-дослідна лабораторія при Національній музичній академії ім. П. Чайковського).

Попри те, що більшість матеріалів зібрано на стадії відмирання фольклорних явищ, не безпосередньо в самому контексті (тобто не під час виконання обрядів чи інших народних дійств), нині створено надійну джерельну базу – аудіофонди та друковані видання (див. укінці *Джерела*), завдяки чому можна сформувати належне уявлення про автентичну пісенну традицію поліського краю.

У системі духовної культури поліщуків пісня відіграє чи не найголовнішу роль. Споконвіків вона супроводжувала кожен крок місцевих селян, допомагала долати важкі будні та розраджувала під час дозвілля. Саме співучість і досі служить візитною карткою місцевого населення, чим уповні компенсовуються його скромні матеріальні статки. Протягом свого існування поліська пісенність розвинулась у багаторівневу і різножанрову систему.

З урахуванням новітніх наукових розробок у галузі етномузикології, жанровий склад пісенного фольклору поліщуків, як і загалом українців, визначається наступним чином (див. нижче таблицю). Увесь репертуар поділяється на два відносно пропорційні блоки, один з яких репрезентує *обрядова* група, інший, відповідно, – *необрядова*.

Згідно з усталеною протягом багатьох віків, а то й кількох тисячоліть, звичаєвістю о б р я д о в а пісенність формується у дві основні групи. Перша з них орієнтована на народний календар, у якому фундаментальну роль відіграють фази зміни сонячної активності (умовно – народження, кульмінація та відмирання Сонця), а, отже, за старим стилем відзначалися три найголовніші дати – 25 грудня (Коляди/Різдво), 25 березня (Великдень/Пасха) та 24 червня (Івана Купала). На основі такого симбіозу язичницької та християнської релігій сформувалась *календарна обрядовість*, що виявляється у трьох відповідних жанрових циклах – *зимовому*, *весняному* та *літньому*.

Припускається, що за принципом наслідування календарної обрядовості утворився *родинно-обрядовий* фольклор, у якому центральну роль вже відіграє не сонячне світило, а індивідуум. Це відображає найважливіші етапи ініціальної магії. Відповідно, у цій групі відзначається народження (*народинний,* або *хрестильний* цикл), одруження (*весільний* цикл) та смерть (*похоронний* цикл) кожного представника громади.

Існує ще й третя група обрядового приурочення, що, на відміну від двох передніх, пов'язана не з дозвіллєвою, а з трудовою діяльністю та стосується лише одного дійства, позначеного особливою сакральністю, – збору хлібів. Визначений на основі цього *жнивний* обрядовий цикл представляє групу *сезонно-трудового* фольклору.

Необрядова творчість хоча й відзначається пізнішим походженням, порівняно з обрядовою пісенністю, формується в доволі розвинений блок – розмаїтий за жанровим скла-

дом, поетичними сюжетами, мелодичною тематикою та стилістикою. Тут, насамперед, вирізняю ться дві основні групи, що виявляють тісне споріднення, тому чіткого розмежування поміж ними зробити неможливо: *звичайні* (питомі, рідні) та *наплuвові* (запозичені, чужорідні) пісні.

Окремий блок у пісенній традиції поліщуків складають твори, приналежні до *дитячої культури.* Тут вирізняється два цикли – твори, виконувані безпосередньо *дітьми,* та пісні *для дітей*. Власне дитячими є різноманітні заклички, дражнилки, прозивалки та лічилки, але лише ті з них, що мають стабільну мелодичну основу. У групі пісень, виконуваних для дітей, домінують колискові, значно меншого розвитку набули твори розважального характеру, а також цікавий, але зовсім мало вивчений жанр – пісенні вставки в казках.

Від загальноукраїнської жанрової картини пісенна традиція Рівненського Полісся особливо не відрізняється, оскільки тут, попри найсприятливіші умови для розвитку збиральництва та скотарства, рівною мірою сформувався цикл землеробських обрядів, а відповідно, і пісенний супровід. Поряд із тим це може слугувати доказом існування з давніх часів на цих теренах активних міграцій, під впливом та на основі яких розвинувся колоритний місцевий етнос.

Що стосується детальної характеристики кожного з жанрів, то в традиції Північної Рівненщини вони мають певні особливості.

КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВІ ПІСНІ

Зима

У зимовому циклі домінують два жанри – колядки та щедрівки, які хоча й відмінні за часом виконання та характерними приспівами (Святий вечо(у)р – у колядках, Щедрий вечо(у)р – у щедрівках), за обставинами відтворення та мелодичними ознаками часто є ідентичними. Усе ж, як це прийнято в науковій класифікації, та як, зрештою, демонструє архаїчна місцева картина, типово колядковими є форми із 5-складовим віршем в основі (№№ 3-6), а щедрівковими – із 4-складовим (№№ 7, 8). Проте існують і 4-складові колядки, які, очевидно, слід віднести до найдавнішого пласту (№№ 1, 2). У щедрівковій групі існує чимало творів, переважно дитячих, які виконуються в декламованій манері (№ 9).



Коза і Дід,
с.Рудня Дубровицького р-ну. Архів кафедри музичного фольклору РДГУ. Фото С.Приходько.

На відміну від молодіжного виконавства зимових величальних творів, яке, поряд із ритуальним спрямуванням, дає можливість самопрояву в сільському середовищі, дитячий репертуар пронизаний жартівливими мотивами (№ 12), а сам процес має на меті отримання матеріального зиску (почастунок, пізніше – гроші).

Старовинного репертуару до ігрових зимових дійств не виявлено (за винятком одного наспіву із с. Прикладники, № 10), попри те, що тут активно в періоді Коляд „водили" Козу, рідше – Коня, а вже ближче до нашого часу робили вертепи або ж просто ходили із „звіздою". Очевидно, що під впливом християнської традиції вертепи із біблейним сюжетом народження Ісуса Христа витіснили, рідше акумулювали в себе, зимові народні вистави. Музичним наповненням у таких постановках слугували загальновідомі церковні коляди.

Загалом у зимовому циклі нині виразно домінують християнські твори з відповідними апокрифічними сюжетами, щоправда, частина з них являє собою гібридне утворення язичницьких та християнських мотивів (№ 11).

Щодо способів та особливостей виконання зимових величальних творів, на основі розповідей інформантів принципових закономірностей не встановлено. Лише дехто визначав процес колядування за хлопцями, а щедрування – за дівчатами, в основному ж цьому не надавалося особливої різниці, на що також вплинула практикована тривалий час церковна традиція обходження дворів півчими (хористами).

Властиву для форм світських величальних творів особливість респонсорного виконання (соліст – гурт) підтвердили лише деякі виконавці із Сарненського, Костопільського та Березнівського районів. Тут існувала, аналогічно як у гуцулів, практика визначення поміж колядниками головного співака (заспівувача), котрий називався „береза". В інших осередках Полісся виконавці свідчили про спільне гуртове (не менше двох осіб) виконання колядок та щедрівок. У кожній із хат, як правило попід вікнами, співали зазвичай одну колядку (щедрівку) для замовленого адресата: господаря, господині, парубка чи дівчини. Існували також спеціальні твори для ремісників (пчоляреві, № 2), для вдови та навіть для вола. На відміну від виразно співних, нерідко ліричних церковних коляд, світські твори виконувались у наближеній до речитативу манері, що власне й відповідає способу відтворення всього обрядового (епічного) репертуару.

Весна

По завершенні циклу Коляд довгими зимовими вечорами за нескладними домашніми роботами або в моменти дозвілля виконувалося чимало пісень, переважно визначених на Поліссі як „постові". Очевидно, що в цьому є велика доля умовності або, вірніше, раціональності, оскільки в такий спосіб виконавці, при забороні співу у Великий піст, радше виправдовували самих себе. У дійсності група постових пісень містить щонайменше три жанрових пласти: релігійно-моралізаторські народні балади та християнські псалми, а також веснянки (не обов'язково сумні за мелодикою та сюжетом).

Попри накладання періоду посту на активну в давнину пору виконання весняних наспівів, у наш час можливо реконструювати автентичну поліську картину. У весняному циклі Північної Рівненщини визначаються дві основні групи творів – різні за функцією, однак нерідко синхронні за часом та споріднені за способом виконання – веснянки та гаївки.

Група *веснянок* відзначається закличною функцією (пришвидшення настання тепла), відповідає строфічному укладу, містить відповідні мотиви та специфічні рефрени (№№ 16, 17). Ці пісні виконували, якщо дозволяли обставини, відкритим гучним звуком, на вулиці або за селом. Очевидно, що в хатніх умовах, як це практикувалося внаслідок церковної заборони співу в піст, первинні властивості веснянок почали втрачатися*.

Другий жанр весняного циклу має ігровороззважальне спрямування та за науковою класифікацією визначається як *гаївки*, дарма що такий термін у народному середовищі побутує лише в Галичині. Нерідко виконання цих творів супроводжується театралізованими міні-постановками, спів може мати антифонну природу (переспівування двох гуртів, № 19, 21), а загалом характер виконання найчастіше відповідає ритму хороводного кроку (№№ 14, 15, 18-20, 22, 23). Виконувалися як веснянки, так і гаївки гуртами дівчат або молодиць.

Літо

Як і весняний цикл, літній позбавлений чітких часових меж, принаймні на початковій фазі, де в якості перехідного періоду служить троїцький тиждень. Винятково на Рівненщині, щоправда, із продовженням на північ – на терени етнографічної Пінщини, побутує унікальний обряд „водіння" Куста, що служить своєрідним аналогом зимового колядування. У кількох селах Зарічненського та часткового Дубровицького районів під час цього дійства жінки обходять місцеві садиби та виконують величальних *кустових* пісень, які характеризуються багатством сюжетів, однак відповідають єдиному мелодичному типу (№ 24).

Власне літній цикл знаменує виконання *петрівчаних* та споріднених із ними *купальських* пісень. Цікаво, що в багатьох міс-

* Зі слів однієї з інформанток, на „вечóрках" (за прядінням чи вишиванням) жінки інколи для виконання веснянок ступали бодай на поріг.

цевостях Рівненського Полісся, попри наявність водойми, купальські обряди не відзначалися, натомість в інших осередках, без водойм, свято позначалося неабияким розвитком. Це може свідчити про активні міграції поліського населення.

Щодо особливостей виконання літніх календарних творів, то петрівчані пісні співалися протягом усього періоду, за будь-яких обставин, а купальські переважно під час самого обряду, пов'язаного, насамперед, з виготовленням ритуального деревця, розпалюванням вогнищ та купанням у воді. У сюжетах усіх цих пісень в основному домінують шлюбні мотиви, переплетені із сатиричними зворотами. З музичних властивостей слід відзначити, що більшість творів виконується на властиво середньополіський мелодичний тип (№ 25), поряд з яким зрідка трапляються загальновідомі (№ 26) або ж і рідкісні (№№ 27, 28) мелодії.

СЕЗОННО-ТРУДОВІ ПІСНІ

Жнива

Органічно літня календарна обрядовість переходить у сезонно-трудовий цикл, кульмінацією якого виступають жнива, відомі своєю ритуальною наповненістю. Споріднення між цими двома циклами спричиняє поширення виключно в цьому регіоні специфічних сезонно-трудових пісень, які на Західному Поліссі визначаються як „літо" та обслуговують літні сільськогосподарські роботи (косовиця, „полоття", збирання ягід та грибів, інколи і жнива, № 31-б). На Рівненщині ці твори часто переплітаються зі звичайними піснями.

Жнивний цикл на Рівненщині традиційно складається з трьох етапів – зажинки, жнива та обжинки, однак обрядове наповнення присутнє лише під час завершення усієї роботи. Саме на обжинках, за умови колективної роботи – толоки, відбуваються ритуали „завивання бороди", або „квітка", коли залишають на полі останній невижатий сніп. Далі женці накладають вінок на голову кращій жниці та несуть його до дому господаря, де просять викуп за сам вінок, а посуті, за свою роботу. Згодом відбувається частування женців. Усі ці моменти супроводжуються співом ритуальних пісень.

На півночі Рівненщини побутують три мелодичні типи жнивних наспівів, які спорадично обслуговували різні моменти обжинок, могли співатися дорогою на поле та з поля, а також під час короткого перепочинку (№№ 29, 30). У деяких селах північно-західної частини Рівненського Полісся існують спеціальні наспіви, які відзначаються голосільною манерою (№ 31-а), та, за припущенням науковців, у давнину виконували певну магічну функцію, зокрема, відвертання дощових хмар. Поряд із тим, у групі жнивних трапляються рідкісні вузьколокальні обрядові твори (№ 32), а також нерідко сюди ж виконавці відносять певні необрядові пісні з відповідними ключовими словами в текстах („Косив козак сіно" і т.п.).

РОДИННО-ОБРЯДОВІ ПІСНІ

Весілля

У хронологічній послідовності відразу після жнив у багатьох осередках України розпочинався період народних весіль. Не становить винятку й Рівненське Полісся, де весільний обряд зберігся чи не найкраще, а певні ритуальні моменти цієї драми (наприклад, випікання короваю) подекуди відтворюються в реальному контексті й понині.

Як відомо, за час свого існування весільний обряд розвинувся в найтриваліший поміж іншими обрядодійствами цикл, що, очевидно, позначилося на формуванні цілого комплексу ритуальних наспівів. Протягом усього весілля виконувалися кілька сотень пісень, яким, однак, відповідали кільканадцять мелодичних типів. На півночі Рівненщини встановлено існування щонайменше 22 таких типових наспівів. Що стосується жанрового розрізнення, то всі весільні твори формуються у дві основні групи, визначені за науковою класифікацією на основі функціональних та суто музичних особливостей – ладканки та пісні. І хоча на Поліссі всі весільні наспіви звуться просто „піснями", таке розрізнення зроблено за аналогією до галицької традиції, де ці групи чітко розмежовуються самими виконавцями. Крім ладканок та пісень, на весіллі виконується багато танцювальних приспівок, які, проте, за мелодичними ознаками не приналежні суто до весільного обряду, а отже, у своїй більшості поповнюють групу звичайних творів.

В основній свої масі *ладканки* відповідають тирадній (наскрізній) формі, або ж, принаймні, виявляють із нею пряме генетичне споріднення, що, зокрема, стосується строфічних відповідників. Ця група творів складає переважну більшість усього весільного обрядового репертуару та, як правило, обслуговує найважливіші ритуальні моменти (№ 33). Їхня функція полягає в коментуванні, інколи режисеруванні, обрядових сцен. Відповідно ладканки являють собою невеликі за змістом, речитативні за способом виконання, свого роду формульні твори (№№ 34-38). У їхній будові часто відображається принцип композиційного розвитку, де виразно розрізняються партії соліста (старшої свахи) та гурту (групи свах від молодої, молодого). Безпосередньо у творах про це свідчить дворазовий повтор першого рядка, завдяки чому нагадувався текст ладканки та задавалися необхідний характер і тональність твору (№ 33).

Більшість весільних *пісень* на Поліссі не вкладається в класичне трактування цього жанру, оскільки саме тут вони можуть виконувати ту ж функцію, що й ладканки (№№ 39). Лише деякі відповідники, як це властиво для тієї ж Галичини, не мають чіткого ритуального прикріплення, а можуть співатися в різні моменти обряду (№№ 40, 42). У такому разі характер їхнього виконання позначений ліричністю, а сюжети можуть мати розгалужену будову (№ 43). Водночас слід відрізняти питомі весільні пісні від напливових, загальновідомих, які самі виконавці нерідко вважають старовинними: „Ой коси, коси ви мої", „Де би я не їхала, де би я не йшла" і т.п.

У групі весільних приспівок домінують жартівливо-сатиричні твори, виконувані під інструментальний супровід у швидкому танцювальному ритмі, зазвичай під польку (№ 47). Тут також слід відрізняти автентичний пласт від явно домінуючого напливового. Серед останніх особливої популярності із середини XX ст. набули поширені під російським впливом частушки. Водночас серед усієї маси приспівок трапляються зразки виразно старовинного походження, які, можливо, колись звучали в супроводі ритуальних хороводів (№№ 45, 46).

Характер і спосіб виконання приспівок безпосередньо залежав від інструментального супроводу, а їхня природа часто мала імпровізаційний характер. Загалом творення нерідко відбувалося способом „на ходу", особливо в розпалі драматичного дійства, під час іронічних переспівувань представників обох родів.

Хрестини

Народження дитини та прилучення її до родини споконвіків становило першочерговий етап ініціації. Під впливом християнства цей обряд зазнав суттєвих змін, як і отримав свою теперішню назву. Лише в окремих місцевостях до нашого часу збереглись рудименти старовинних звичаїв, у яких безпосередньо задіяні не стільки новонароджена дитина та її батьки, як баба-повитуха та куми (хрещені батьки). Це безпосереднім чином відображено в рідкісних насьогодні хрестильних піснях. На території Рівненського Полісся виявлено лише кілька таких творів, що виконувались під час самого обряду (№№ 48, 49), попри те, що дуже часто виконавці до цього циклу відносять будь-які, часто досить популярні, пісні зі згадками про кумів та відповідні обставини („Ой куме, куме, добра горілка", „Напилася я п'яна" і т.п.). Саме через малочисельність охарактеризувати хрестильні пісні не видається можливим, хоча основною їхньою структурною ознакою є опора на 5-складовий вірш: 5+5.

Похорон

Попри особливий сакральний статус похоронних обрядів, у фольклорному середовищі смерть усвідомлюється по-філософськи як один із обов'язкових ініціальних етапів, а отже, пов'язаний із цим розвинутий комплекс традиційних ритуалів відзначається за чітко усталеними канонами, у т.ч. і на рівні музичного оформлення. Відповідно, існує два основні пісенні жанри похоронного циклу – *пісні* та *голосіння*. Обидва виконуються при небіжчикові, протягом „відправи" або, власне, оспівування. Щоправда, пісенний репертуар під впливом тієї ж християнської традиції з плином часу зазнав суттєвих змін, коли в наш час на похороні звучать церковні псалми писемного або напівписемного походження (№№ 51, 52). Можна лише припускати, що як і в інших регіонах України, раніше цю групу репертуару представляли й автентичні локальні твори, у яких оспівувався момент відходу людини в потойбіччя.

Другий жанр – голосіння – не зазнав церковного впливу, хоча можна впевнено говорити про його витіснення з фольклорного се-

редовища під впливом християнських похоронних звичаїв та, найголовніше, внаслідок послаблення самих народних традицій. Очевидно, що голосіння, або плачі через надзвичайно імпровізаційний спосіб відтворення не вкладаються у класичне визначення пісенного твору, однак у кожному з осередків їхнє виконання має стилістично своєрідну основу. Так, більшість із них відзначається напівдекламованою, рубатною (свобідною) манерою виконання, у якій спів чергується із плачем, через що визначити стабільну метроритмічну, а тим більше мелодичну канву в них неможливо. Усе ж багатьом поліським голосінням властиві такі типові ознаки: невиразна інтонаційна лінія в межах вузькооб'ємних звукорядів (у межах кварти), опора на мінорну терцію, низхідні мелодичні фрази із зупинкою на основному устої (№ 50). Нерідко трапляються голосіння, які цілком виявляють пісенну природу та надаються до більш-менш точного нотного відображення. Як правило, таке рівне інтонування властиве для ситуації, коли не надривно, „для годиться", оплакують померлих „своєю" смертю старих людей.

ДИТЯЧА КУЛЬТУРА

У наш час повноцінно реконструювати картину дитячої творчості фактично неможливо, оскільки в середовищі дітей автентична творчість вже майже не побутує, а дорослі найчастіше не бажають або й не спроможні відтворити в належній формі такі пісні.

Власне *дітьми* співаються переважно жартівливо-розважальні, рідше із магічним підтекстом пісні, які можуть мати календарне приурочення (колядки та щедрівки – №№ 8, 9, 12, веснянки та гаївки – №№ 21, 22), але найбільше стосуються різноманітних ігрових ситуацій. Вірогідно, що безпосередню участь у виникненні і поширенні цієї категорії творів брали дорослі, а первинна функція пісень, зокрема обрядових чи закличних, була далеко не розважальною.

Із того, що вдалося встановити, на півночі Рівненщини донедавна найпоширенішими, поряд із вищезгаданими, були дитячі лічилки, дражнилки та прозивалки, тобто ті жанри, за посередництвом яких відображався дитячий світогляд, а водночас рівень їхнього розвитку та сфера інтересів. Виконавською особливістю цих та інших дитячих творів є їхня декламаційна природа, що не завжди передбачає виразну мелодичну основу. Визначальна музична риса таких творів – акцентна (дводольна) ритміка та невеличкі за обсягом звукоряди, що відповідають дво- або триопорному ладові (№ 53).

Ті ж характеристики властиві певній частині творів, виконуваних *дорослими для дітей*. Переважно це т.зв. твори-забавлянки, спрямовані на активізацію фізичного та інтелектуального розвитку дитини. У процесі їхнього виконання обов'язково разом із дитиною відтворюються певні ігрові рухи. Особливий інтерес у цій категорії становлять покладені на мелодику поетичні вставки в народних казках, які, на жаль, залишаються фактично зовсім недослідженими.

Окрему групу творів, виконуваних для дітей, представляють *колискові*. Попри те, що в сільському середовищі до колиски може виконуватись чимало ліричних творів відповідного характеру та, головне, із наближеними мотивами в поетичних текстах (мати і дитина, процес колисання тощо), оригінальні колискові твори відзначаються такими властивостями. У змісті – це часто повторювані звороти – „люлі", „А-а" – наявність обов'язкових персонажів, крім матері та дитини, – кіт, сон, гулі. Стосовно музичних властивостей, то в ритмі заколисування найчастіше використовуються терцеві інтонаційні ходи, спокійний характер та рівний темп виконання, що в самому процесі відіграє важливішу роль, аніж зміст і композиційні властивості словесних сюжетів (№№ 54, 55).

НЕОБРЯДОВИЙ ЦИКЛ

Група *звичайних* творів, що в застарілій класифікації визначалась як родинно- та соціально-побутові пісні, у певній мірі є генетично пов'язаною з обрядовим фольклором, оскільки в ній поряд із ліричними (любовними) мотивами нерідко трапляються епічні (оповідні) сюжети. Зокрема, сюди належать старовинні народні балади та історичні пісні, основними творцями і носіями яких у свій час були мандрівні співці-інструменталісти – скоморохи, гуслярі, дударі, кобзарі та лірники, а також сліпі гармоністи (№ 56). Згодом ця творчість з особливою пошаною та любов'ю була перейнята сільськими співаками, а кожен із наспівів пристосувався та культивується на рівні локальних осередків у своєрідних варіантах (№№ 57-63).

Напливовий фольклор в основному демонструє актуальну, новітню музичну картину, характерну для поліських сіл, що позбавляє можливості визначити діалектні відмінності поміж ними. До цієї групи входять як твори писемного (літературного) походження, іншими словами – авторські, так і запозичені під впливом інших народностей (напр., польські) та засвоєні безваріантно пісні, що в рідних осередках могли належати і до питомого репертуару. Слід відзначити, що в наш час ці твори виразно домінують у фольклорному середовищі над іншими піснями, чому неабияк посприяв розвиток засобів комунікації та, загалом, цивілізаційні поступи. Попри тематичне розмаїття напливового репертуару, головне місце в ньому займають твори любовного (щасливе чи нещасливе кохання), воєнного (стрілецькі, солдатські, повстанські тощо), філософсько-споглядального (швидкоплинність та сенс життя) та жартівливого (сатиричні та розважальні) змісту. Мелодика таких пісень, як і загалом їхня композиційна структура, відповідають нормам академічної музики. Тут переважають маршеві та вальсові ритми, виразна тональна (мажоро-мінорна) основа (№№ 64, 65).

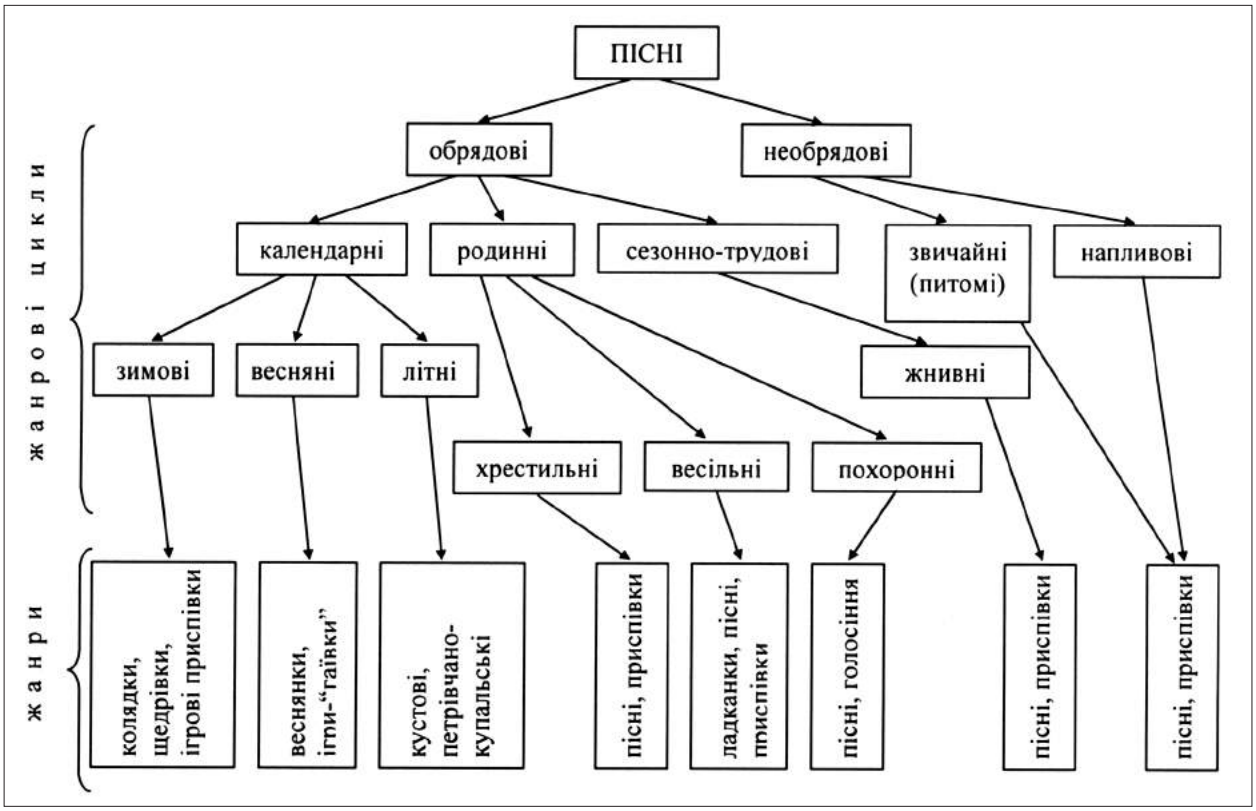
Протягом багатьох століть у народнопісенній традиції Рівненського Полісся сформувався своєрідний стиль виконавства, особливо що стосується обрядового репертуару, який і нині достатньо точно відтворюється деякими інформантами. На рівні фактури архаїчний спосіб співу виявляється у гетерофонному викладі, коли спорадично мелодія розщеплюється на різні голоси (напр., №№ 13, 58). Манері виконання автентичних обрядових наспівів притаманний відкритий, прямий звук, що часто, через свою епічну природу, межує з вигуками. Композиційна деталь переважної більшості таких творів – розмежування партій соліста (заспівувача) та гурту, про що, навіть за умови цілком призабутої традиції, свідчать або дворазові повтори початковий композиційних сегментів, або рефрени та приспіви (№№ 2-7, 13, 15-17, 25, 27, 28, 33, 44). Очевидно, що такий спосіб співу супроводжував певні ритуальні обставини, у т.ч. колективні обходження дворів зі співом величальних пісень.

Насамкінець слід згадати поіменно тих поліських співаків, завдяки яким багата музична традиція збереглася до нашого часу. З-поміж безлічі виконавців – відомих і невідомих широкому загалу, нині живих і покійних – важко виділити окремі персоналії, оскільки фольклорне мистецтво, як відомо, є колективним набутком і продуктом безперервного творення та відтворення, і далеко не всі виконавці, а тим більше багатий пісенний репертуар, зафіксовані та розкриті достатньою мірою. З великою пошаною і до кожного носія поліської пісні подаємо перелік окремих виконавців, з якими найчастіше мали контакти збирачі фольклору. Більшість з них брали участь у різноманітних культурно-мистецьких заходах. Ось їхні прізвища: Уляна Кот (с. Крупове), Доміника Чекун (с. Старі Коні), Ганна Куришко (с. Карасин), Пелагея Місюра та родина Чудиновичів (с. Сварицевичі), Йосип Делідон (с. Бродниця), Марина та Дем'ян Ковальчуки, Василь Ковальчук (с. Рокитне), Марія Кот і Надія Галабурда (с. Крупове), Наталія Кузьмич (с. Дроздинь), Агафія Хомич (с. Рудня), Віра Романчик (с. Карпилівка), Марія Столяр (с. Осова), Єлизавета Крупіч (с. Березове), Надія Добринська (с. Білятичі), Євгенія Стасько (с. Селець), Ніна Красько та Уляна Клюйко (с. Берестя), Карпо Кузьмич (с. Вежиця), Ольга Мисанець та Лідія Гаврильчик (с. Люхча), Катерина Багній (с. Комарове), Ольга Грицюк (с. Лісове). Серед народних сільських ансамблів слід згадати: *колективи старших виконавців* – гурт „Троян" (Люхча), Білятичі, Федорівка, Стрільськ, с. Сарни, Кузьмівка, Карасин (Сарненський р-н); Берестя, гурт „Берегиня" (Крупове), Лісове, Сварицевичі, Залужжя, Кураш, Перебороди (Дубровицький р-н); Князівка, Білка (Березнівський р-н); Воронки, Городець, Острівці, Жовкині, Хиночі (Володимирецький р-н); Залав'я, Буда, Рокитне, Синіжеве, Біловіж, Масевичі, Сновидовичі (Рокитнівський р-н); Комори, Старі Коні, Омит, Сенчиці, Вичівка (Зарічненський р-н); Дюксин, Золотолин, Комарове, Підлужне, Злазне (Костопільський р-н); *дитячі колективи* – Велике Вербче, Кричильськ, Корост, гурт „Серпанок" (Крупове), гурт „Веселики Полісся" (Жовкині), Вовчиці.

В умовах міського середовища реконструкцією поліського автентичного співу активно займаються колективи: фольклорні гурти Етнокультурного центру Рівненського ПДМ – „Весняночка", „Веснянка", „Сільська музика"; фольклорні гурти кафедри музичного фольклору РДГУ – „Горина", „Дже-

рело”, „Волиняни”; гурт „Ранкова роса” ЗОШ № 28 (м. Рівне) та „Варашські жайворонки” (м. Кузнецовськ).
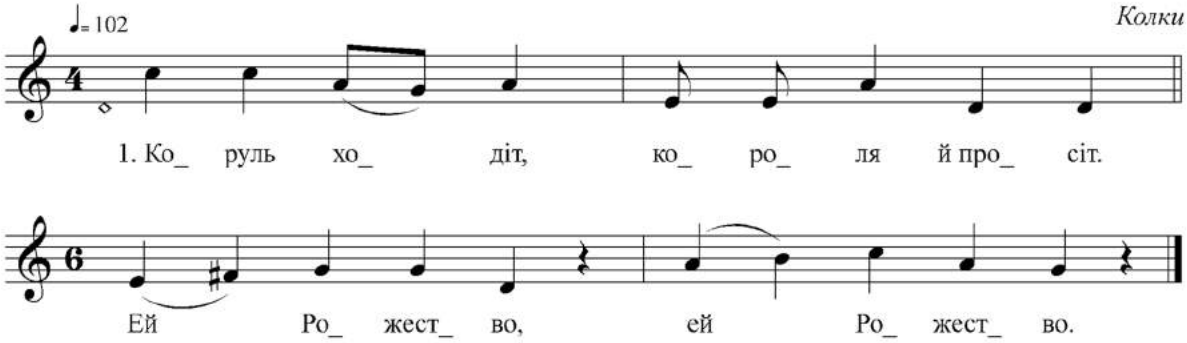
Представлені нижче пісенні зразки підібрано та впорядковано за жанрово-типологічним принципом, що має на меті охоплення якомога більшої кількості форм у межах основних жанрових циклів. Сюди увійшли твори, передруковані із фольклорних збірників, а також чимало досі неопублікованих пісень із архівних фондів (див. *Джерела*). Детальна паспортизація матеріалів подається в кінцевих примітках.



Таблиця 1. ПІСЕННІ ЖАНРИ РІВНЕНСЬКОГО ПОЛІССЯ

Пісенні твори
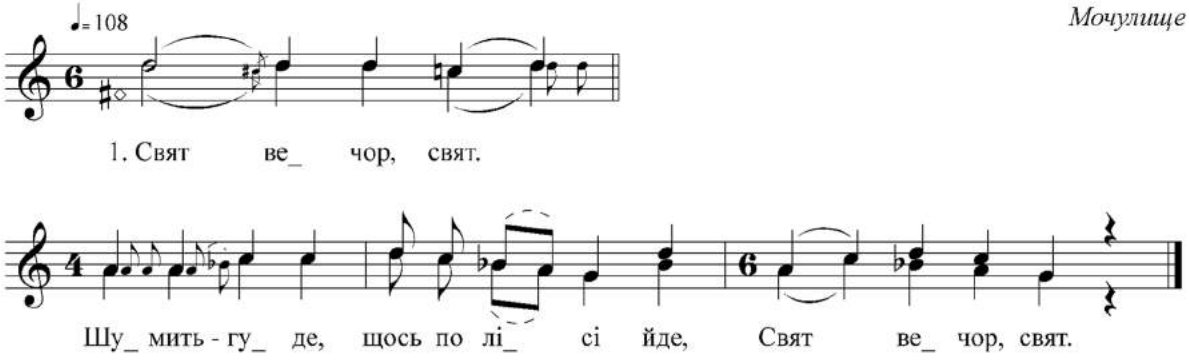
1. Коруль ходіт
(колядка дівчині)



1. Коруль ходіт, короля й просіт:
Ей Рожество, ей Рожество!
2. – Ой корулю, да й корулєньку,
Ей Рожество, ей Рожество*!
3. Ой дай мні свою доненьку.
4. – Загадаю три загадоньки,
5. Як одгадаєш, то твоя буде:
6. – Шо то й гуде, на Поліссє йде?
7. – Пчулки гудут, на Поліссє йдут.
8. – Шо то горит – полум'я немає?
9. – Сонце й горит – полум'я немає.
10. – Шо то цвіте, а цветув немає?
11. – Папироть цвіте, а цветув немає.
12. Узяв єї да й за рученьки
13. Да й пов'юв єй да й додомоньку.
14. – Будеш мені вірною жоною,
15. Матері моюй вірною слугою.

* Тут і далі при аналогічному розспіві кожної строфи повністю виписуватимуться лише дві перші.

2. Шумить-гуде
(колядка пчоляреві)



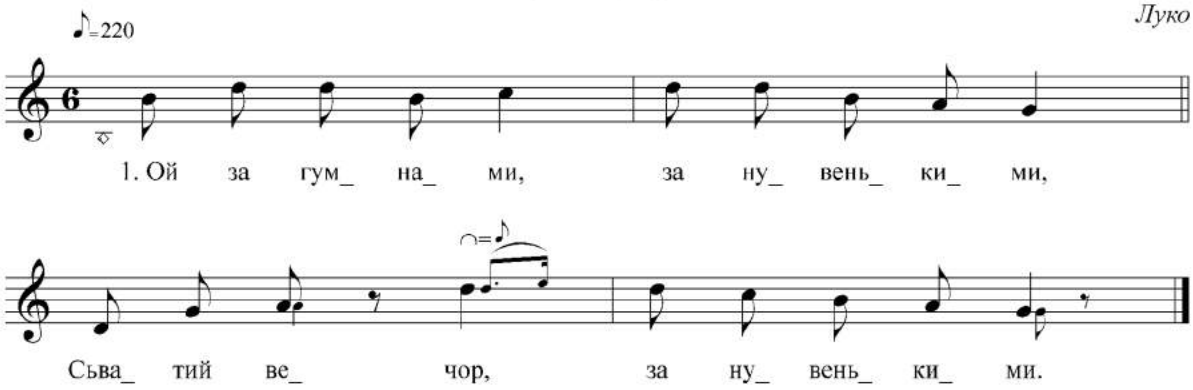
1. Свят вечор, свят.
Шумить-гуде, щось по лісі йде,
Свят вечор, свят.

2. Свят вечор, свят.
Пчоляная матка веде пчолєнятка
Свят вечор, свят.

3. – Ой бджолоньки, мої дітоньки,
4. Ой куди ж ми да й повернемо:
5. Чи в ширі бори, чи високій горі?
6. – До пана господара, в його пасіку.
7. Да будем садітса, да будем роїтса.
8. Пчоляная матка веде пчолєнятка.

3. Ой за гумнами
(колядка)
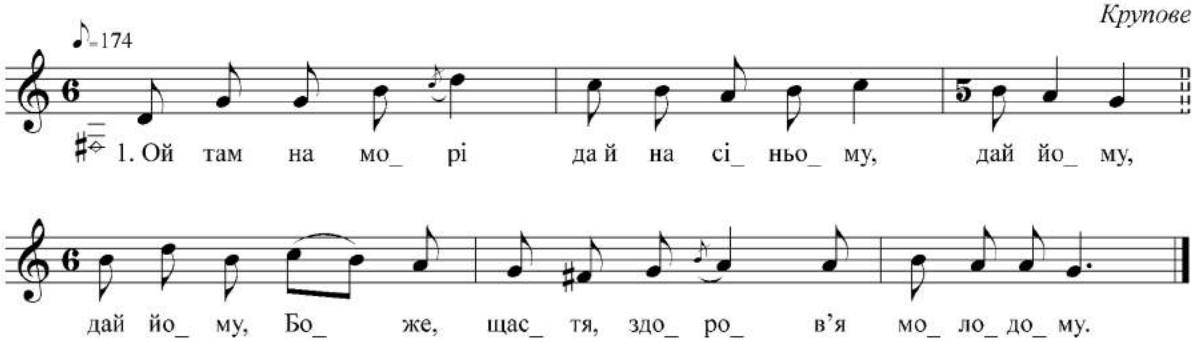
Луко



1. Ой за гумнами, за нувенькими,
Сьватий вечор, за нувенькими.
2. Цвітають сади дзилиненькії,
Сьватий вечор, дзилиненькії.
3. За тим' садами да й пристіл стоїть.
4. За тим пристолом всі сьвати сидять.
5. Ой вони сидят да й рахуютца.
6. Рахувалиса до сьватей Іллі.
7. – Ой сьватая 'Лля, а де ж ти була?
8. – По полю ходю, житейко родю,
9. Жито-пшеницю, всяку пашницю.

4. Ой там на морі
(колядка)

Крупове
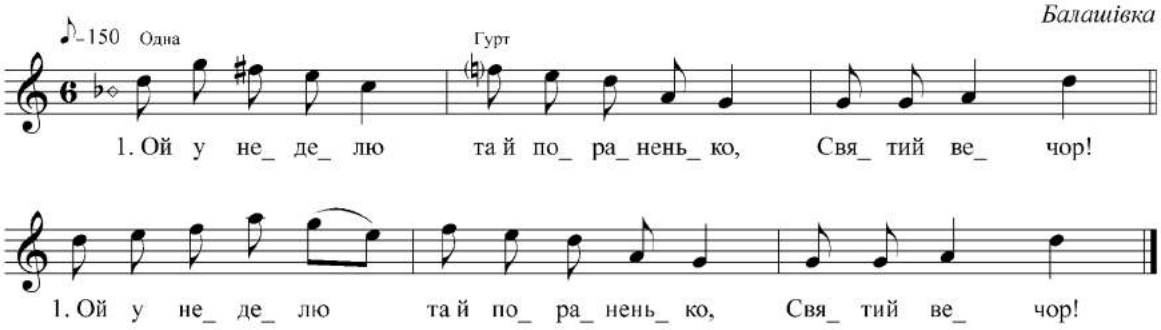


1. Ой там на морі да й на сіньому, дай йому,
Дай йому, Боже, щастя, здоров'я молодому.

2. Ой там плаває золотий човнок, дай йому,
Дай йому, Боже, щастя, здоров'я молодому.
3. А в тому човні – молодий паніч,
4. Молодий паніч, паніч Василько.
5. Прийшов до його сільський селянін,
6. Сільський селянін, міський мещанін.
7. Принесли йому золоте сверло.
8. Вон все то забрав – шапочки не зняв,
9. Шапочки не зняв, не подякував.
10. Привелі йому чорного коня.
11. Вон взяв, поїхав, не подякував.
12. Привелі йому прекрасну панну.
13. Вон панночку взяв ще й шапочку зняв.

5. Ой у неделю
(колядка хлопцеві)
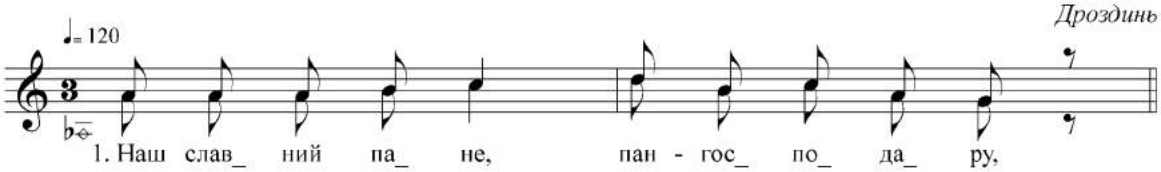
Балашівка
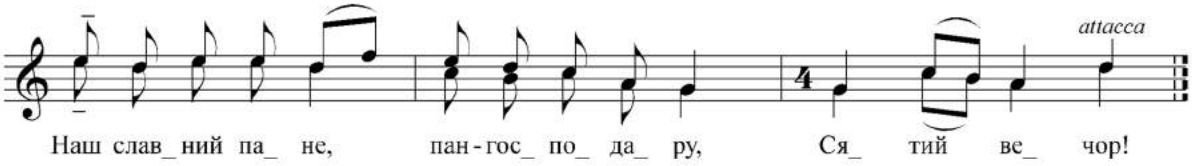


1. Ой у неделю та й пораненько,
Святий вечор! | 2
2. Та й загадано всєм на войноньку,
Святий вечор! | 2
3. Хто сини має – хай вираджає,
4. Хто дочки має – хай научає.
5. – Ой іди, синку, поперед войска,
6. Поперед войска не випинайса,
7. А назад войска не оставайса.
8. Ой а син батька да й не слухає,
9. Поперед коньом да й виграває.
10. Коньом виграє, вуйско рубає.
11. Дорубавса вон до цара на двор,
12. Да й узяв собє красну панночку,
13. Красну панночку, пані Олєчку.

6. Наш славний пане
(колядка господареві)

Дроздинь
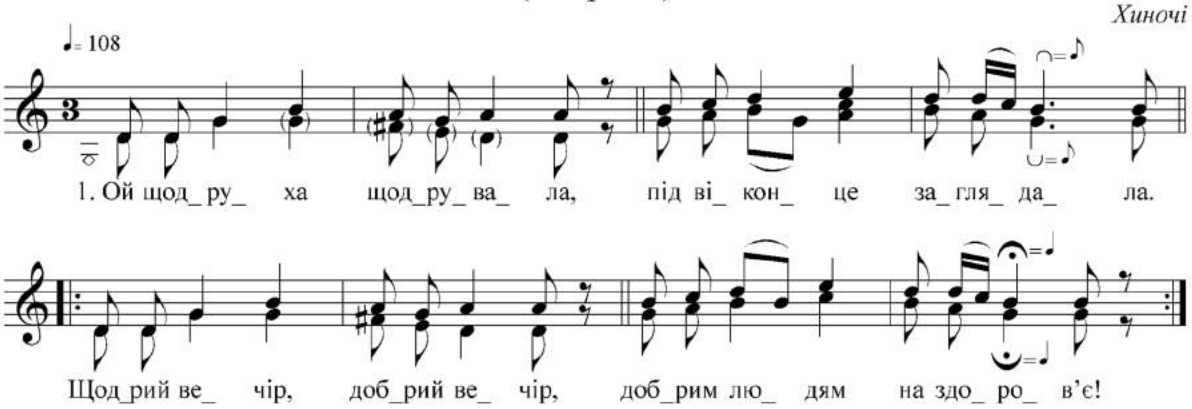




1. Наш славний пане, пан-господару,
   Наш славний пане, пан-господару,
   Сятий вечор!
2. Вставай з кроваті, засветі в хаті,
   Вставай з кроваті, засветі в хаті,
   Сятий вечор!
3. Застилай столи всє сятковиє,
4. Кладі піроги всє сятковиє,
5. Бо буде тобє троє гостейок.
6. Ой один гостьо – да й дробен дощок,
7. А другий гостьо – ясне сонейко.
8. – Ой що ти мовіш, да й дробен дощок?
9. – Вой я те мовлю, як я возиллю.
10. Як я возиллю три рази в маю,
11. То зародять же гори й доліни,
12. Гори й доліни, хазяйські ніві.
13. – Ой що ти мовиш, ясен місяцу?
14. – Вой я те мовлю, як я возийду,
15. Як я возийду темної ночі,
16. Темної ночи да й у обручи,
17. То зрадуєтса товар в оборє,
18. Товар в оборє, а риба в морє,
19. А риба в морє – гость у дорозє,
20. Гость у дорозі, й-а звер у лєсі.
21. – Ой що ти мовиш, ясне сонейко?
22. – Ой я те мовлю, як я возийду,
23. Як я возийду в нєдєлю рано,
24. То зрадуютса дєди стариє,
25. Дєди стариє, дєткі малиє,
26. До церкви йдучи, свєчі несучі.
27. Да бувай здоров, да сяткуй здоров!
28. Нам за колядку – рублєй десятку,
29. Нам тиє гроши – да й на храм Божий.
30. На яку церков? На Дроздіньскую,
31. На Дроздєйскую сяту Покрову.

[мовою:] Бувайте здорові, да й з пєснєй!

7. Ой щодруха щодрувала
(щедрівка)



1. Ой щодруха щодрувала,
   Під віконце заглядала.
   Щодрий вечір, добрий вечір,
   Добрим людям на здоров'є! | 2

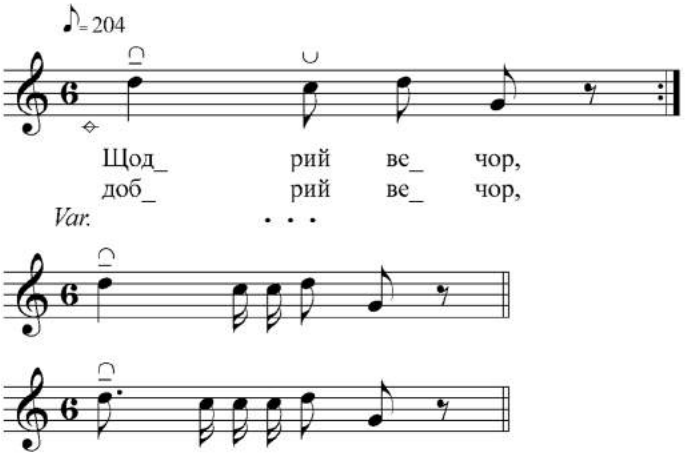
2. А я знаю, що пан вдома,
   Седить собі в конец стола.
   Щодрий вечір, добрий вечір,
   Добрим людям на здоров'є! | 2

3. Седить собі в кінець стола,
   А на йому шуба нова.
4. А на йому шуба нова
   Ще й калиточка червона.
5. В тій калитці сім червінців,
   Всім дівчатам по копійці.
6. Всім дівчатам по копійці,
   А хлоп'ятам по червінцю.

[говіркою]: Дай, Боже, за рок дождать!

8. Щодрий вечор
(щедрівка)

Глинне
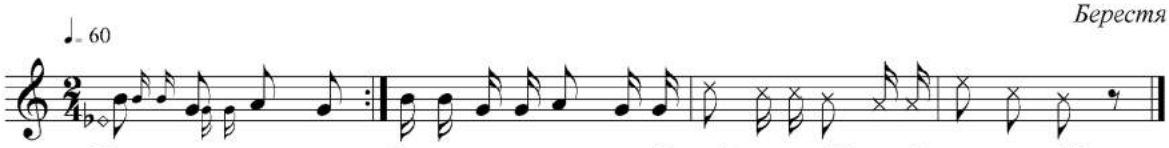


Щодрий вечор,
Добрий вечор,
Добрим людям
На весь вечор!
– Чи дома-дома
Сам пан-господар?
– А я знаю,
Шо вон дома.
– Сєдіть гдє он?
– Конєц стола.
На йому шуба,
Шуба-люба.
На той шубі –
Чиндокора*,
На той чиндокори –
Сто червоних
Нє лічоних.
Зароді, Боже,
Жито-пшеніцу
К святом Рожеству
На паляніцу!
Маті казала,
Шоб далі сала,
Батько сваривса,
Шоб не баривса.
Кончик ковбаски,

Ложечку кашки.

* Чиндокора – широкий пояс із шовкової, напівшовкової або бавовняної тканини

9. Щодрик-ведрик
(дитяча щедрівка)

Берестя
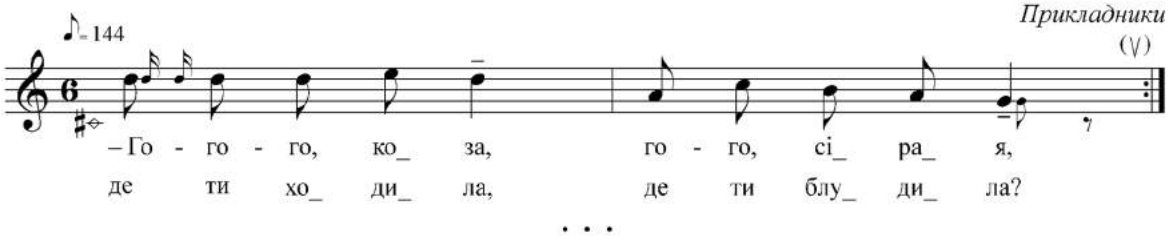


Щодрик-ведрик,
Дайте варенік.
Маті казала,
Щоб далі сала.

Батько сварився,
Щоб не баривса,
Бо короткі свитки
Та померзнут литки.

[говіркою:]
Давайте хутчій,
Побежу шпарчій!

10. Го-го-го, коза
(приспівка до "кози")

Прикладники

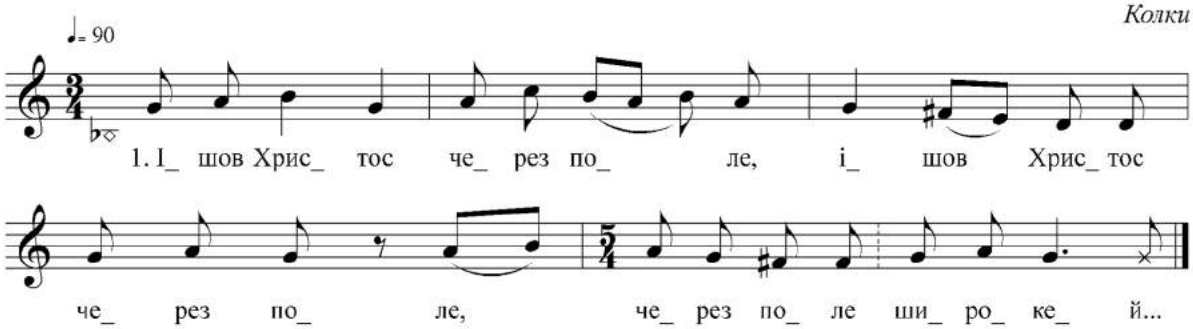


– Го-го-го, коза, го-го, сірая,
Де ти ходила, де ти блудила?
– Ой я худила, ой я блудила
У тому селце, у Михайловце.
А в тому селці – всі люди стрільці,
Всі люди стрільці, хлопци-молодци.

Пудстрелили кузку пуд праву нужку –
З правого ушка юшка путекла
Крузь пулутенце, крузь щире серце.
Хазяїн іде, пирожка несе,
А хазяйочка – кусочок салця,
Щоб наша куза весьола стала.

11. Ішов Христос
(церковна коляда)
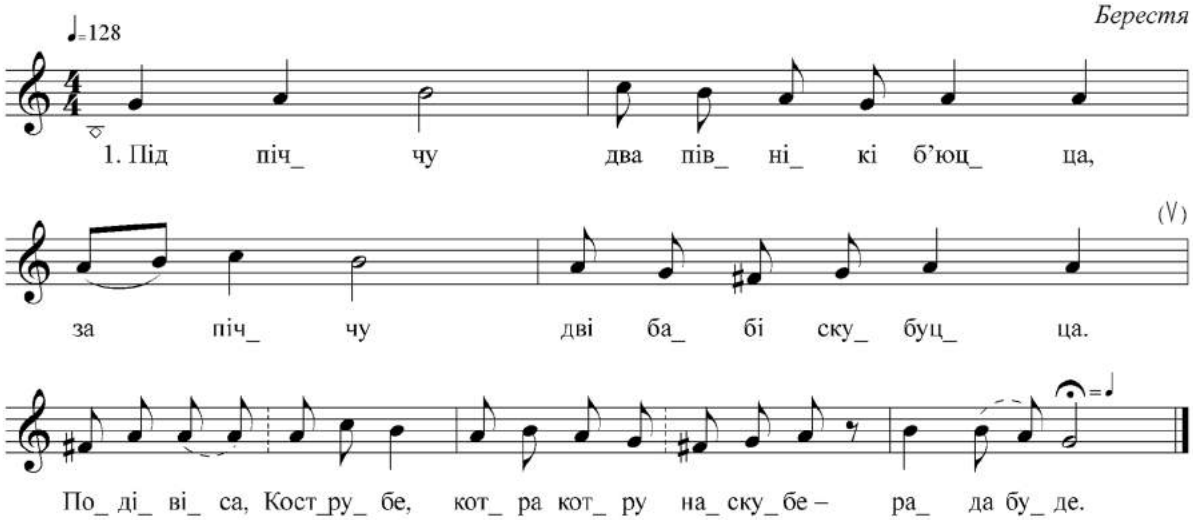
Колки



1. Ішов Христос через поле, 2
   Через поле широкей...
2. Через поле широкеє, 2
   Через море глибокей...
3. За їм маті дорогами, 2
   Зустриласа з янголами:
4. – Ви, янголи, сини мої, 2
   Чи бачилі сина мог..?
5. – Твого сина жиди взялі, 2
   Вони з його муку маль...
6. Вони з його муку малі, 2
   На хрест ручки розпиналь...
7. На хрест ручки розпиналі, 2
   Ще й гвоздями прибіваль...
8. Ще й гвоздями прибівалі, 2
   Ще й камінням наверталь...
9. Як той камень повернеца, 2
   То й вось світ восягнец...
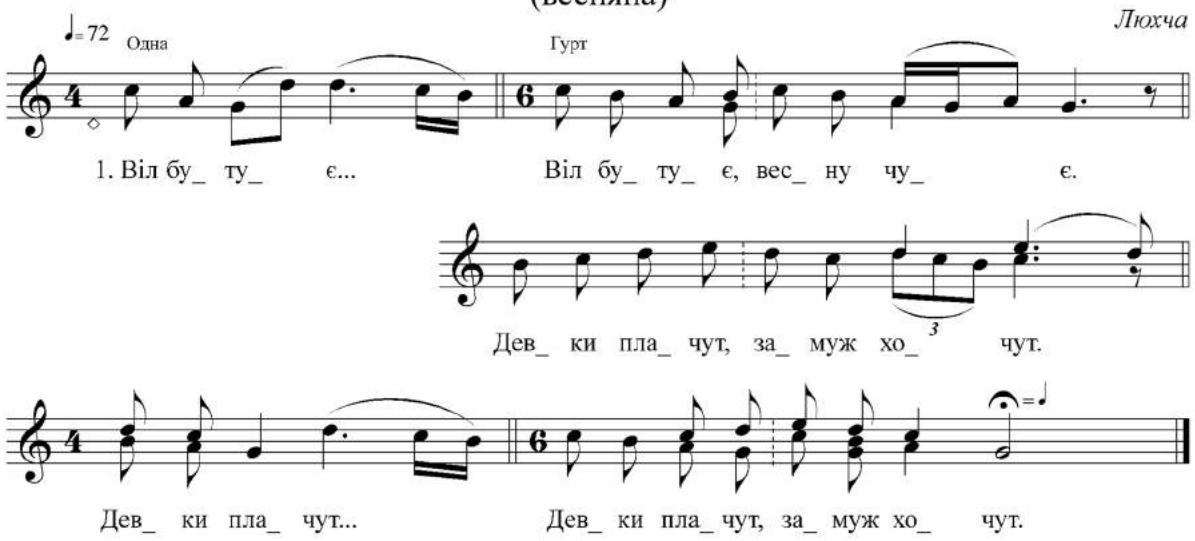
12. Під піччу
(жартівлива колядка)

Берестя



1. Під піччу два півнікі б'юцца,
   За піччу дві бабі скубуцца.
   Подівіса, Кострубе,
   Котра котру наскубе –
   Рада буде.
2. А в печи пірожкі седілі,
   На мої рученькі гледілі.
   А я в піч заглядав,
   По одному вітягав,
   Покі булі.
3. А в печи пірожков не стало,
   Я поліз на хату по сало.
   А я сала не достав,
   З рабриною з хати впав,
   Забівса.
4. До мене дивчатка ходілі,
   Тютюнец мені пріносілі.
   А я тютюн попахав,
   Дивчат в яму повпіхав,
   Сам вілєз.

13. Віл бутує
(весняна)
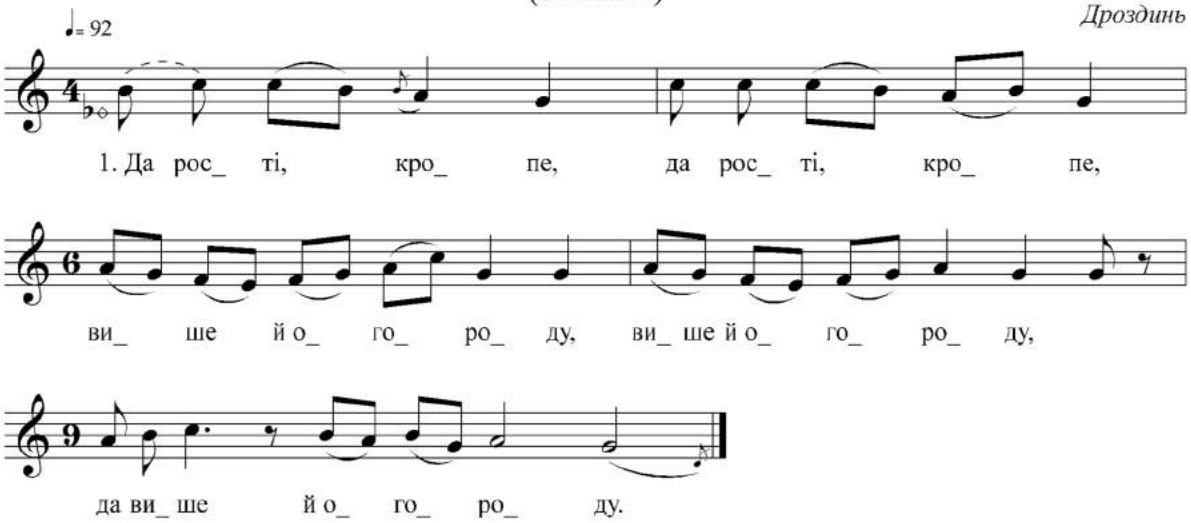


1. Віл бутує*...
   Віл бутує, весну чує.
   Девки плачут, замуж хочут.
   Девки плачут...
   Девки плачут, замуж хочут.
2. Гольоватий**...
   Гольоватий сухий дубе,
   Що й високо голлє росте.
   Що й високо...
   Що й високо голлє росте.
3. Віноватьон мій батенько,
   Що й далєко дочку дає.
4. Що за лєса, за густиє,
   За річеньки, за бистриє.
5. А я лєса да й посечу,
   А річеньки да й погачу***.
6. Таки свойму я й батеньку
   Гостиночку да й пригостю.
7. До батька йду – то й вінок в'ю,
   Од батенька – розвиваю.
8. Од батенька – розвиваю,
   По дорози розкидаю
9. Зільонеє, ротьманеє****.
   – Дитя моє, коханеє,
10. Як ти їдеш – то я плачу,
    Од'єжджаєш – то ще гірше.
11. Од'єжджаєш – то ще гірше,
    Задаєш мні жалю більше.

* бутує – реве
** гольоватий – гіллястий
*** погачу – поставлю загати, перегороджу
**** ротьманеє – з рути

14. Да рості, кропе
(весняна)

Дроздинь

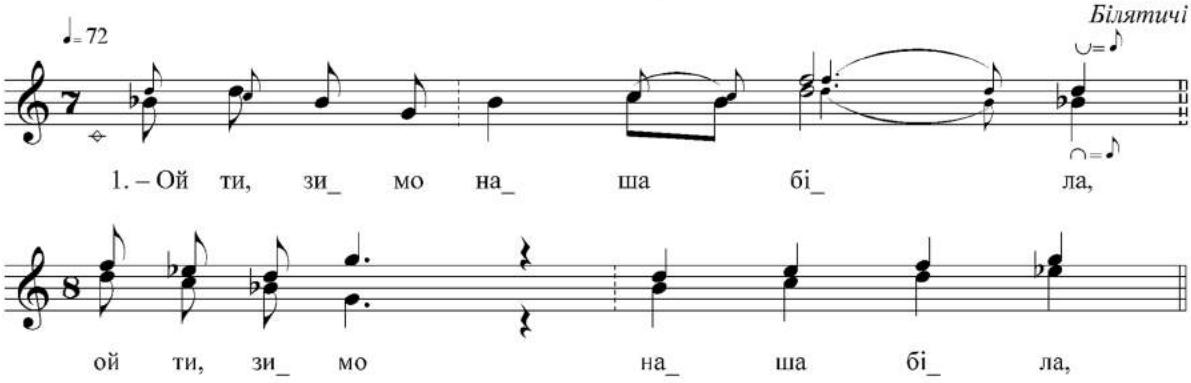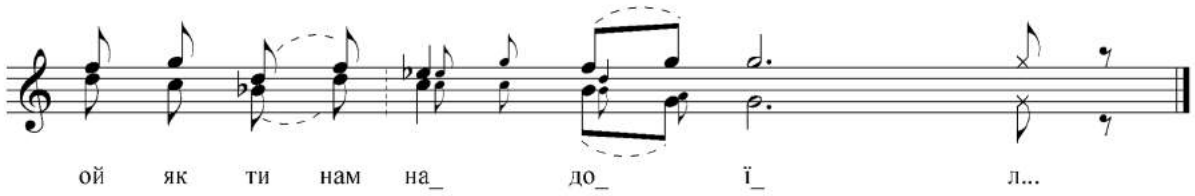


1. Да рості, кропе, да рості, кропе, вище й огороду,
вище й огороду, да вище й огороду.
2. Да хилітеса, да буйни лози, куда вєтьор вєє,
куда вєтьор вєє, да куда вєтьор вєє.
3. Да дєвєтеса, да карі очі, куда мілий єде.
4. Да хіліліса да буйні лози да вже й пересталі.
5. Да дівіліса да карі очі да й плакаті сталі.
6. Да пливе човен, да води повен, коб вон не хітнувса.
7. Да поєхав же да десь мілєнький, коб вон да й вернувса.
8. Да не дай, Боже, не карай, Боже, що я говорила.
9. Ой щоб мого да мілєнького Прачиста* зносила.

* Прачиста – Пречиста

15. Ой ти, зимо наша біла
(весняна)

Білятичі

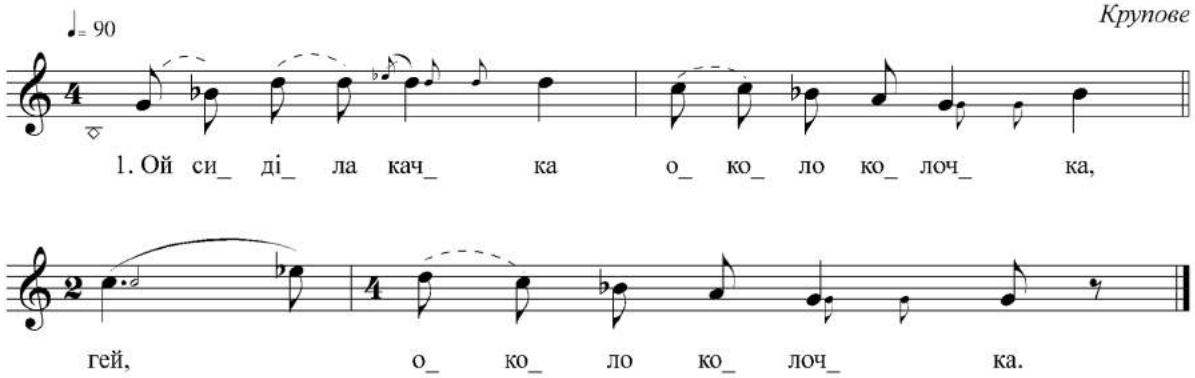




1. – Ой ти, зимо наша біла, 2
Ой як ти нам надоїл...
2. Зимували, не спивали, 2
Да все весни дожидал...
3. – Ой ти, весно наша красна, 2
Ох що ж ти же нам принесл..?
4. – Ой принесла на дівчат росту, 2
А на хлопцьов корост...

5. Щоб дівчата грали, співали, 2
А хлопчики коросту чесал...

16. Ой сиділа качка
(весняна)
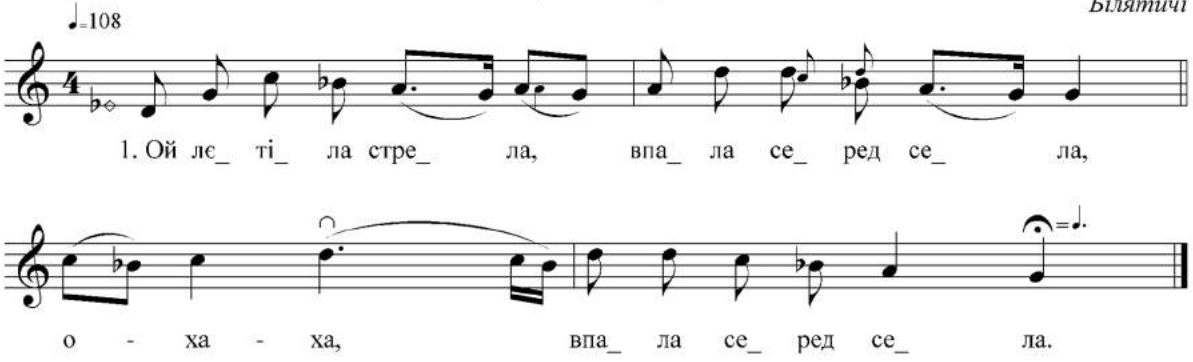


1. Ой сиділа качка около колочка,
Гей, около колочка.
2. Знесла вона чотири яєчка,
Гей, чотири яєчка.
3. Вивела вона чотири синочка:
4. Один синочок – молодий Романко,
5. Другий синочок – молодий Іванко,
6. Третій синочок – молодий Василько,
7. Четвертий синочок – молодий Андрійко.
8. У Романа – кучерава голова,
9. А в Іванка – білєнькі ручки,
10. А у Василька – широкії плєчі,
11. А в Андрійка – довгії ноги.
12. Кучерава голова – комин затикаті,
13. А білєнькі ручки – пісьма писаті,
14. Широкії плєчі – заслонка до печі,

15. А довгії ноги – жар загребаті.

17. Ой лєтіла стрела
(весняна)
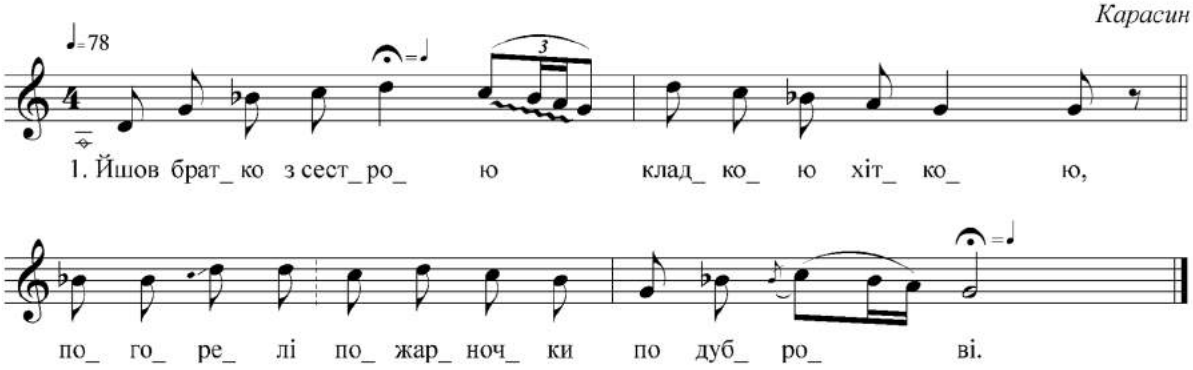
Білятичі



1. Ой лєтіла стрела, впала серед села,
   О-ха-ха, впала серед села.
2. Кого вона вбила – вдовиного сина,
   О-ха-ха, вдовиного сина.
3. Ох да прилетіло да три зовзюленьки.
4. Да три зовзюленьки, всі вони рабеньки.
5. То одная впала в головоньках його,
6. А другая впала й у ноженьках його,
7. А третяя впала на серденьку його.
8. Шо в головках впала – то матьонка його,
9. Що в нуженьках впала – то сестрица його,
10. На серденьку впала – то й мілая його.
11. Де матьонка плаче – бістра річка тече,
12. Де плаче сестрица – там стала кріниця,
13. Де міла ридає – то й роси немає.

18. Йшов братко з сестрою
(весняна)

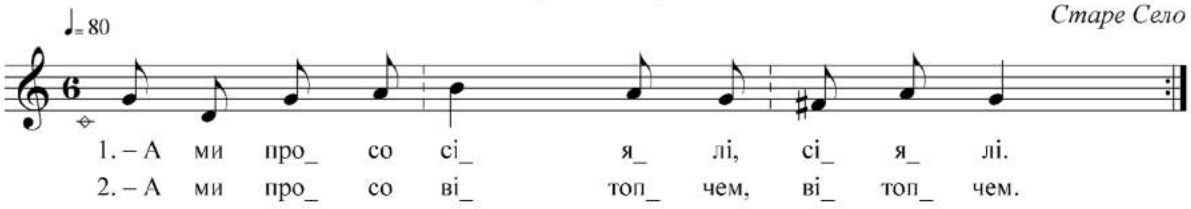
Карасин



1. Йшов братко з сестрою кладкою хіткою,
Погорелі пожарночкі по дуброві.
2. Кладка хітнуласа, сестра втопіласа,
Погорелі пожарночкі по дуброві.
3. Ох сестрица впала, впала да й потала.
4. Впала да й потала, березою стала,
5. Березою стала ще й словце сказала:
6. – Не рубай же, братко, бєлую березу.
7. Білая береза – то ж сестрица твоя,
8. Голлє на березі – то то ж моє коси,
9. Зелєнеє лістя – то то ж моє сльози.

19. А ми просо сіялі
(весняна)
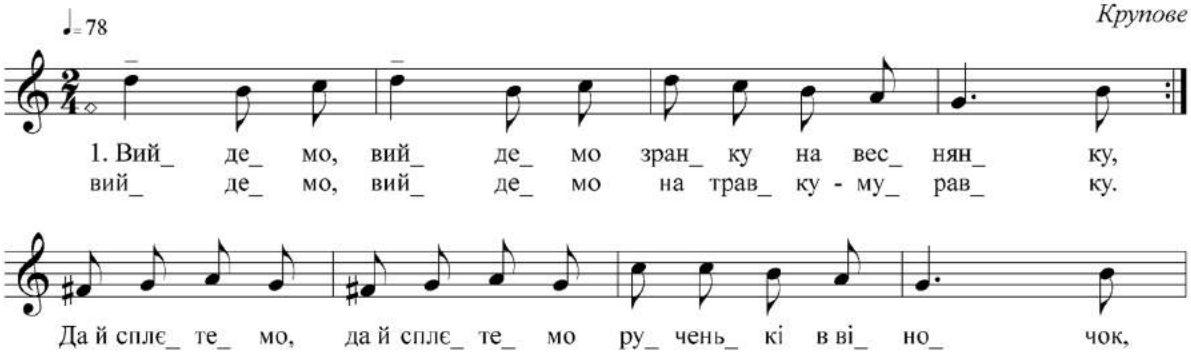
Старе Село
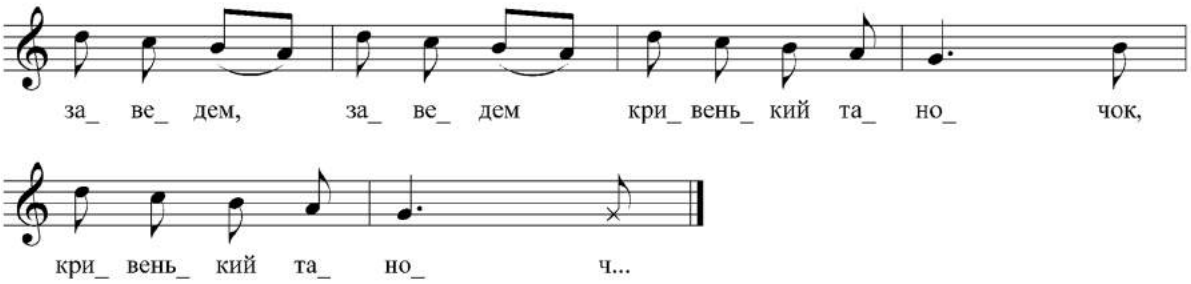


Гурт I: 1. – А ми просо сіялі, сіялі.
Гурт II: 2. – А ми просо вітопчем, вітопчем.
I: 3. – А чем же вам вітоптать, вітоптать?
II: 4. – А ми коні вікупім, вікупім.
I: 5. – А ми коні займемо, займемо.
II: 6. – А чим же вам вікупіть, вікупіть?
I: 7. – А ми дамо сто рублєй, сто рублєй.
II: 8. – Ми сто рублєй не візьмем, не візьмем.
I: 9. – А ми дамо дівчину, дівчину.
II: 10. – Ми дівчину візьмемо, візьмемо.

20. Вийдемо зранку на веснянку
(весняна)

Крупове
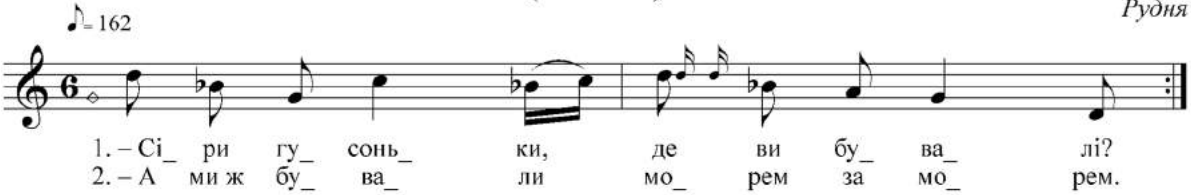




1. Вийдемо, вийдемо зранку на веснянку,
Вийдемо, вийдемо на травку-муравку.
Да й сплєтемо, да й сплєтемо рученьки в віночок,
Заведем, заведем кривенький таночок,
кривенький таноч...

21. Сіри гусоньки
(весняна)
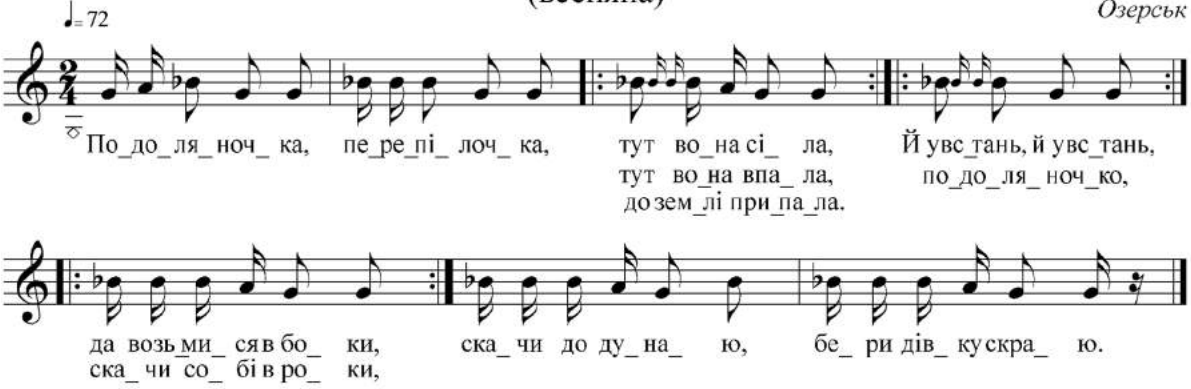
Рудня



Гурт I: 1. – Сіри гусоньки, де ви бувалі?
Гурт II: 2. – А ми ж бували морем за морем.
I: 3. – Сіри гусоньки, що ж ви робили?
II: 4. – А ми робили – жир жировали.
5. Жир жировали, діток годували.
I: 6. – Сіри гусоньки, дайте ж нам одну.
II: 7. – Беріть ви одне, котре завгодне.

22. Подоляночка
(весняна)

Озерськ



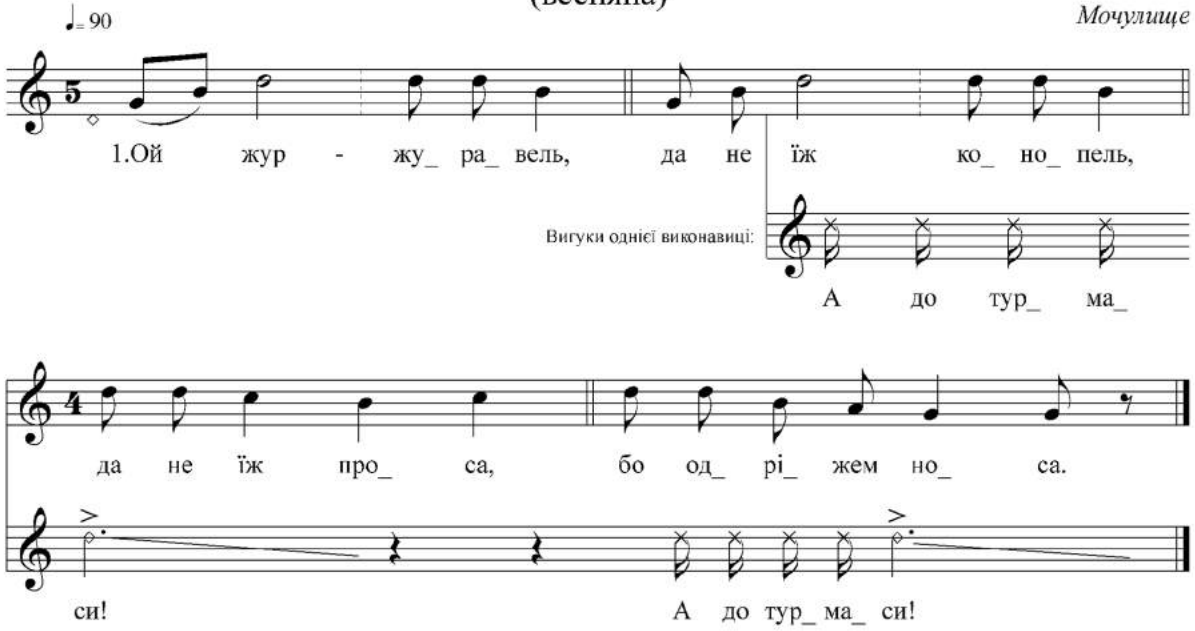
Подоляночка,
Перепілочка,
Тут вона сіла,
Тут вона впала,
До землі припала.

Й увстань, й увстань,
Подоляночко,
Да возьмися в боки,
Скачи собі в роки,
Скачи до дунаю,

Бери дівку скраю.

23. Ой жур-журавель
(весняна)
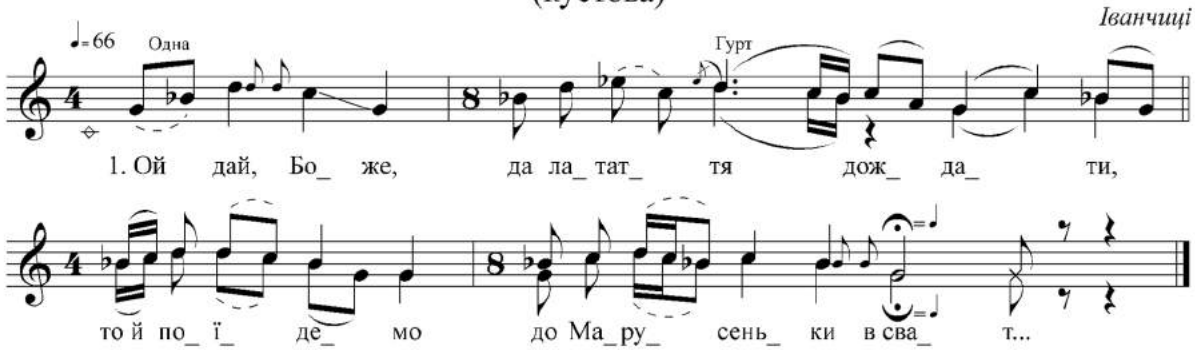
Мочулище



Ой жур-журавель,
Да не їж конопель,
Да не їж проса,
Бо одріжем носа.

24. Ой дай, Боже
(кустова)

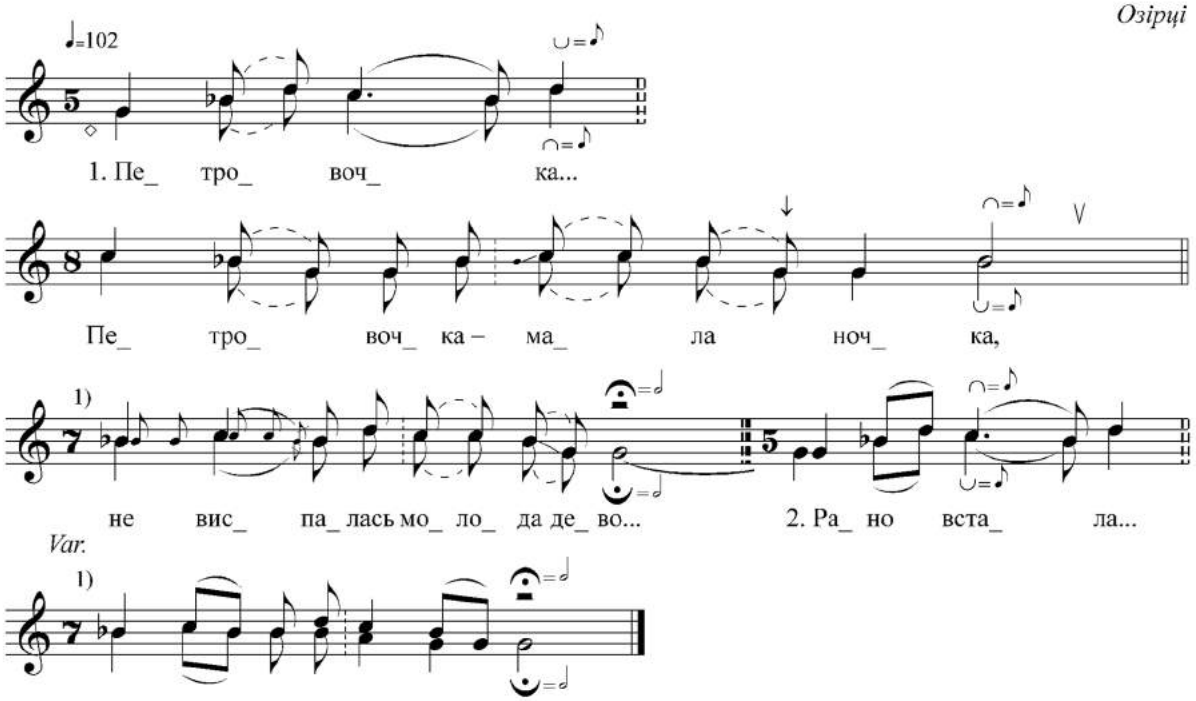
Іванчиці



1. Ой дай, Боже, да латаття дождати,
   То й поїдемо до Марусеньки в сват...
2. Й а Марусенька да й недужая лежала,
   Червоним шовком голівонька з'язан...
3. Ой приїхало да три козаки з полку
   Да розв'язали Марусеньци головк...
4. Ой один каже: – Я Марусеньку люблю.
   Й а другий каже: – Я й Марусеньку возьм...
5. Й а третій каже: – Я й троє коней маю,
   Я й Марусеньци з мора зілля дістан...
6. Ой одним коньом да й до мора доїду,
   Й а другим коньом через море переїд...
7. Й а другим же коньом через море ж переїду,
   Ой а третім коньом та й до зілля доїд...
8. Ой доїхав козак, начав зілля копати,
   Летіла зозуля да й начала й куват..:
9. – Ой покинь, козаче, труту-зілля копати,
   Да іди, козаче, Марусеньку ховат...

25. Петровочка – мала ночка
(петрівчана)
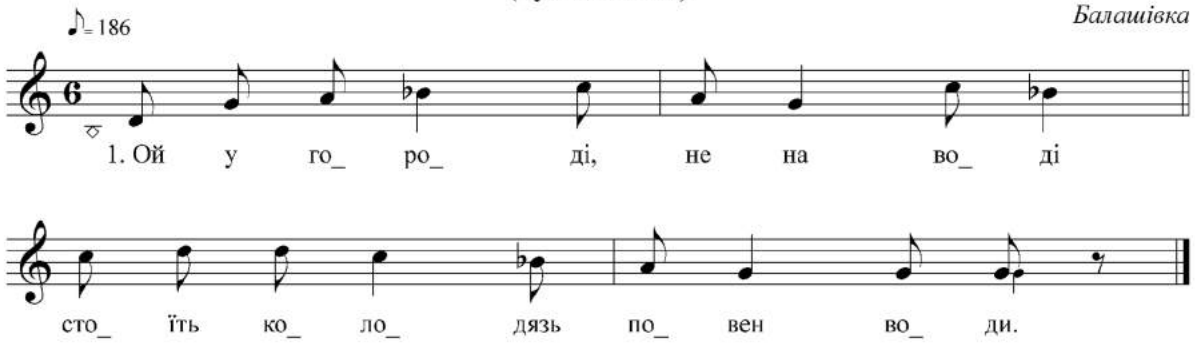
Озірці



1. Петровочка...
   Петровочка – мала ночка,
   Не виспалась молода девоч...
2. Рано встала...
   Рано встала, воли погнала,
   За волами задремал...
3. За волами задремала,
   На пень ноги позбивал...
4. Рано погнала на раннюю росу,
   Заросилась по самую кос...
5. Заросилась, бо роса була,
   Любили хлопци, бо краса бул...

26. Ой у городі
(купальська)

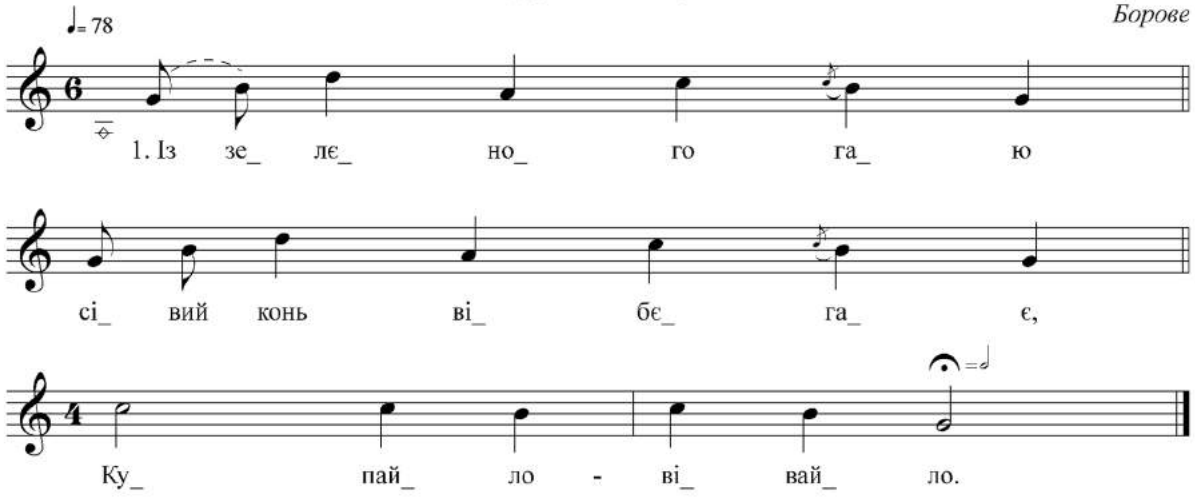
Балашівка



1. Ой у городі, не на воді
   Стоїть колодязь повен води.
2. Туди хлопчики збиралися,
   На мед-горілку складалися.
3. А той Іванко найбільш приклав,
   Собі Марусю найкращу взяв.

27. Із зелєного гаю
(купальська)
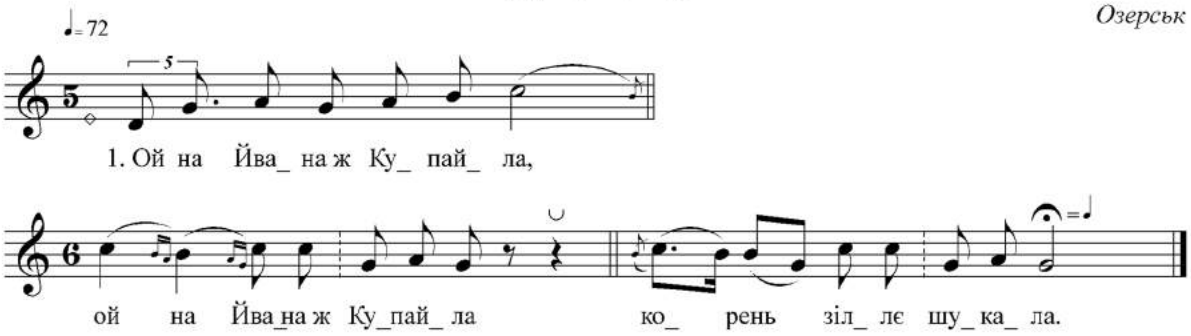
Борове



1. Із зелєного гаю
Сівий конь вібєгає,
Купайло-вівайло.
2. Ой да на тому коню
Да сидить хлопец гарний,
Купайло-вівайло.
3. – Ой коню, мой коню,
Куди мі поєдемо?
4. – А мі поєдемо
На Боровскеє село,
5. А в Боровому селі
Усі девки гарниє.

28. Ой на Йвана ж Купайла
(купальська)
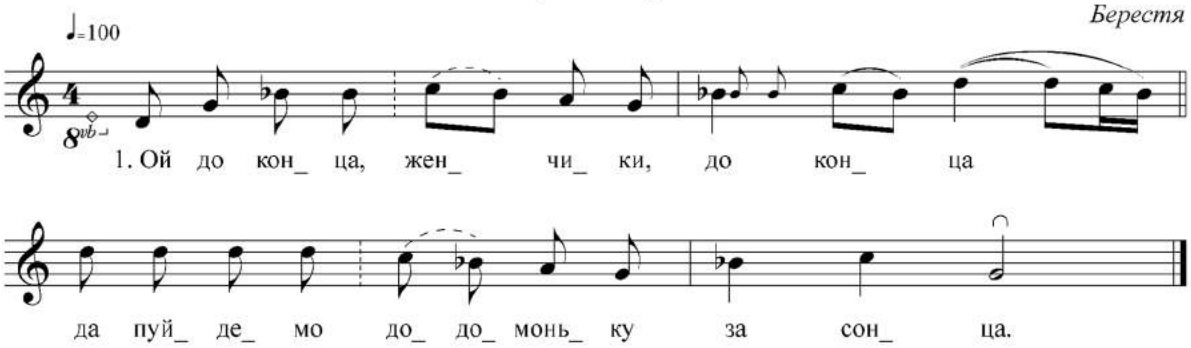
Озерськ



1. Ой на Йвана ж Купайла 2
Корень зіллє шукала.
2. Только знайшла корінця 2
З-під білого ж камінця.
3. Поставила на жару – 2
Кипи, корінь, помалу.
4. Іще корінь не скипів, 2
А вже парень прилетів.
5. А що ж парня принесло: 2
Чи сив коник, чи весло?
6. – Мене весло не несло –2
Приніс мене сивий кінь
7. Приніс мене сивий кінь 2
До дівчини на спокій.
8. До дівчини Марини 2
У пухови ж перини.
9. До дівчини Явдошки 2
У пухови ж подушки.
10. З дівчиною полежать 2
За повненьку ж подержать.

29. Ой до конца, женчики
(жнивна)
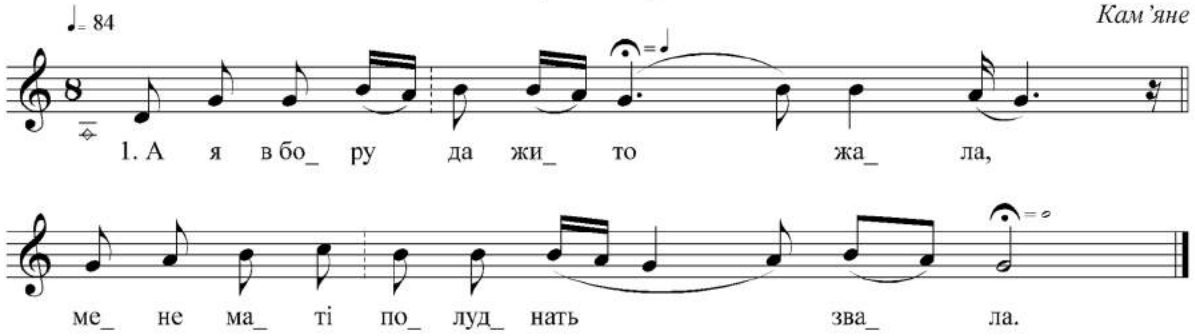
Берестя



1. Ой до конца, женчики, до конца
Да пуйдемо додомоньку за сонца.
2. Ой ти казав, господару, що ми спалі,
А ми твоє житечко дожалі.
3. Да й всього три копоньки поклалі,
Да й в золоті копоньки поклалі.
4. А в нашого хозяїна сівий кунь
Да літає по польонку, як сокул.
5. Треба того коніка продаті
Да женчикам горілочки набраті.

30. А я в бору да жито жала

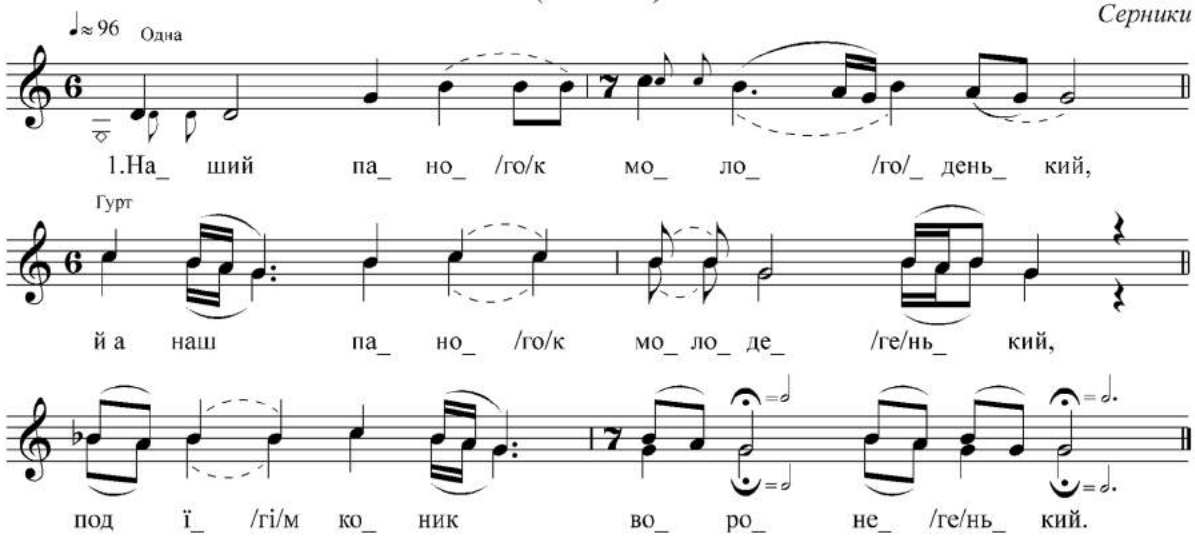
(жнивна)



1. А я в бору да жито жала,
Мене маті полуднать звала.
2. Ой полуднай, моя матухно,
Я вже давно пополуднала.
3. Полуднала хліб із солькою,
Сльозоньками да полівала.
4. Сльозоньками да полівала,
свою долю да проклінала.
5. Бодай, долє, проваліласа,
Я б по тобі не журіласа.
6. Бодай, долє, да ти пропала,
Я б по тобє да не плакала.

31. Наший панок молоденький

(жнивна)



а)

1. Наший панок молоденький, 2
   Под їм коник вороненький.
2. На конику под'єжджає 2
   Да й женчиків подганяє:
3. – Жніте, женчики, ви жніте, 2
   Сами себе не пожніте.
4. Наша ж нива широкая, 2
   Наша дома далекая.

***

Іванчиці
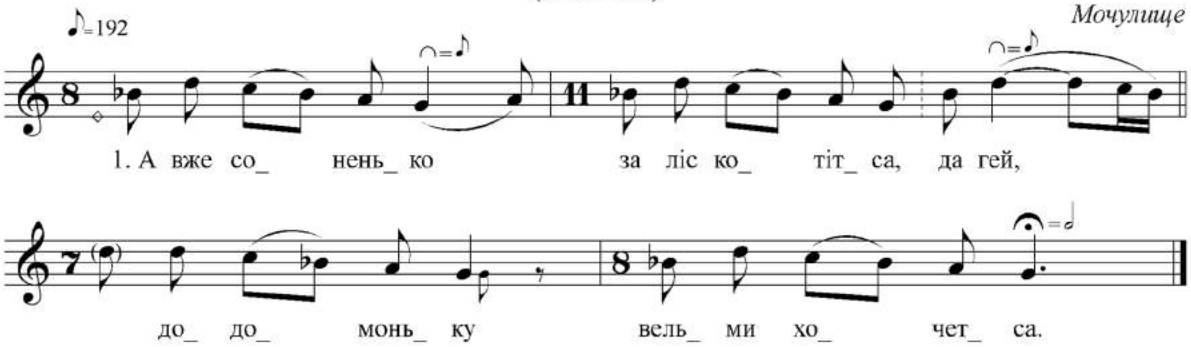
б) (ягідна)

1. А я в бору ягид брала,
   Ой я в бору ягид брала
   Да й под бором ночувала.
2. Да нима в бору никогенько,
   Нима в бору никогенько,
   Й оно один соловейко.
3. Соловейко – на дубочку,
   Соловейко – на дубочку,
   Мий таточко – й у садочку.
4. Соловейко – на калини,
   Да соловей – на калини,
   Мий таточко – на Вкраїни.

32. А вже соненько

(жнивна)

Мочулище
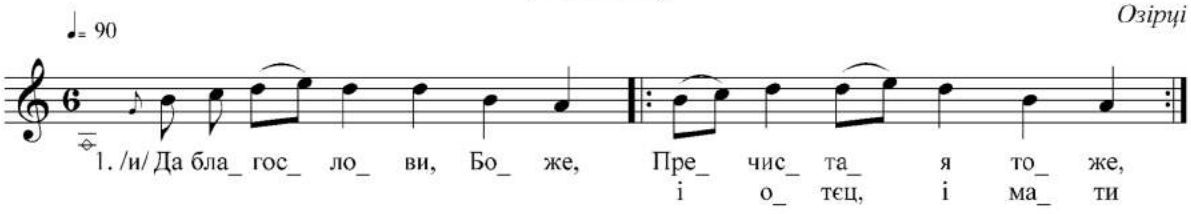


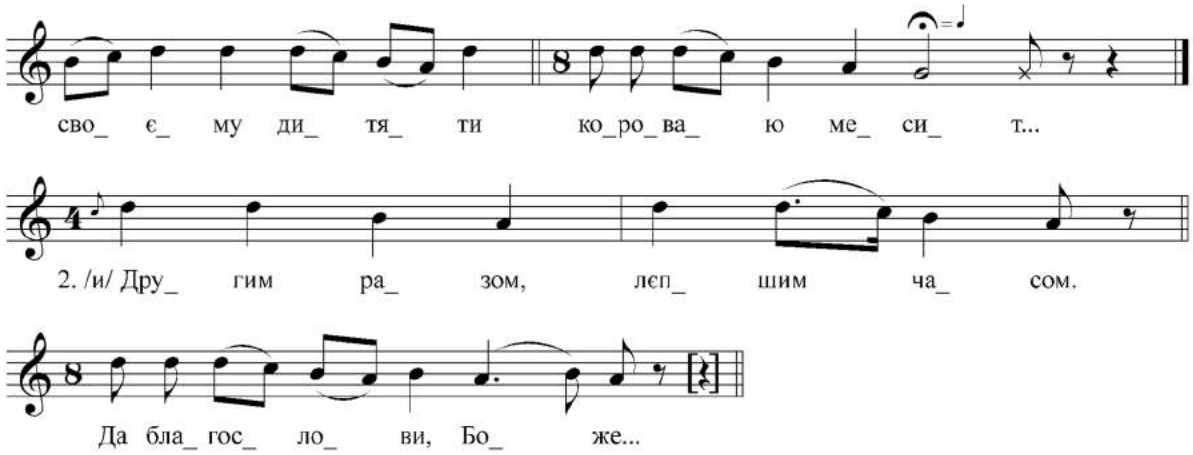
1. А вже соненько за ліс котітса, да гей,
   Додомоньку вельми хочетса.
2. Вже до домоньку, да до родоньку, да гей.
   – Пусти, пановьку, да додомоньку.
3. А вже соненько за ліс котітса.
   – Пусти, пановьку, додом хочетса.
4. А вже соненько понад вербами.
   – Пусти, пановьку, хоча б з ребрами.
5. Уже соненько поза хатами, да гей.
   – Пусти, пановьку, хоча б з п'ятами.
6. Уже соненько понад грушами, да гой.
   – Пусти, пановьку, хоча б з душами.

33. Да благослови, Боже

(весільна)

Озірці
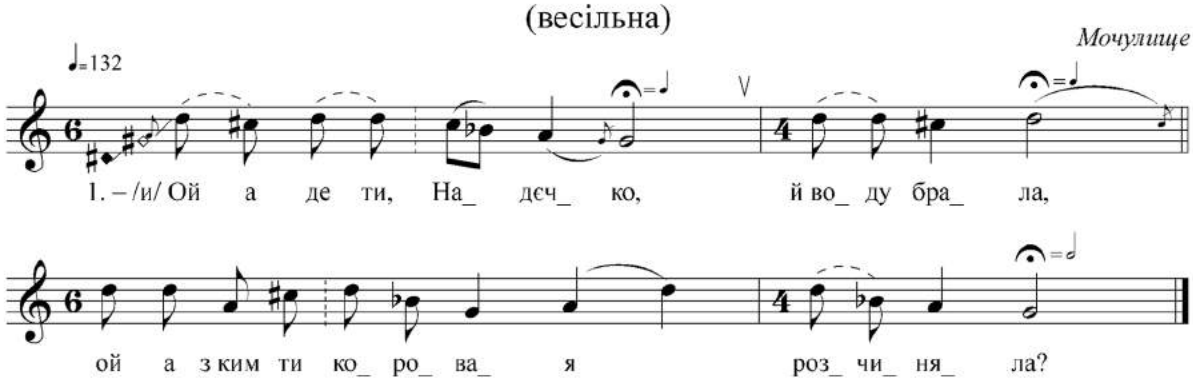




1.Да благослови, Боже,
Пречистая тоже,
І отєц, і мати,
Своєму дитяти
Короваю месит...

2. /и/ Другим разом, лєпшим часом.
Да благослови, Боже, 2
Пречистая тоже,
І отєц, і мати,
Свойому дітяти
Короваю месит...

3. /и/ Третім разом, лєпшим часом.
Да благослови, Боже, 2
Пречистая тоже,
І отєц, і мати,
Своєму дітяти
Короваю месит...

34. Ой а де ти, Надєчко
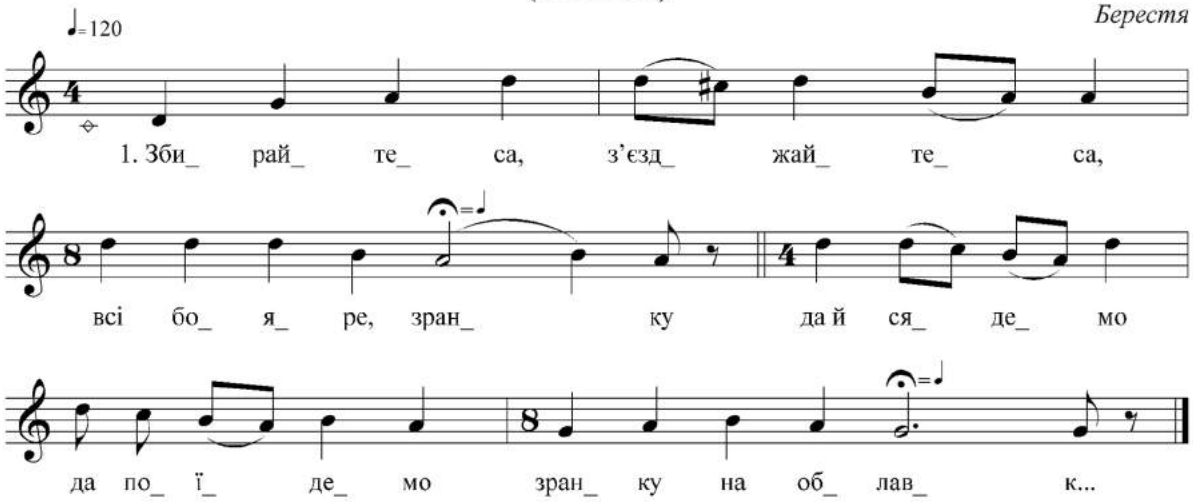
(весільна)



1. – /и/ Ой а де ти, Надєчко, й воду брала,
Ой а з ким ти коровая розчиняла?
2. – Ой брали воду у брата,
Розчиняли коровая в мого роду.
3. Ой бралі воду в криниці,
Розчинялі коровая сестрици.
4. Ой брала воду я із зруба,
Розчиняла коровая маті моя.

35. Збирайтеса, з'єжджайтеса
(весільна)

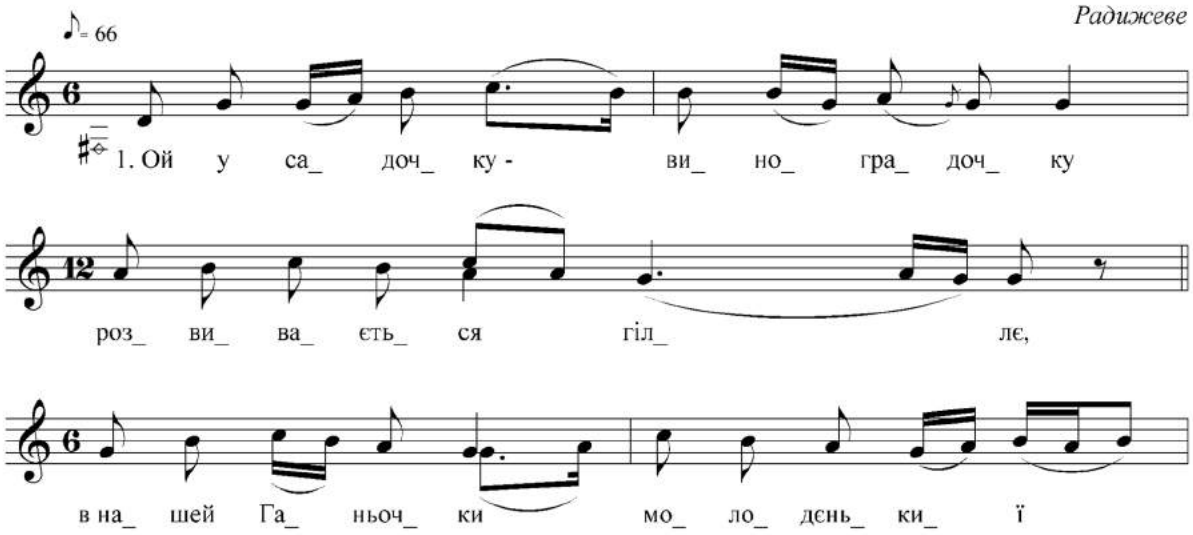
Берестя



1. Збирайтеса, з'єзджайтеса, всі бояре, зранку
   Да й сядемо, да поїдемо зранку на облавк...
2. Да сядемо да поїдемо зранку на облавку,
   Да вісечем да вірубаєм да калінову стрил...
3. Да вісечем да вірубаєм да калінову стрилку,
   Да сядемо да привеземо для Іванка дівк...

36. Ой у садочку-виноградочку
(весільна)
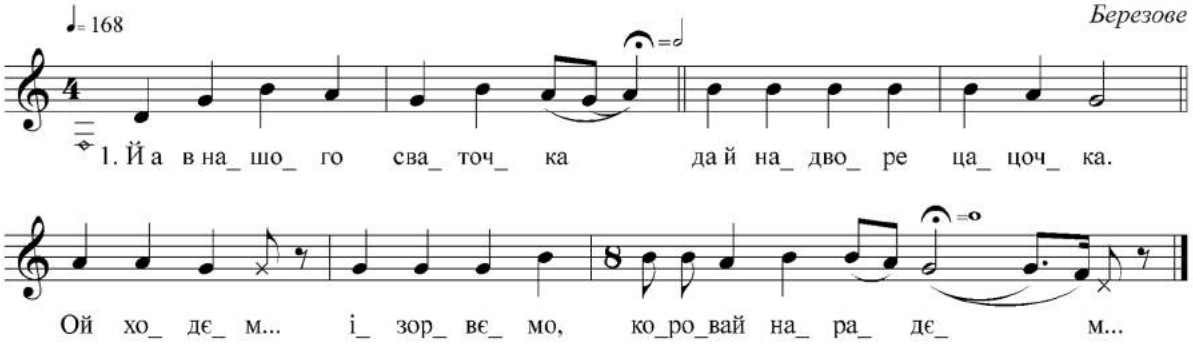
Радижеве





1. Ой у садочку-виноградочку розвиваєтса гіллє,
   В нашей Ганьочки молодєнькиї начинає весілль...
2. Бог же юй дає, Бог же юй дає, батенько помагає
   Із долєю щасливою, з добрею годиной...
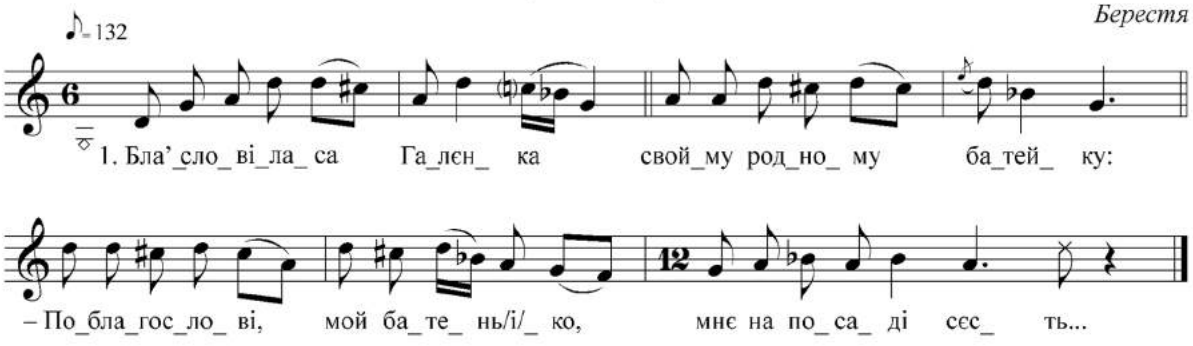
37. Й а в нашого сваточка
(весільна)



1. Й а в нашого сваточка
   Да й надворе цацочка.
   Ой ходємо ізорвємо,
   Коровай нарадєм...
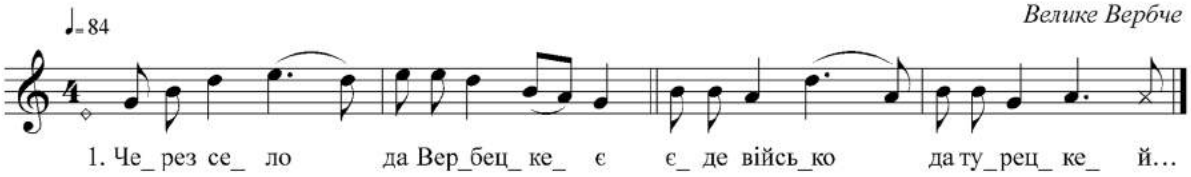
2. Й а в старшого дружечка
   Да й надворе грушечка.
   Ой ходємо обломємо,
   Коровай нарадєм...

38. Бла'словіласа Галєнка
(весільна)



1. Бласловіласа Галєнка
Своєму родному батейку:
– Поблагослові, мой батенько,
мнє на посаді сєсть...
2. – Не я тобє бласловлю –
Благословіт тобє Господь Бог
Із долєю щаслівою,
з доброю годіной...
3. Бласловіласа Галєнка
Своєй роднонькой матьонци:
– Поблагослові, моя матьонко,
мнє на посаді сєсть...
4. – Не я тобє бласловлю –
Благословіт тобє Господь Бог
Із долєю щаслівою,
з доброю годіной...
5. Благословіласа Галєнка
Своєму родному братеньку:
– Поблагослові, мой братенько,
мнє на посаді сєсть...
6. – Не я тобє бласловлю –
Благословіт тобє Господь Бог
Із долєю щаслівою,
з доброю годіной...
7. Благословіласа Галєнка
Своєй родненькой сестрици:
– Поблагослови, моя сестрице,
мнє на посаді сєсть...
8. – Не я тобє бласловлю –
Благословіт тобє Господь Бог
Із долєю щаслівою,
з доброю годіной...

39. Через село да Вербецкеє
(весільна)
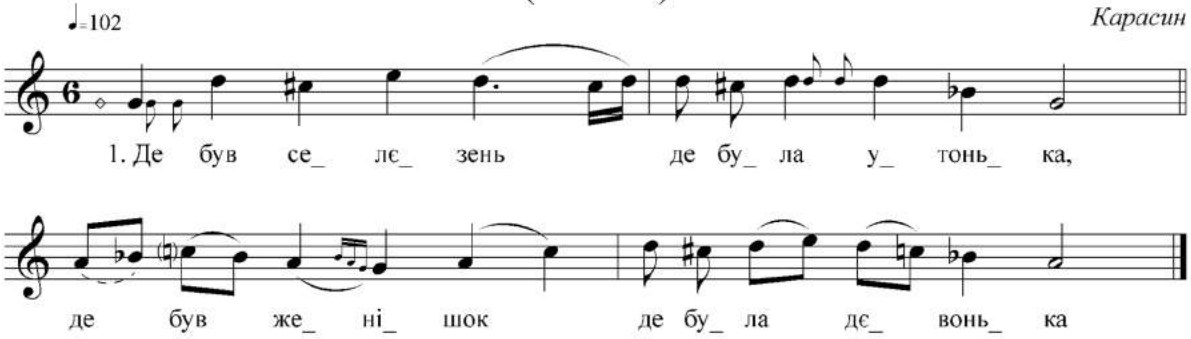


1. Через село да Вербецкеє
Єде військо да турецкей…

2. Копитами да коренє бють,
Й а мечами да голє сеч…

3. Й а мечами да голє сечуть,
Й а в Людочке коровай печ...

40. Де був селєзень
(весільна)
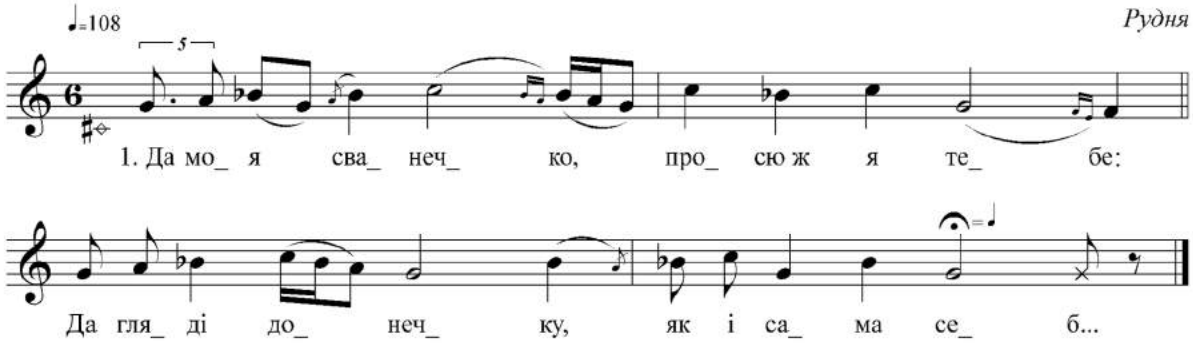


1. Де був селєзень, де була утонька,
Де був женішок, де була дєвонька.

2. А тепера вони да на ‘дной розмовє,
Да й седіт дівонька перед їм на вслонє.

3. Да й єдят ягодкі з одноєї купінкі,
А п’ют водіцу з одного дунайцу.

41. Да моя сванечко
(весільна)

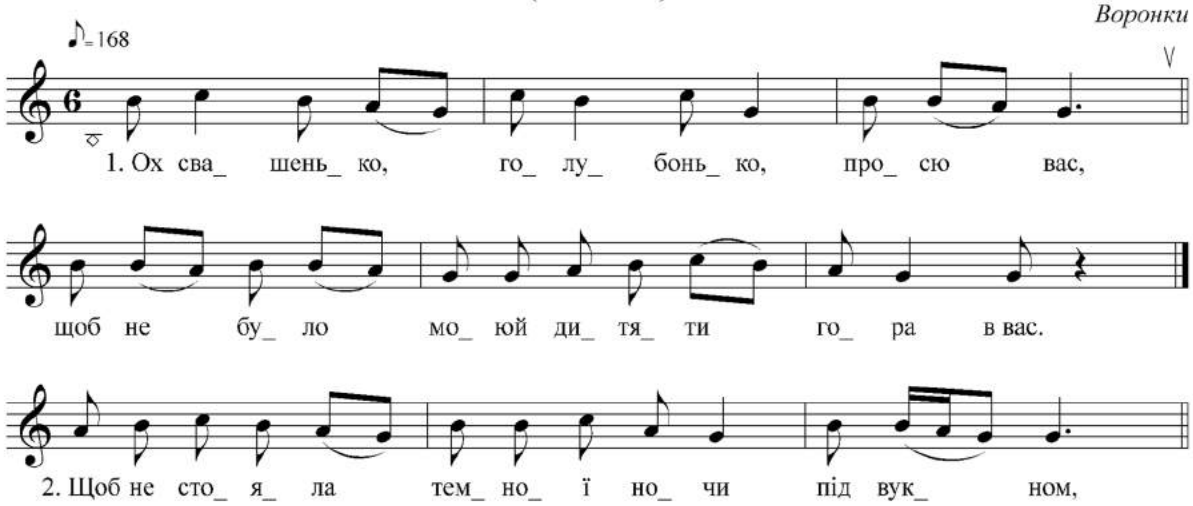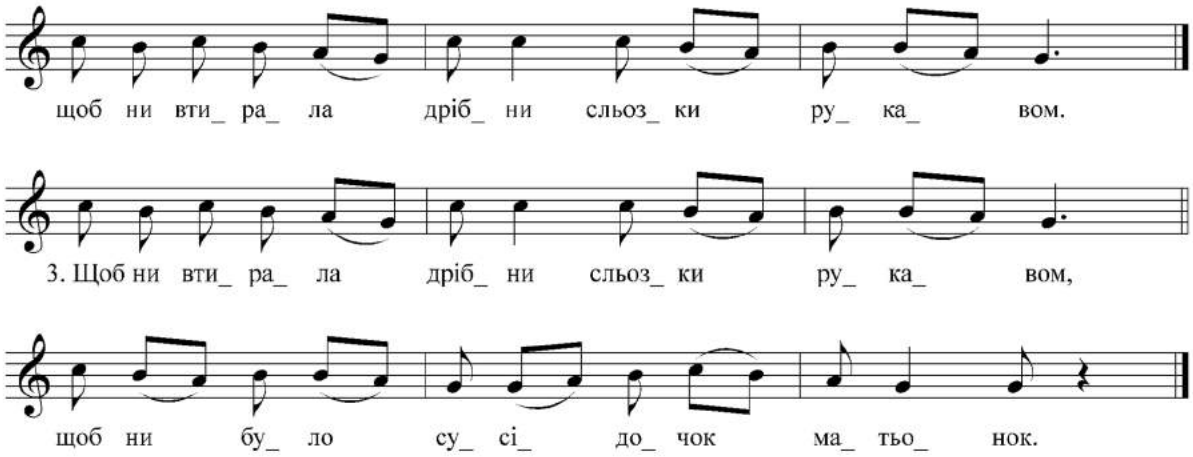


1. Да моя сванечко, просю ж я тебе:
Да гляді донечку, як і сама себ...

2. Не давай багато діла робіті,
Нє ході, сванечко, по людях судіт...

3. Ой іщо ж не знає, то доучите,
А що не вміє, то пудкажіт...

42. Ох свашенько, голубонько
(весільна)
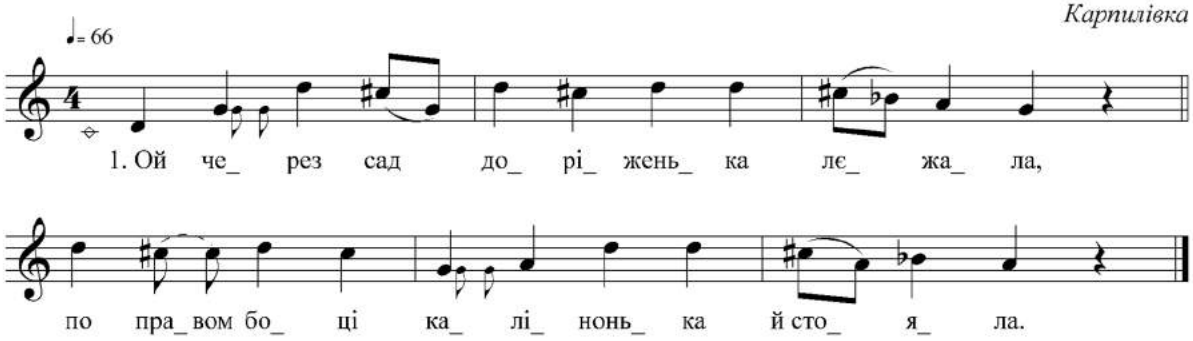




1. Ох свашенько, голубонько, просю вас,
Щоб не було моюй дитяти гора в вас.

2. Щоб не стояла темної ночи під вукном,
Щоб ни втирала дрібни сльозки рукавом.

3. Щоб ни втирала дрібни сльозки рукавом,
Щоб ни було сусідочок матьонок.

43. Ой через сад
(весільна)

Карпилівка
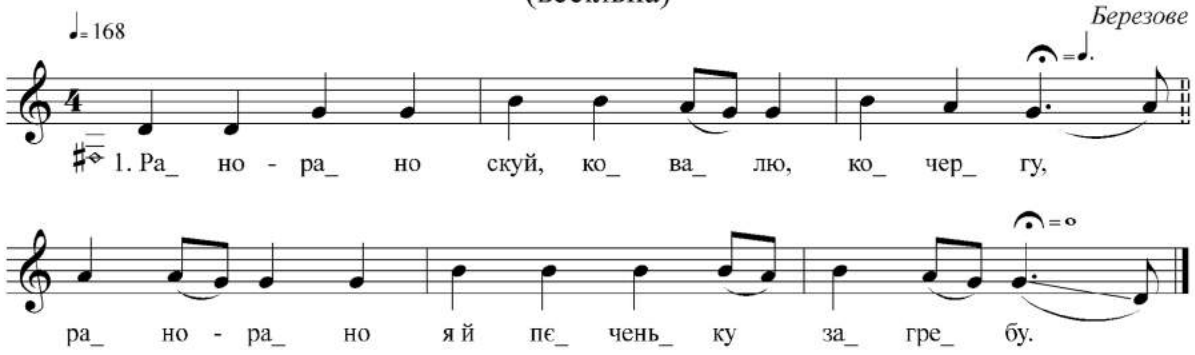


1. Ой через сад доріженька лєжала,
По правом боці калінонька й стояла.
2. Тудою їхав да й старенькій староста,
Да й далєко коніченька спиняє.
3. Да й далєко й коніченька спіняє,
Да й рабої зозулєнькі слухає.
4. То купів бі за сто злотих вішньов сад,
То купів бі за телічку й віноград,

5. То купів бі ще й за триста намісто,
Ой щоб була моя сванечка чепурниста.

44. Рано-рано
(весільна)

Березове



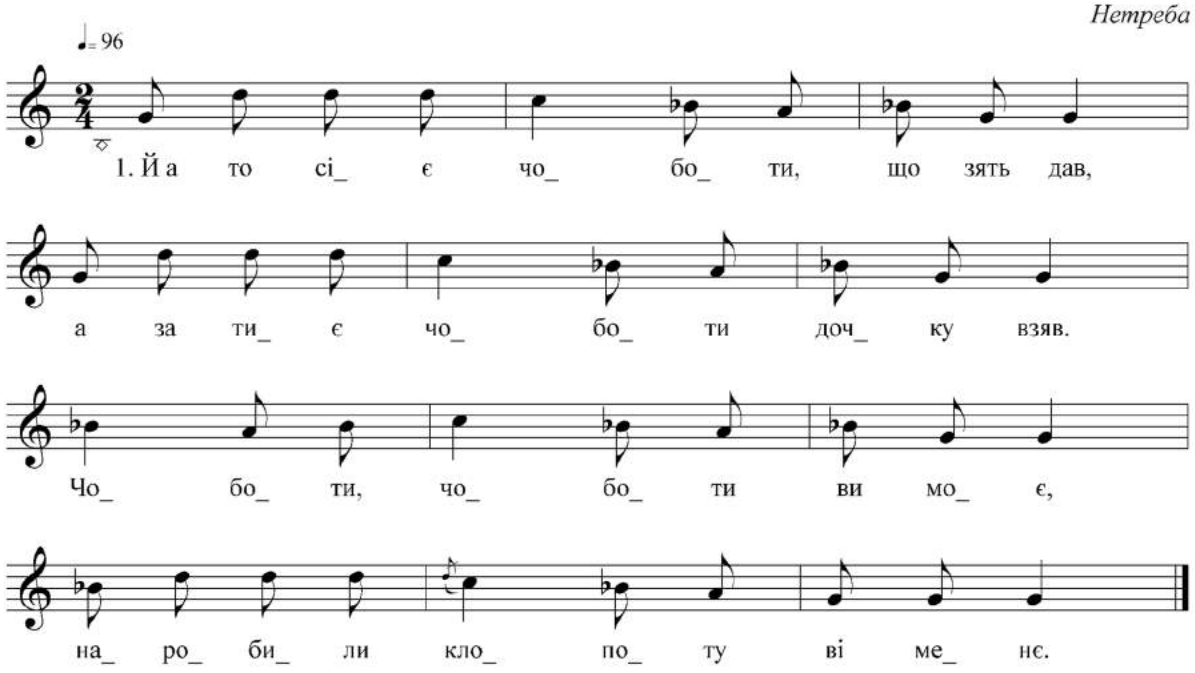
1. Рано-рано скуй, ковалю, кочергу,
Рано-рано я й пєченьку загребу.

2. Рано-рано скуй, ковалю, помело,
Рано-рано, щоб пєченьку замело.

3. Рано-рано скуй, ковалю, лопату,
Рано-рано й коровая й усадю.
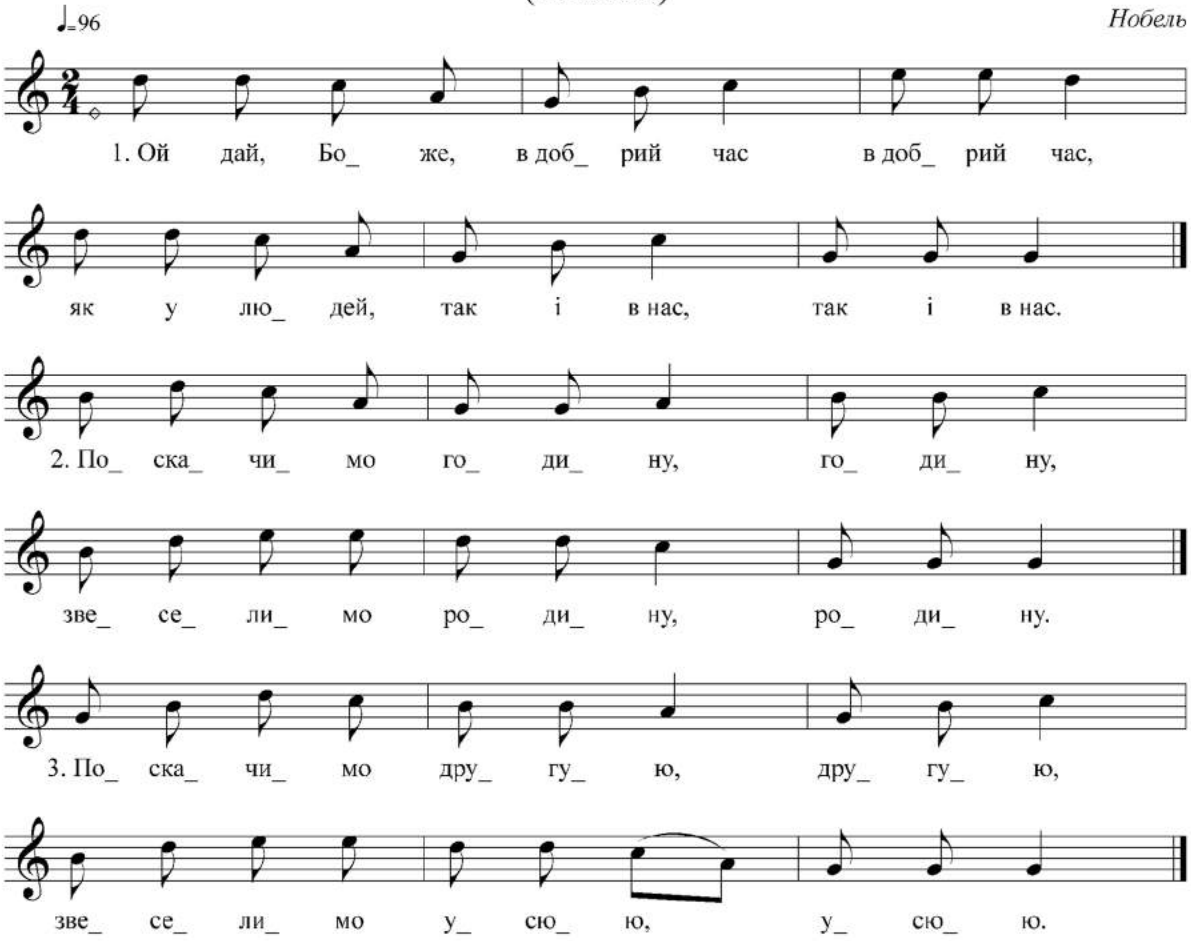
45. Й а то сіє чоботи
(весільна)

Нетреба



1. Й а то сіє чоботи, що зять дав,
   А за тиє чоботи дочку взяв.
   Чоботи, чоботи ви моє,
   Наробили клопоту ві менє.
2. Ото сіє чоботи, що з бичка,
   Да й не роблять ділечка, як дочка.
   Чоботи, чоботи ви моє,
   Наробили клопоту ві мєнє.
3. Ото сіє чоботи, що зять дав,
   А за сіє чоботи дочку взяв.
   Чоботи, чоботи ви моє,
   Наробили клопоту ві менє.
4. Ото сіє чоботи з теляти.
   Нема мого родного детяти.
   Чоботи, чоботи ви моє,
   Наробили клопоту ві менє.
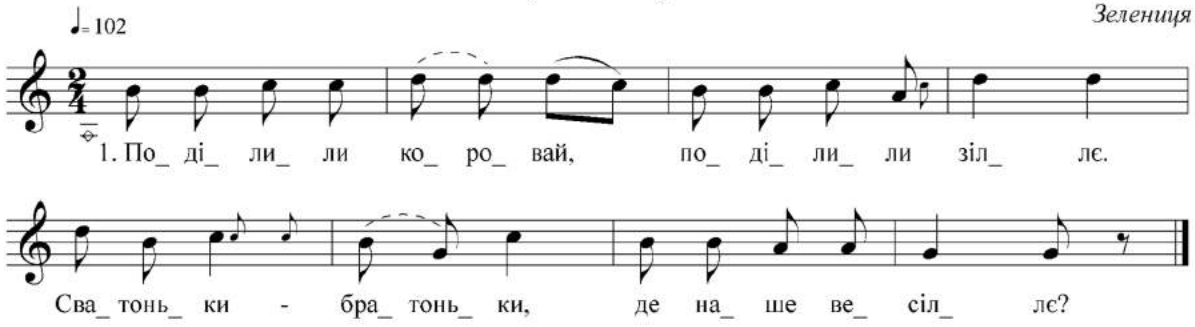
46. Ой дай, Боже
(весільна)



1. Ой дай, Боже, в добрий час, в добрий час,
   Як у людей, так і в нас, так і в нас.
2. Поскачимо годину, годину,
   Звеселимо родину, родину.
3. Поскачимо другую, другую,
   Звеселимо усюю, усюю.

47. Поділили коровай
(весільна)

Зеленица
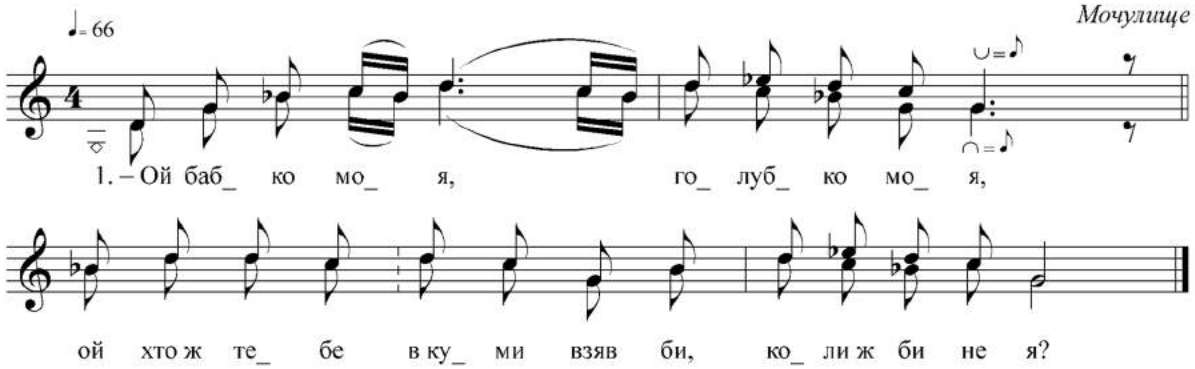


1. Поділили коровай,
Поділили зіллє.
Сватоньки-братоньки,
Де наше весіллє?

2. Зробили ми діло
Аж чоло нам впріло:
З коржа – паляницю,
З дівки – молодицю.

3. А із коржа – хліба,
Із парубка – діда.
А ви догадайтесь,
Горілкой впивайтесь.
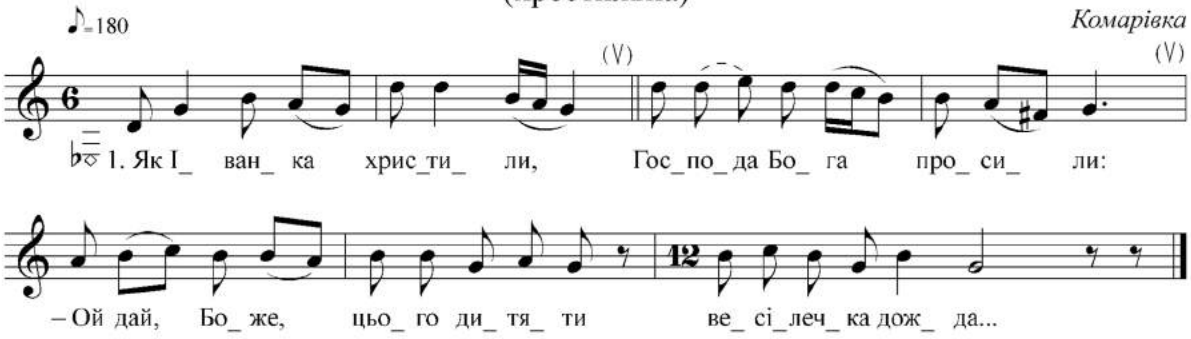
48. Ой бабко моя
(хрестильна)

Мочулище



1. – Ой бабко моя, голубко моя,
Ой хто ж тебе в куми взяв би,
коли ж би не я?
2. – Ой був би такий, що й медок купив,
То вун мене, старенькую,
в баби попросів.
3. – Ой кумо моя, голубко моя,
Ой хто ж тебе в куми взяв би,
коли б то не я?
4. – Ой був би такий, що й медок купив,
То й вун мене, молодую,
в куми попросів.
5. – Ой кумчику муй, голубчику муй,
Ой хто ж тебе в куми взяв би,
коли б та не я?
6. – Ой був би такий, що й медок купив,
То й вун мене, молодого,
в куми попросів.
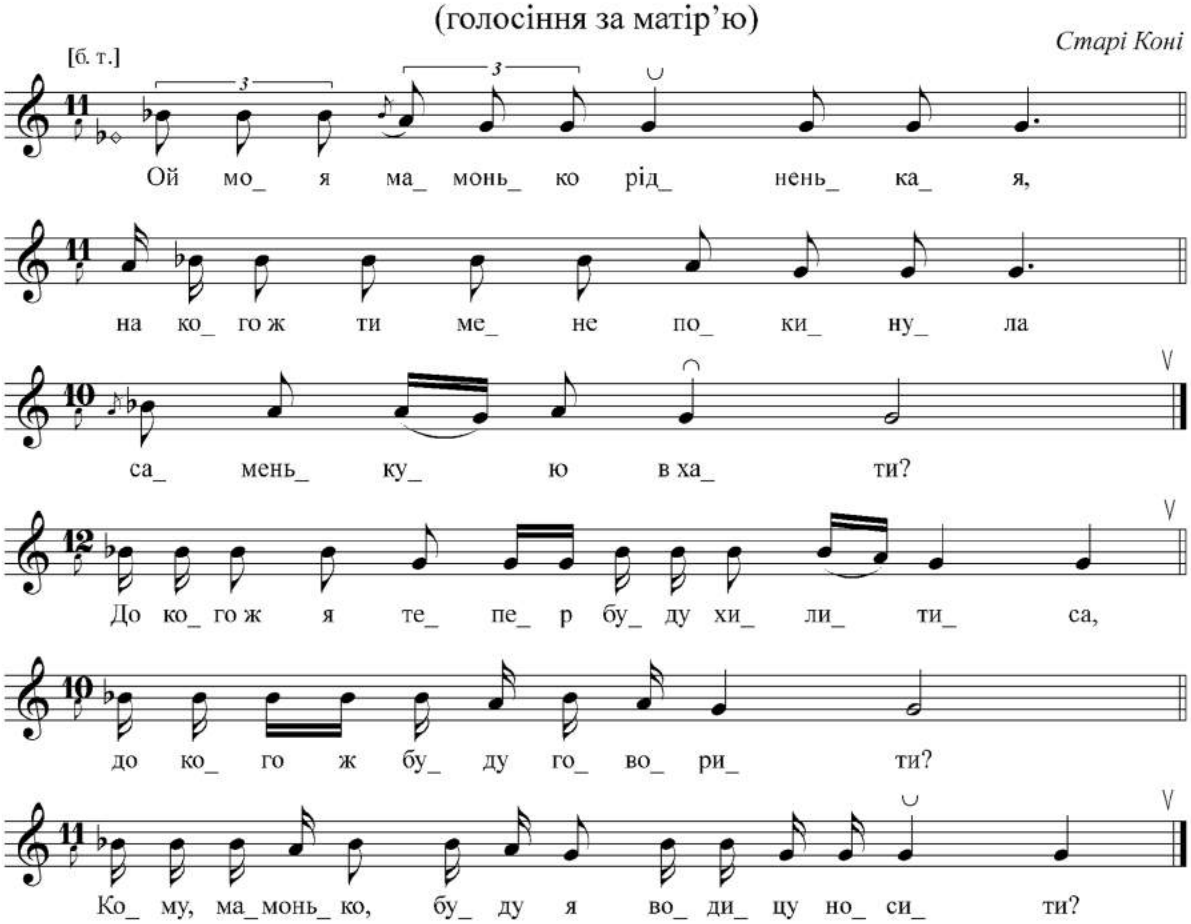
49. Як Іванка хрестили
(хрестильна)
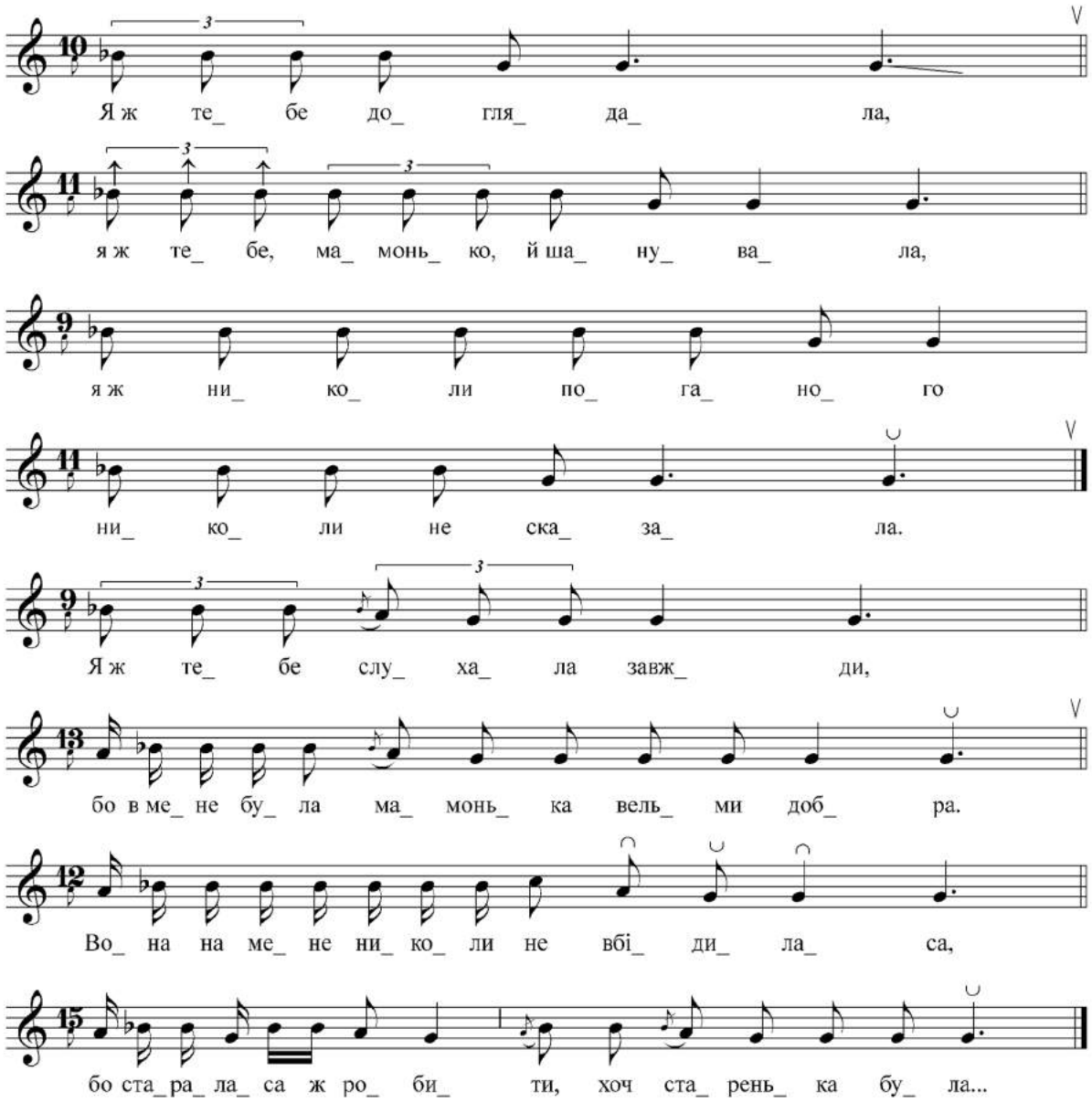


1. Як Іванка христили,
Господа Бога просили:
– Ой дай, Боже, цього Дитяти
весілечка дожда...

2. Ой дай, Боже, добрий час,
Як у людей, так і в нас.
Ой дай, Боже, добру годину,
розвеселить роди...

50. Ой моя мамонько
(голосіння за матір'ю)
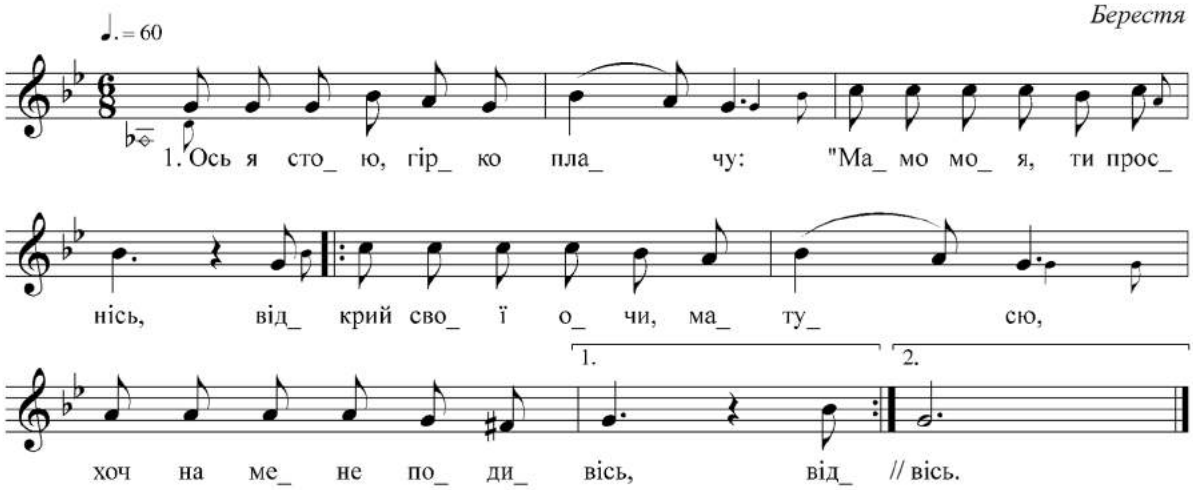




Ой моя мамонько рідненькая,
На кого ж ти мене покинула саменьку в хати?
До кого ж я тепер буду хилитиса,
До кого ж буду говорити?
Кому, мамонько, буду я водицу носити?
Я ж тебе доглядала,
Я ж тебе, мамонько, й шанувала,
Я ж николи поганого николи не сказала.
Я ж тебе слухала завжди,
Бо в мене була мамонька вельми добра.
Вона на мене николи не вбідиласа,
Бо стараласа ж робити, хоч старенька була...

51. Ось я стою, гірко плачу
(псалом за матір'ю)

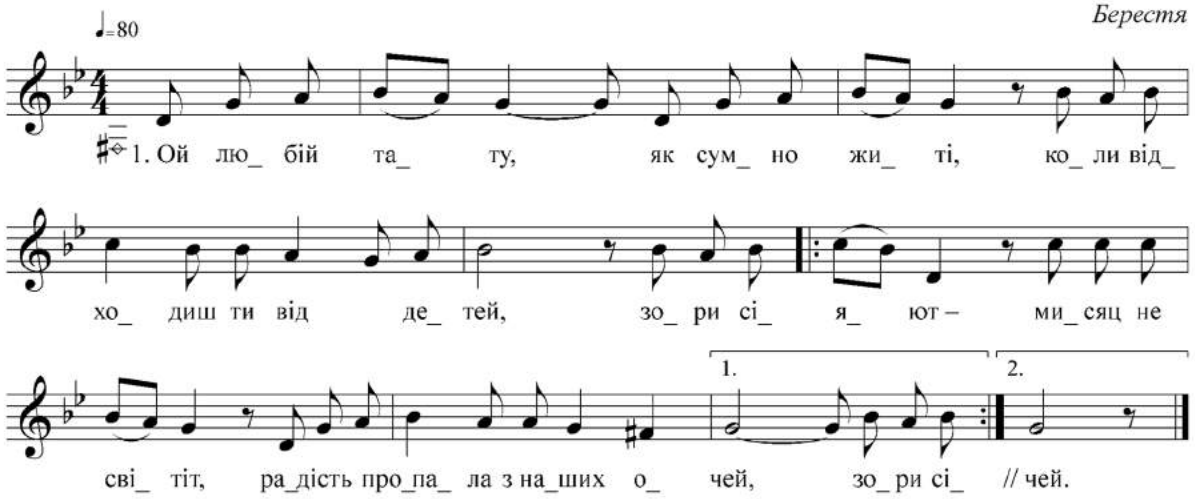
Берестя



1. Ось я стою, гірко плачу: "Мамо моя, ти проснісь,
   Відкрий свої очи, матусю, хоч на мене подивісь.
2. Ти ж мене, мамо, роділа, кров ти свою проліла,
   Щастя у Бога просіла, щоб я здорова була.
3. Мама мене колихала, мама купала мене,
   Мама ночей не доспала, мама ростила мене.
4. Першиї кроки ступати мама мені помогла,
   І перше слово "о, мама" – ой, як ти його ждала.
5. Не раз ти, матусю, скорбіла, коли я в недузі була,
   Нишком сльозами вмивалась і Бога на помощь звала.
6. Ти мене в церкву воділа, вчила молитись Христу,
   І його матір любіти – Діву Причисту Святу.
7. Дякую, мамо рідненька, за ласку, цілунки твої,
   За те, що учила, як жити, і помагала в журбі.
8. Чи я тебе прогнівіла? Всього бувало в житті.
   Я дуже просю тебе, мамо, за все мені, рідна, прості.
9. Я знаю, рідненька матусю, як з рідного дому мене
   Проводжала в життєву дорогу, а сльози душили тебе.
10. Очи твої вже закрились, уста твої, мамо, мовчать,
    Серце твоє вже не б'ється, руки на грудях лежать.
11. Чи мала ти радість велику, чи мала велику журбу –
    Завжди я спішила до тебе. До кого тепер я прийду?
12. Звідки тебе віглядати, де я тебе вже найду,
    Більше тебе не побачу – хоч на могілу прийду.
13. Мамо моя дорогая, яка ж то розлука тяжка,
    Як тяжко з тобою розлучаться – на те Божа воля така.

52. Ой любий тату
(псалом за батьком)
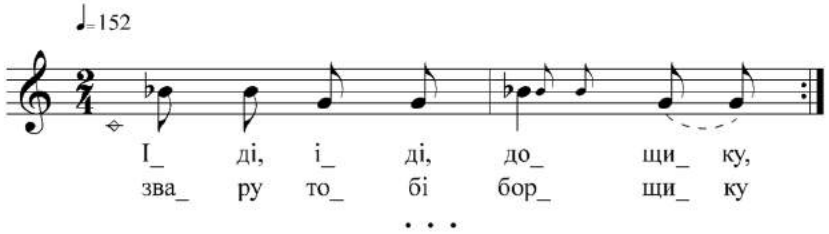
Берестя



1. Ой любій тату, як сумно жити, коли відходиш ти від детей,
   Зори сіяют – мисяц не світіт, радість пропала з наших очей.
2. Бо горе жити без тебе, тату, сльози втіраюцца із очей,
   Ой тату, тату, вже ти не прийдеш радість деліти поміж детей.
3. Ця сумна пісня вдалі лунає – як тяжко, тату, нам без тебе,
   Ми пам'ятаєм, наш любій тату, твій заповіт любіть людей.
4. Куди не гляну – сумна надія, коли в дітей батька нема,
   Сонце хоч світіт, та все ж не гриє, бо наступіла доля сумна.
5. Нема де взяти твоєй поради, о горе буде нам без тебе.
   Тату, нам тяжко буде тут жити на світі, бідним сиротам.
6. Прощай, наш тату, мі, твої діти, будем молитись за душу твою,
   Будем молитись, Бога просити, щоб поселив тебе в раю.

53. Іді, іді, дощику
(дитяча)

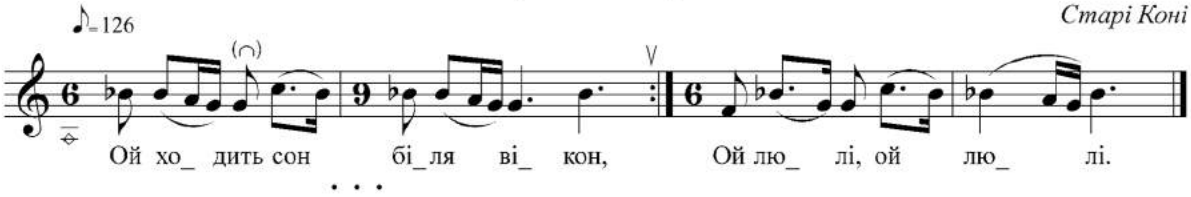
Бродець



Іді, іді, дощику,
Звару тобі борщику
У новому горщику:
Тобі – кашка, а мні – борщ,
Щоб густіши падав дощ.

54. Ой ходить сон
(колискова)

Старі Коні

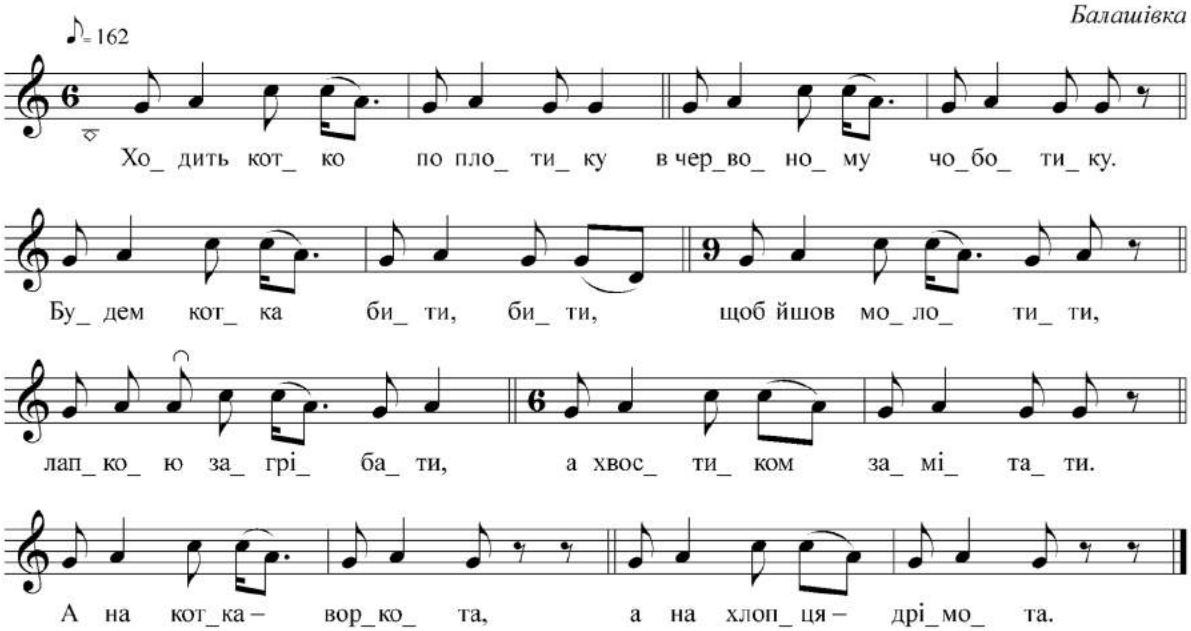


Ой ходить сон біля вікон,
А дрімота–коло хати.
Да й питає сон дрімоти:
– Де ж ти будеш ночувати?
– Де хатина новенькая,
Де дитина маленькая.
Ой люлі, люлі, вой люлі,
Чужим диткам – дулі, дулі,
А Васючки – калачі,
Щоб спав він увдень і вночі.

Ой люлі, ой люлі.
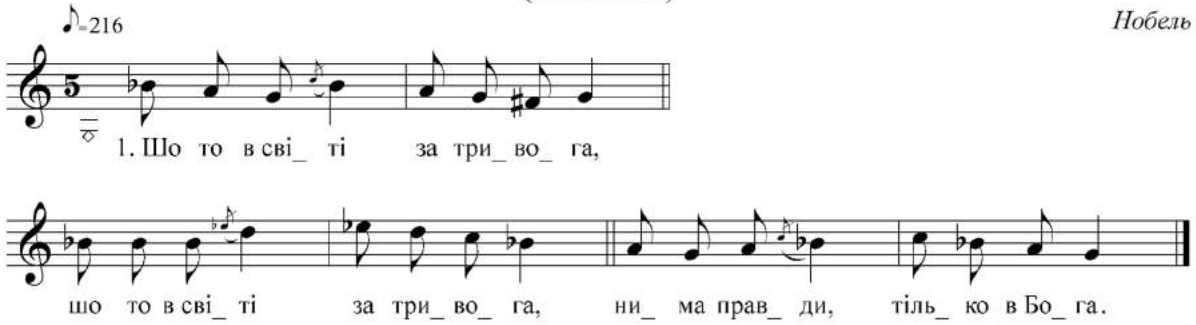
55. Ходить котко
(колискова)

Балашівка



Ходить котко по плотику
В червоному чоботику.
Будем котка бити, бити,
Щоб йшов молотити,
Лапкою загрібати,
А хвостиком замітати.
А на котка – воркота,
А на хлопця – дрімота.

56. Шо то в світі за тривога
(звичайна)
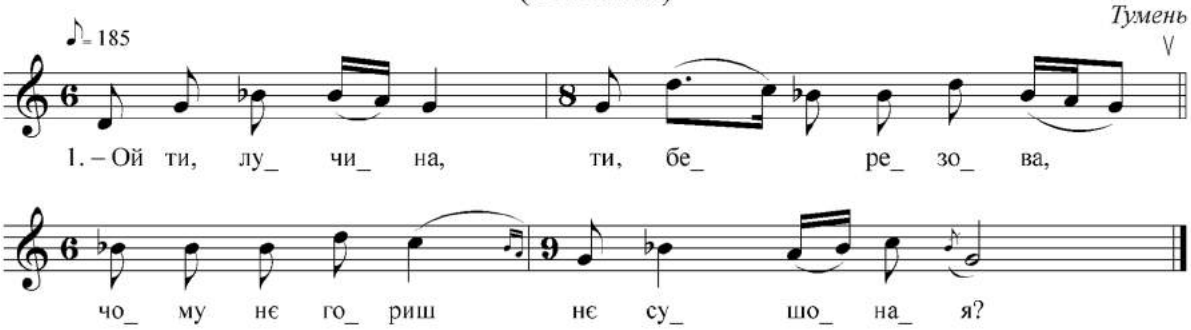


1. Шо то в світі за тривога – 2
Нима правди, тілько в Бога.
2. Нима правди і ни буде, 2
Бо забули Бога люди.
3. Темна хмара наступає, 2
Дрібний дощик накрапає.
4. Дрібний дощик накрапає, 2
Син матера виганяє:
5. – Іди, мамко, ти від мене, 2
Будут гости тепер в тебе.
6. Будут гости випівати, 2
Будут тебе приглашати.
7. Будут гости в кармазинях*, 2
А ти, мамко, в серм'яжинах**.
8. – Продай, синку, серм'яжинку
Да купи мні кармазинку.
9. – Єк я маю да й купляти, 2
Коли ж треба докладати.
10. Годи, мамко, розмовляти, 2
Лучше, мамко, вийди з хати.
11. Пошла мати гороньками, 2
Облиласа сльозоньками.
12. Пошла мати стежечкою, 2
Зустріласа із дочкою.
13. – Чого ж, мамо, так змарніла, 2
Єк та земля почерніла?
14. – Ой, єк же м'ні не марніти –2
Одреклиса родні діти.
15. Возьми, доню, ти до себе, 2
Бо прогнав же син од себе.
16. – Ой рада б я тебе взяти, 2
Да лихая доля в хати.
17. – Будем гроши заробляти, 2
Лихій долі догожати.
18. – Руки й ноги ми одробим, 2
Лихій долі ни догодим.
19. Темна хмарка наступає, 2
Дрібний дощик накрапає.
20. Дрібний дощик накрапає, 2
Син матера доганяє:
21. – Вернис, мамо, ти до мене, 2
Скарав Господь уже мене.
22. Упав же грім та й на мій двір, 2
Забив жінку молодую.
23. Забив жінку молодую, 2
Хорошую, багатую.
24. Забив жінку ше й дитинку, 2
Ше й хазяйства половинку.
25. – Лучше, синку, я втоплюса,
Но до тебе не вернуса.
26. Лучше в землю я воб'юса, 2
Но до тебе не вернуса.

* кармазин – старовинне дороге темно-червоне сукно
** серм'яжина – свита (одяг бідних)

57. Ой ти, лучина
(звичайна)

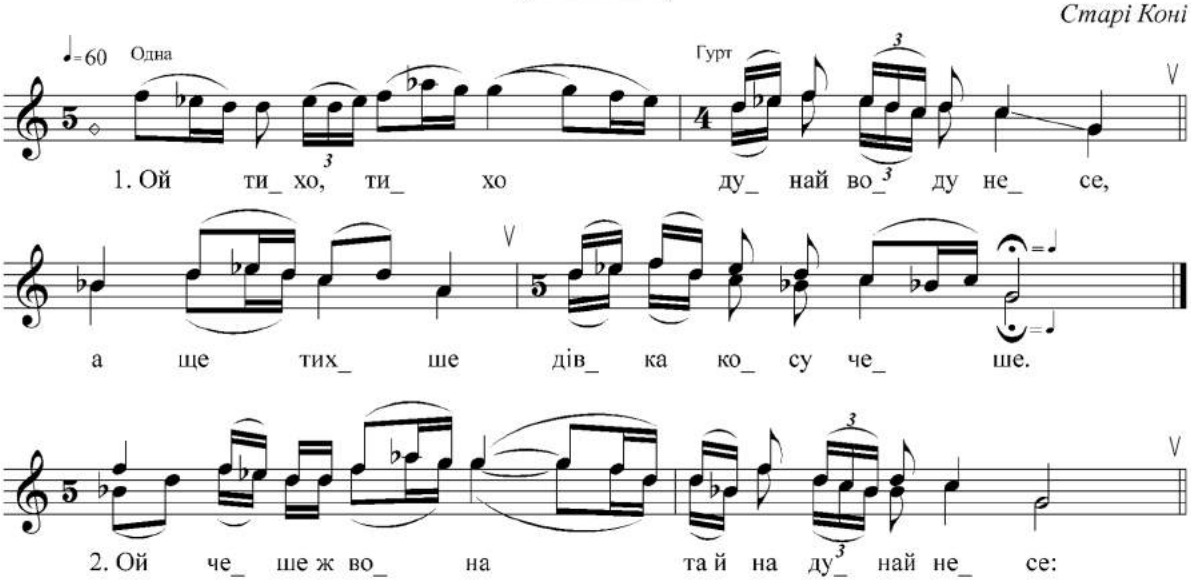
Тумень
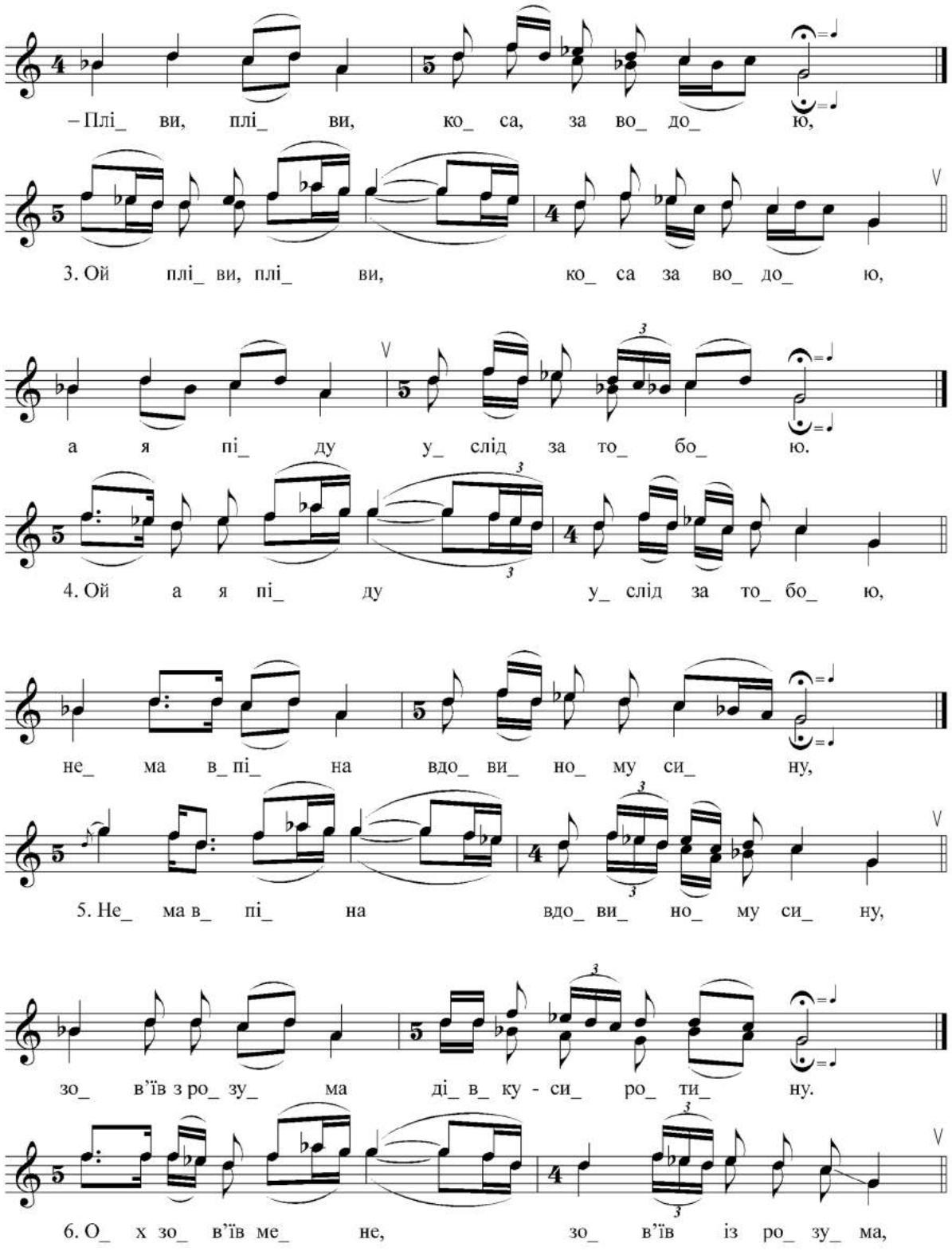


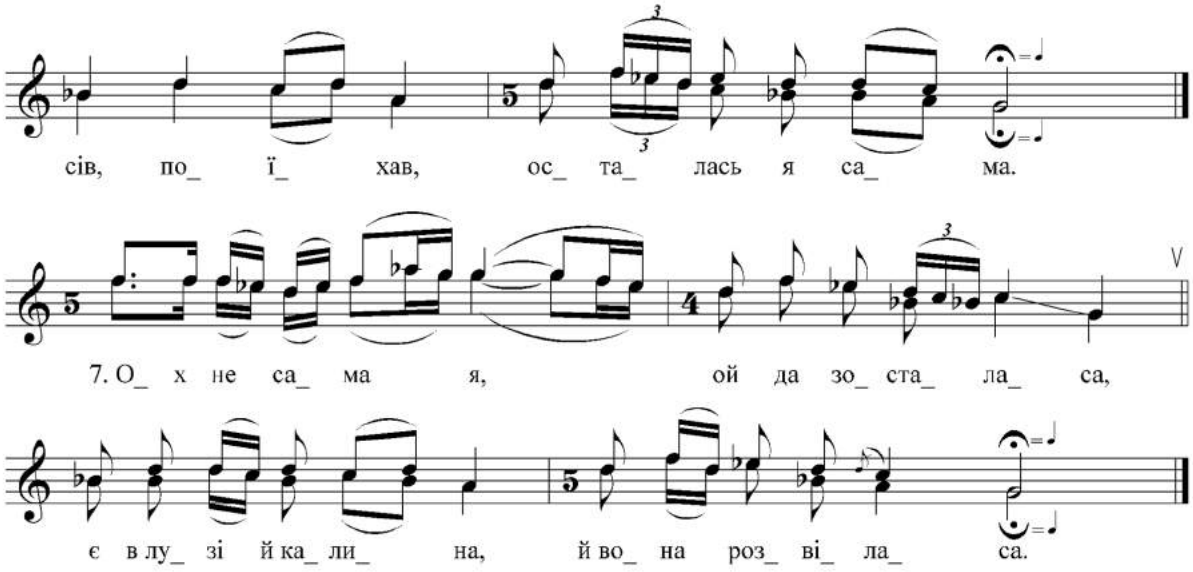
1. – Ой ти, лучина ти, березова,
Чому нє гориш нє сушоная?
2. – Я була в печи, я сушиласа,
Свєкровка ліха й води подліла,
3. Свєкровка ліха й води подліла,
Щоб я й молода спатоньки лєгла.
4. А я молода да й нє вляжуса,
Свого милого дожидаюса.
5. Ох ідє милий да й погукває,
Шовковим платком да й помахває:
6. – Чи ти, мила, спиш, чи ти так лєжиш,
Чом ти до мене ніц не говориш?
7. – Я, милий, нє сплю, думу думаю,
Що й породіла й маті й одную.
8. Що породіла маті й одную
Да суділа м'ні долю й лихую.

58. Ой тихо, тихо
(звичайна)

Старі Коні
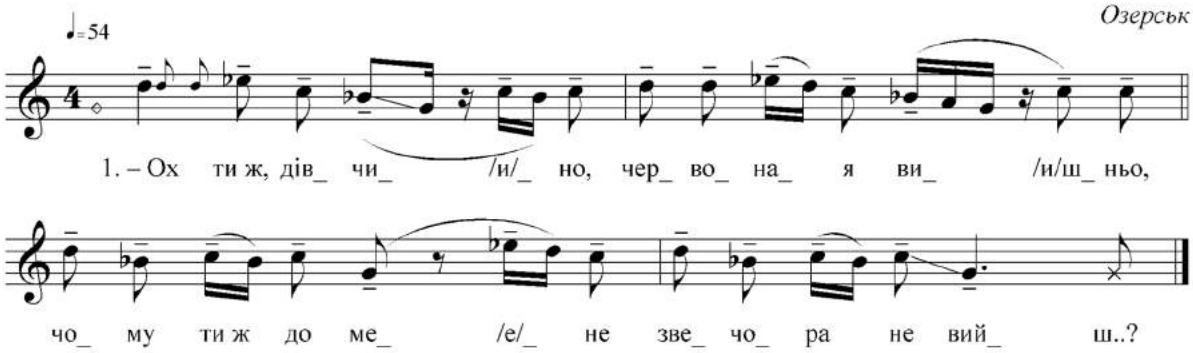



– Плі_ ви, плі_ ви, ко_ са, за во_ до_ ю,
3. Ой плі_ ви, плі_ ви, ко_ са за во_ до_ ю,
а я пі_ ду у_ слід за то_ бо_ ю.
4. Ой а я пі_ ду у_ слід за то_ бо_ ю,
не_ ма в_ пі_ на вдо_ ви_ но_ му си_ ну,
5. Не_ ма в_ пі_ на вдо_ ви_ но_ му си_ ну,
зо_ в'їв з ро_ зу_ ма ді_ в_ ку - си_ ро_ ти_ ну.
6. О_ х зо_ в'їв ме_ не, зо_ в'їв із ро_ зу_ ма,



1. Ой тихо, тихо дунай воду несе,
   А ще тихше дівка косу чеше.
2. Ой чеше ж вона та й на дунай несе:
   – Пліви, пліви, коса, за водою.
3. Ой пліви, пліви, коса за водою,
   А я піду услід за тобою.
4. Ой а я піду услід за тобою –
   Нема впіна* вдовиному сину.
5. Нема впіна вдовиному сину –
   Зов'їв з розума дівку-сиротину.
6. Ох зов'їв мене, зов'їв із розума,
   Сів, поїхав, осталась я сама.
7. Ох не сама я, ой да зосталаса,
   Є в лузі й калина, й вона розвіласа.

* впіна – упину, спокою
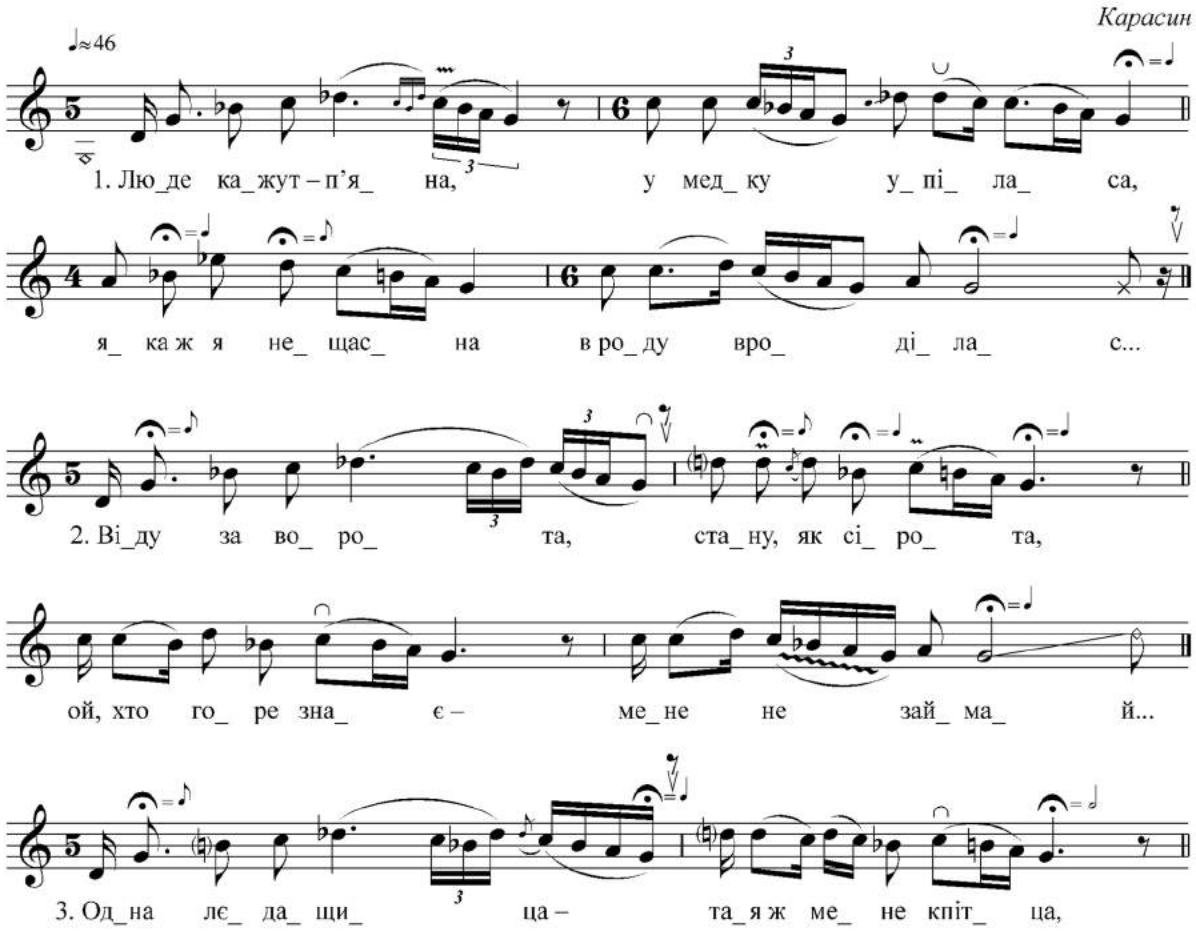
59. Ох ти ж, дівчино
(звичайна)
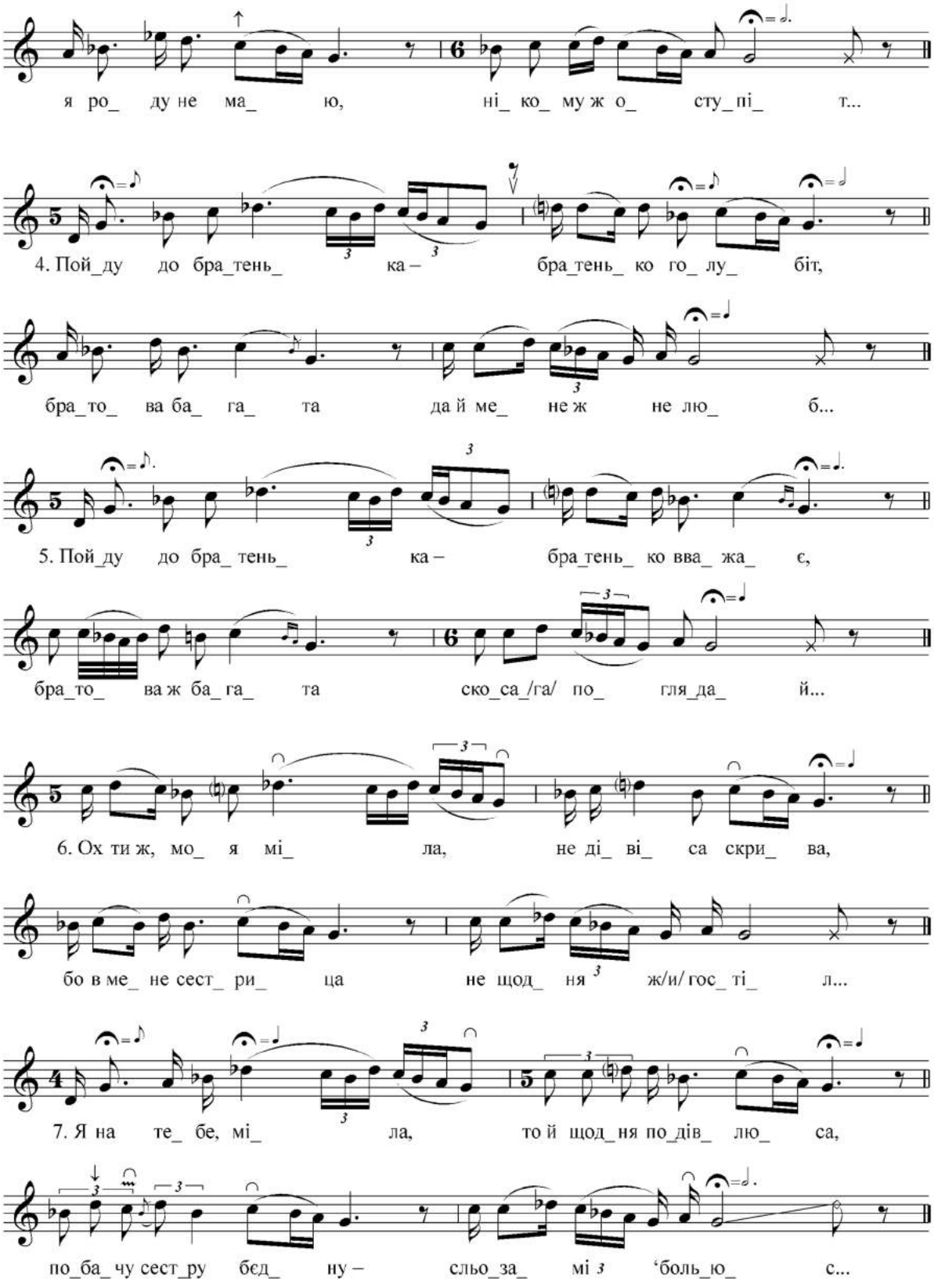


1. – Ох ти ж, дівчино, червоная вишньо,
Чому ти ж до мене звечора не вийш..?
2. – Ох, як я ж маю до тебе ходити,
Свої [білі] ножки дарма ж морозит..?
3. – Ох ти ж, дівчино, не буйса ж морозу,
То ж я твої ножки у шапоньку влож...
4. А моя шапонька очень дорогая,
За чотири воли вона купльонай..,
5. За чотири воли за п'яту корову,
За тую ж дівчину чорну, чорнобров...
6. На той бік дунаю синє море грає,
Синє море, грає дівка потопай...
7. Ой один же каже: "Синє море грає".
А другий же каже: "Дівка потопай...".
8. А третій же каже: "Що ж буде, то буде,
Молоду дівчину ратувати буд...".
9. – Ой ратуй, козаче, мене молодую,
То ж получиш плату очень дорогуй...
10. Од батька – одную, од мами – другую,
Од мене ж, дівчини, – очень дорогуй...
11. Не хочу ж, козаче, твоєй плати брати,
Лучче буду в морі сама потопат...
12. Нехай мої очи жовтий писок точе,
Нехай мої цици од'їдять плотиц..,
13. Нехай мої цици од'їдять плотици,
Нехай мої ноги од'їдять стоног...
14. Ох лучче ж буду в мори потопати,
Ніж з невірним другом дітки годувать...

60. Люде кажут – п'яна
(звичайна)
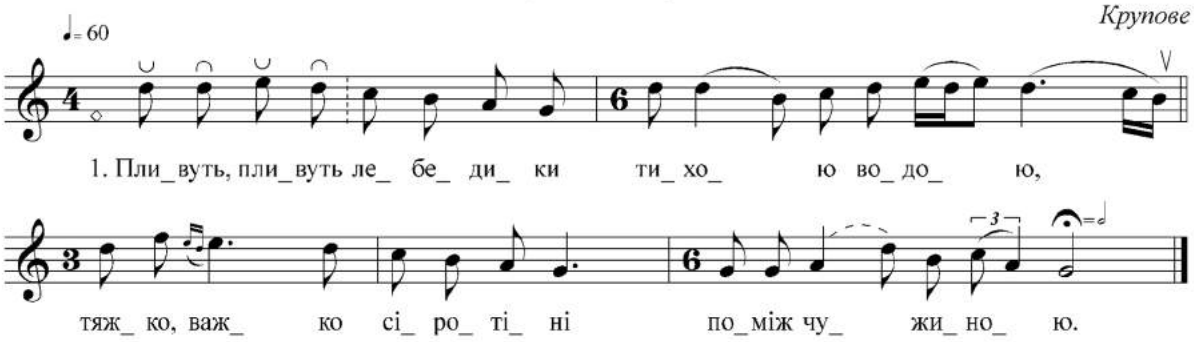
Карасин




я ро_ ду не ма_ ю, ні_ ко_ му ж о_ сту_пі_ т...
4. Пой_ду до бра_тень_ ка – бра_тень_ ко го_ лу_ біт,
бра_то_ ва ба_ га_ та да й ме_ не ж не лю_ б...
5. Пой_ду до бра_ тень_ ка – бра_тень_ ко вва_ жа_ є,
бра_то_ ва ж ба_ га_ та ско_са_/га/ по_ гля_да_ й...
6. Ох ти ж, мо_ я мі_ ла, не ді_ ві_ са скри_ ва,
бо в ме_ не сест_ ри_ ца не щод_ ня ж/и/ гос_ ті_ л...
7. Я на те_ бе, мі_ ла, то й щод_ня по_дів_ лю_ са,
по_ба_ чу сест_ру бєд_ ну – сльо_за_ мі ‘боль_ю_ с...

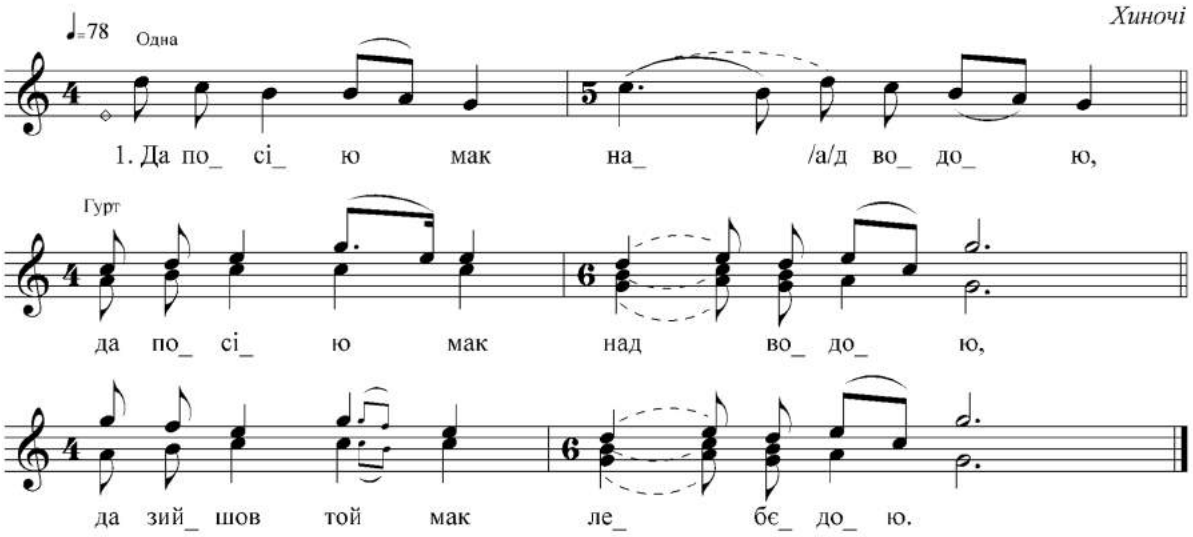
1. Люде кажут – п'яна, у медку упіласа,
   Яка ж я нещасна в роду вроділас...
2. Віду за ворота, стану, як сірота,
   Ой, хто горе знає – мене не займай...
3. Одна лєдащица – тая ж мене кпітца,
   Я роду не маю, нікому ж оступіт...
4. Пойду до братенька – братенько голубіт,
   – Братова багата да й мене ж не люб...
5. Пойду до братенька – братенько вважає,
   Братова ж багата скоса поглядай...
6. Ох ти ж, моя міла, не дівіса скрива,
   Бо в мене сестрица не щодня ж гостіл...
7. Я на тебе, міла, то й щодня подівлюса,
   Побачу сестру бєдну – сльозамі 'больюса.

61. Пливуть, пливуть лебедики
(звичайна)



1. Пливуть, пливуть лебедики тихою водою,
   Тяжко, важко сіротіні поміж чужиною.
2. Ніхто йому не поможе, ніхто не спитає,
   Є у вдови да й один син, да й той долі не має.
3. То ж він вийшов за ворота, став, як бідна сірота –
   Ніхто його не займає, бо він долі не має.
4. – Продай, мамо, продай, рудна, коня вороного,
   Да й ожені, вдово бідна, сина молодого.
5. – Ой навіщо, мій синочку, коня продавати?
   – Мене змалку записалі до войска в солдати.
6. Як до войска оддавала – плакала, ридала,
   Лєтів ворон з чужих сторон – ворона питала:
7. – Ой ти, ворон, вороночку, високо лєтаєш,
   Чи ж ти часто мого сина у войску видаєш?
8. – Твого сина, бідна вдово, вже на світі немає,
   Край доліни при каліни голову схиляє.
9. Пливуть, пливуть лебедики тихою водою,
   Ой ще тяжче бідной вдові на старість одною.

62. Да посію мак
(звичайна)
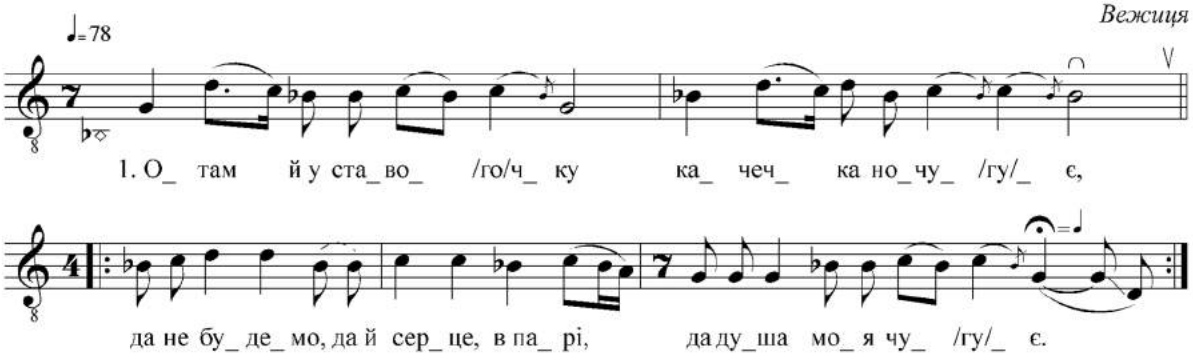


1. Да посію мак над водою, 2
   Да зийшов той мак лебєдою*.
2. Да зийшов той мак лебєдою, 2
   Да пошла замуж молодою.
3. Да пошла замуж – не втрапила, 2
   Да марно літа потратила.
4. Да на те мати винувата, 2
   Що мене рано не збудила.
5. Що мене рано не збудила 2
   Та щастя – долі не вділила.
6. Бо чужи дочки рано встали
   Да щастя – долю розобрали.

7. А я молода спозниласа – 2
   Да лиха доля судиласа.

* лебєдою – лободою
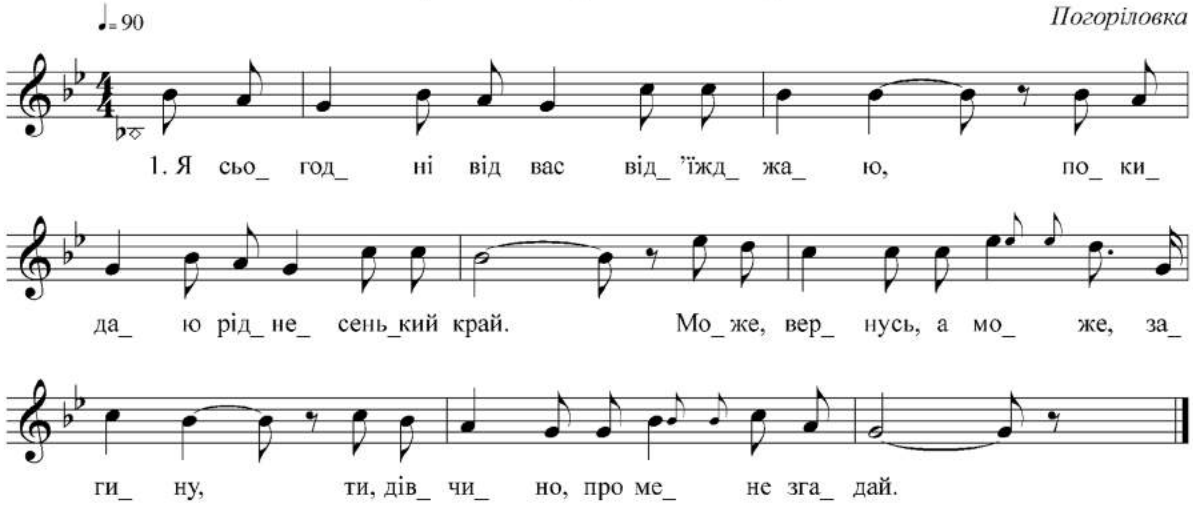
63. Отам й у ставочку
(звичайна)



1. Отам й у ставочку качечка ночує,
   Да не будемо, да й серце, в парі, да душа моя чує. 2

2. – Як не хочеш, да дівчинонько, да дружиною бути,
Та дай ж мені да зєльє таке, щоб тебе забути. 2
3. – Єсть у мене да таке зєлья біля перелазу,
Як дам тобі да напитися – забудеш одразу. 2
4. – Буду пити, буду пити, ни каплі ни впущу,
Тогда я тєбя забуду, як очі заплющу. 2
5. У городі качки пливуть, каченята крачуть,
Бєдни дєвки да в замуж да йдуть, а багати плачуть. 2
6. Бєдни дєвки да в замуж ідуть з чорними бровами,
А багаті да дєвки сєдять з коньми, коровами. 2
7. – А ті чула, да Марусіно, як я тебе кликав,
Да через твоє подвір'єчко да сивим конем їхав? 2
8. – А ті чула, да ті не чула, то й не 'бозвалася,
Нічка тьомна, да Петрівочка, й вийти боялася. 2
9. – Ой дівчинонько то мила, да не бойса да нікого,
Да бо я хлопець непоганий, да не 'бманув нікого. 2
10. Да нашо мені тиї й воли, воли да корови,
Да полинемо да в моїй хаті да любої розмови. 2
11. Гдє-то гудіт, гдє-то грає, скрипка й витинає,
Да й то вдова да свойой доні весілля справляє. 2
12. Хай да знают, хай да знают, гдє музикі грают,
Хай да знают, хай да знают, як бєдниє гуляют. 2

64. Я сьогодні від вас від'їжджаю
(напливова, повстанська)
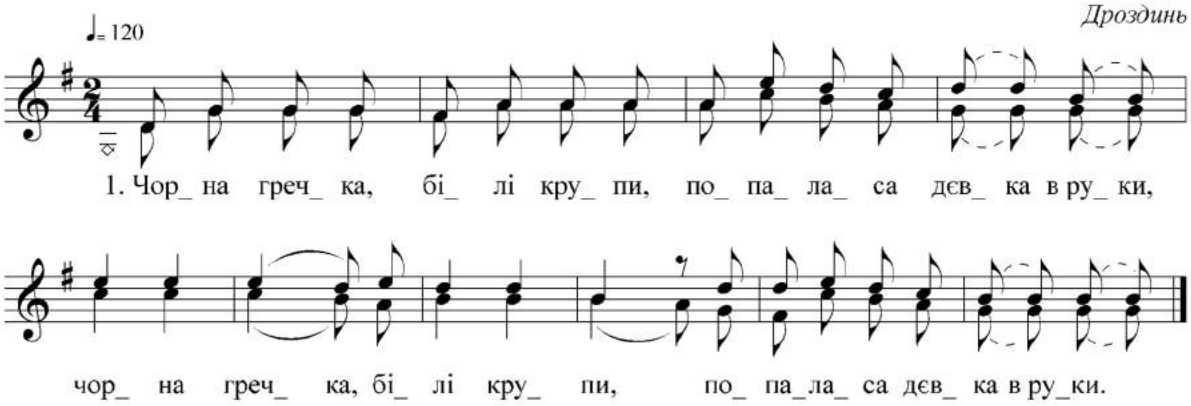


1. Я сьогоді від вас від'їжджаю,
Покидаю ріднесенький край.
Може, вернусь, а може, загину,
Ти, дівчино, про мене згадай.

2. І згадай ту щасливу хвилину,
Як любились, кохалися ми.
В темнім лісі осінньою порою
Про любов я з тобою говорив.

3. Твої губи – червона калина,
Твої очі чарують мене.
Все б на світі віддав би за тебе,
Щоб любити, кохати тебе.

4. А сьогодні тебе покидаю,
Захищати іду рідний край,
Визволяти свою Україну.
Як загину – за мене згадай.

65. Чорна гречка
(напливова, жартівлива)



1. Чорна гречка, білі крупи,
Попаласа дєвка в руки.
Чорна гречка, білі крупи,
Попаласа дєвка в руки.
2. Попаласа дєвка в руки,
Наєласа калачов.
Попаласа дєвка в руки,
Наєласа калачов.
3. А я в батька росту-росту,
Оддай мене за старосту.
4. Бо в старости – нож велікий,
Буде шиті черевікі.
5. Не дай мене, моя мамко,
За музику й за муляра,
6. Бо з музики і з муляра
Нема нідє господара.
7. Муляр муліть, муляр муліть,
А музика девок дурить,
8. От суботи до суботи
Волочитса без роботи,
9. От нєдєлі до нєдєлі
Волочитса по весіллях.
10. В понєділок приволокса –
Коб що було, то б наєвса.
11. Наварила борщу з просом,
Поставила перед носом:
[вигук:] – Їж!
[спів:]
12. Чорна гречка, білі крупи,
Тримаймоса, серце, в купі.
13. Як не будем триматіса,
Будуть люді смеятіса.
14. – Куди єдєш, Купріяне?
– На ярмарок, добрий пане.
15. Люді єдут на ярмарок
Солі купуваті,
16. А я єду на ярмарок
Жонку продаваті.
17. Люді знают, чи Бог з неба –
На податок гроші треба.
18. Шо ‘станетса із податку –
Куплю собє стару бабку,
19. Щоб хліб пекла да й варила,
Да й до мене говорила.

Примітки

1. Коруль ходіт (колядка дівчині) – записала 2007 р. В. Кутецька у с. Колки Дубровицького р-ну від Є.С. Жакун, 1927 р.н., П.Л. Калюх, 1925 р. н., Є.Д. Олексієвець, 1930 р. н., П.І. Твердої, 1930 р. н. Транскрипція В. Кутецької: [4]**.
2. Шумить-гуде (колядка пчоляреві) – зап. 1999 р. Ю. Рибак у с. Мочулище Дубровицького р-ну від У.Г. Заболоцької, 1933 р.н., У.Г. Кондратюк, 1923 р.н., М.Я. Деркач, 1938 р.н., Є.А. Логвинової, 1943 р.н., Ю.Т. Колотовченко, 1943 р.н., У.Р. Богдан, 1937 р.н., М.Й. Вальковець, 1954 р.н., О.А. Заблоцької, 1948 р.н., М.М. Скаржинець, 1938 р.н. Транскр. Ю. Рибака: [11, с. 184-185].
3. Ой за гумнами (колядка) – зап. 1998 р. В. Ковальчук, Ю. Скоромна у с. Луко Володимирецького р-ну від О.В. Людко, 1924 р.н. Транскр. Р.В. Цапун: [19, с. 26].
4. Ой там на морі (колядка) – зап. 2004 р. В. Кот у с. Крупове Дубровицького р-ну від У.П. Кот, 1936 р.н. Транскр. Л. Гапон: [6, с. 21].
5. Ой у неделю (колядка хлопцеві) – зап. 1999 р. В. Ковальчук, А. Мигуля в с. Балашівка Березнівського р-ну від Є.Ю. Прокопчук, 1934 р.н., У.Ю. Іванчук, 1932 р.н., О.К. Іванчук, 1933 р.н., М.К. Сидорчук, 1958 р.н., В.К. Миронця, 1936 р.н. Транскр. Л. Гапон: [19, с. 43].
6. Наш славний пане (колядка господареві) – зап. 2001 р. Ю.Рибак, Л.Лукашенко у с. Дроздинь Рокитнівського р-ну від Н.Х. Кузміч, 1924 р.н., М.А. Огієвич, 1934 р.н.. Транскр. О. Колдун: [22, с. 12].
7. Ой щодруха щодрувала (щедрівка) – зап. 1998 р. В. Ковальчук у с. Хиночі Володимирецького р-ну від Т.С. Хижук, 1958 р.н., Л.С. Жданюк, 1962 р.н., С.А. Ковальчук, 1956 р.н., В.Г. Лізної, 1944 р.н., Н.Ю. Хомич, 1951 р.н., С.Г. Процюк, 1953 р.н. Транскр. Л. Гапон: [19, с. 46].
8. Щодрий вечор (щедрівка) – зап. 2001 р. Л. Лукашенко, І. Загородня у с. Глинне Рокитнівського р-ну від М.Ф. Ходакевич, 1934 р.н., А.Г. Козакевич, 1958 р.н. (нар. у с. Блажове Рокитнівського р-ну). Транскр. Н. Гаврилюк: [22, с. 16].
9. Щодрик-ведрик (дитяча щедрівка) – зап. 1994 р. Ю. Рибак у с. Берестя Дубровицького р-ну від Л.В. Твердун, 1935 р.н. Транск. Ю. Рибака: [24].
10. Го-го-го, коза (приспівка до „кози") – зап. 1997 р. О. Юзюк у с. Прикладники Зарічненського р-ну від Л. Бережної, 1915 р.н., М. Ганчун, 1925 р.н. Транскр. О. Юзюк: [12, с. 112].
11. Ішов Христос (церковна коляда) = № 1.
12. Під піччу (жартівлива колядка) – зап. 2006 р. О. Ткачук у с. Берестя Дубровицького р-ну від Н.І. Красько, 1939 р.н. Транскр. О. Ткачук: [4].
13. Віл бутує (весняна) – зап. 1993 р. В. Ковальчук у с. Люхча Сарненського р-ну від М.С. Мисанець, О.А. Мисанець, Г.В. Радько, Л.Т. Гаврильчик. Транскр. Л. Гапон: [19, с. 63].
14. Да рості, кропе (весняна) = № 6. Транскр. М. Шкляр: [22, с. 21].
15. Ой ти, зимо наша біла (весняна) – зап. 1999 р. В. Ковальчук у с. Білка Березнівського р-ну від М.І. Залужної, 1939 р.н., Г.Ф. Прокопчук, 1944 р.н., В.О. Хіміної, 1938 р.н. Транскр. Л. Гапон. [19, с. 80].
16. Ой сиділа качка (весняна) – зап. 1984 р. С. Шевчук у с. Крупове Дубровицького р-ну від У.П. Кот, 1936 р.н. Транскр. Л. Гапон: [3].
17. Ой лєтіла стрела (весняна) – зап. 2001 р. В.П. Ковальчук у с. Білятичі Сарненського р-ну від М.О. Вовкуневич, 1929 р.н. Транскр. Л. Гапон: [2].
18. Йшов братко з сестрою (весняна) – зап. 2002 р. Ю. Рибак, Я. Куришко у с. Карасин Сарненського р-ну від Г.П. Куришко, 1928 р.н. Транск. Я. Куришко: [20, с. 46].
19. А ми просо сіяли (весняна) – зап. 2001 р. Л. Добрянська, Л. Вострікова у с. Старе Село Рокитнівського р-ну від Т.Г. Лісовець, 1940 р.н.. Транскр. С. Іонової: [22, с. 18].
20. Вийдемо зранку на веснянку (весняна) – зап. 1987 р. С. Шевчук у с. Крупове Дубровицького р-ну від У.П. Кот, 1936 р.н. Транскр. Л. Гапон: [3].
21. Сіри гусоньки (весняна) – зап. 1998 р. Ю. Рибак у с. Рудня Дубровицького р-ну від А.О. Хомич, 1934 р.н. (нар. у с. Вербівка Дубровицького р-ну). Транскр. Ю. Рибака: [24].
22. Подоляночка (весняна) – зап. 1998 р. Ю. Рибак у с. Озерськ Дубровицького р-ну від М.О. Петрович, 1923 р.н., А.П. Пляшко, 1935 р.н., В.В. Сєрко, 1961 р.н., П.О. Пляшко, 1936 р.н. Транскр. Ю. Рибака: [24].
23. Ой жур-журавель (весняна) = № 2: [11, с. 197].
24. Ой дай, Боже (кустова) – зап. 1998 р. О. Юзюк у с. Іванчиці Зарічненського р-ну від Г.Г. Шимейко, 1934 р.н., Г.Д. Тишковець, 1940 р.н., Г.Г. Пожарської, 1937 р.н. Транскр. О. Юзюк: [11, с. 217].
25. Петровочка – мала ночка (петрівчана) – зап. 2002 р. Т. Гнатюк у с. Озірці Березнівського р-ну від Н.І. Грицюк, 1924 р.н. Транскр. Т. Гнатюк: [27, с. 86].
26. Ой у городі (купальська) = № 5: [19, с. 102].

** У квадратних дужках вказується походження пісенного зразка за номером зі списку використаних джерел (див. нижче).

27. Із зелєного гаю (купальська) – зап. 1999 р. Р. Цапун у с. Борове Рокитнівського р-ну від М.П. Довгаль, 1920 р.н. Транскр. Р. Цапун: [11, с. 223].
28. Ой на Йвана ж Купайла (купальська) = № 22.
29. Ой до конца, женчики (жнивна) = № 9
30. А я в бору да жито жала (жнивна) – зап. 1998 р. В. Ковальчук у с. Кам'яне Рокитнівського р-ну від Г.С. Кравчук. Транскр. Л. Гапон: [19, с. 18-19].
31. а) Наший панок молоденький (жнивна) – зап. 1998 р. О. Юзюк у с. Серники Зарічненського р-ну від М.П. Костюкевич, 1930 р.н., В.П. Костюкевич, 1932 р.н., К.П. Костюкевич, 1925 р.н., О.П. Костюкевич, 1922 р.н. Транскр. О. Юзюк: [11, с. 220]; б) А я в бору (ягідна) = № 24: [11, с. 219].
32. А вже соненько (жнивна) = № 2: [11, с. 199].
33. Да благослови, Боже (весільна) = № 25: [27, № 17-1].
34. Ой а де ти, Надєчко (весільна) = № 2: [11, с. 203].
35. Збирайтеса, з'єжджайтеса (весільна) = № 12.
36. Ой у садочку-виноградочку (весільна) – зап. 1998 р. В. Ковальчук, Л. Молодцова у с. Радижеве Володимирецького р-ну від О.Є. Горбатчук, 1944 р.н., Г.О. Десятник, С.Н. Пашко. Транскр. Ю. Рибака: [19, с. 116-117].
37. Й а в нашого сваточка (весільна) – зап. 2005 р. С. Кузьмич у с. Березове Рокитнівського р-ну від Є.Г. Крупич. Транскр. С. Кузьмич: [4].
38. Бла'словіласа Галєнка (весільна) = № 12.
39. Через село да Вербецкеє (весільна) – зап. 2004 р. Т. Давидюк у с. Велике Вербче Сарненського р-ну від Д.Й. Давидюк, 1928 р.н. Транск. Т. Давидюк: [4].
40. Де був селєзень (весільна) = № 18: [20, с. 70].
41. Да моя сванечко (весільна) = № 21.
42. Ох свашенько, голубонько (весільна) – зап. 1998 р. В. Ковальчук у с. Воронки Володимирецького р-ну від Л.П. Хоміч, 1933 р.н. Транскр. Л. Гапон: [10, с. 175].
43. Ой через сад (весільна) – зап. 2006 р. Г. Куришко у с. Карпилівка Сарненського р-ну від В.М. Романчик, 1921 р.н. Транскр. Г. Куришко: [4].
44. Рано-рано (весільна) = № 37.
45. Й а то сіє чоботи (весільна) – зап. 1998 р. В. Ковальчук, І. Сливчук у с. Нетреба Рокитнівського р-ну від Г.Г. Баюки, 1936 р.н., В.І. Єремійчук, 1937 р.н., А.С. Козля, 1928 р.н. Транскр. Л. Гапон: [19, с. 139-140].
46. Ой дай, Боже (весільна) – зап. 2002 р. С. Іонова у с. Нобель Зарічненського р-ну від Д.Г. Савич, 1926 р.н. Транскр. С. Іонової: [4].
47. Поділили коровай (весільна) – зап. 1982 р. Л. Гапон у с. Зеленица Володимирецького р-ну від М.Т. Бортнік, 1930 р.н. Транскр. Л. Гапон: [11, с. 216].
48. Ой бабко моя (хрестильна) = № 2: [11, с. 200].
49. Як Іванка хрестили (весільна) – зап. 2007 р. К. Багній у с. Комарівка Костопільського р-ну від К.Й. Багній. Транскр. К. Багній: [4]
50. Ой моя мамонько (голосіння за матір'ю) – зап. 1998 р. В. Сидорук, С. Шевчук у с. Старі Коні Зарічненського р-ну від Д. Чекун, 1936 р.н. Транскр. Л. Гапон: [8, с. 297-298].
51. Ось я стою, гірко плачу (псалом за матір'ю) = № 12.
52. Ой любий тату (псалом за батьком) = № 12.
53. Іді, іді, дощику (дитяча) – зап. 1998 р. Ю. Рибак у с. Бродець Дубровицького р-ну від М.Б. Нагорної, 1937 р.н. (нар. у с. Людинь Дубровицького р-ну). Транскр. Ю. Рибака: [24].
54. Ой ходить сон (колискова) – зап. 1996 р. В. Ковальчук с. Старі Коні Зарічненського р-ну від Д.Н. Чекун. Транскр. Л. Гапон: [2].
55. Ходить котко (колискова) = № 5: [2].
56. Шо то в світі за тривога (звичайна, балада) – зап. 2002 р. Р. Цапун у с. Нобель Зарічненського р-ну від Д.Г. Савич, 1926 р.н., О.С. Хох, 1922 р.н. Транскр. Р. Цапун: [21, с. 83].
57. Ой ти, лучина (звичайна, балада) – зап. 1998 р. Ю. Рибак у с. Тумень Дубровицького р-ну від М.С. Новик, 1918 р.н. Транскр. Ю. Рибака: [24].
58. Ой тихо, тихо (звичайна, балада) – зап. 1996 р. В. Ковальчук у с. Старі Коні Зарічненського р-ну від Д. Н.Чекун, 1936 р.н., Н. Я.Петровець, 1937 р.н., А.М. Ковтунович, 1939 р.н., Н.Н. Чекун, 1932 р.н. Транскр. Л. Гапон: [2].
59. Ох ти ж, дівчино (звичайна) = № 22.
60. Люде кажут – п'яна (звичайна) = № 18 [20, с. 84-85].
61. Пливуть, пливуть лебедики (звичайна) – зап. 1980 р. С. Шевчук у с. Крупове Дубровицького р-ну від У.П. Кот, 1936 р.н. Транскр. Л. Гапон: [3].
62. Да посію мак (звичайна) – студійний запис 2007 р. (м. Рівне. Звукорежисер – А. Вавринчук). Фольклорний гурт „Надвечір'я" с. Хиночі Володимирецького р-ну.
63. Ой там у ставочку (звичайна) – зап. 2001 р. Ю.Рибак, Л.Добрянська, А.Мороз від К.С. Кузьміча, 1940 р.н. Транскр. Ю. Рибака: [22, с. 45-46].
64. Я сьогодні від вас від'їжджаю (напливова, повстанська) – зап. 2002 р. Т. Гнатюк у с. Погоріловка Березнівського р-ну від Н.Н. Яницької, 1943 р.н. Транскр. Т. Гнатюк: [27, № 49].
65. Чорна гречка, білі крупи (напливова, жартівлива) = № 6 [22, с. 51-52].

Джерела

1. „А вже весна скресла”: Веснянки, записані на Рівненському Поліссі / Записи, розшифр. та упоряд. В.П. Ковальчука. – Рівне, 1993.
2. Архів Етнокультурного центру „Веснянка” Рівненського палацу дітей і молоді.
3. Архів Рівненського обласного центру народної творчості.
4. Архів студентських випускних (бакалаврських і дипломних) робіт кафедри музичного фольклору РДГУ.
5. Весілля у Сварицевичах: Наукове видання / Запис, нотні транскрипції та впорядкування Р.В. Цапун. – Рівне: Перспектива, 2005.
6. Вибрані пісні з голосу Уляни Кот: Навчально-репертуарний збірник / Упоряд. Л.Д. Гапон . – Рівне, 2006.
7. Гапон Л. Інсценізація весільних обрядів: Навчальний посібник / Заг. ред. Ю. Рибака. – Рівне, 2006.
8. Етнокультура Волинського Полісся і Чорнобильська трагедія / Упоряд. С.І. Шевчук. – Рівне, 1998. – Вип. 3 (Зарічненський район Рівненської області).
9. Етнокультура Волинського Полісся і Чорнобильська трагедія: Зб. наук. пр. / Упоряд. С.І. Шевчук. – Рівне, 1997. – Вип. 2.
10. Етнокультурна спадщина Полісся / Упор. В.П. Ковальчук. – Рівне: Перспектива, 2007. – Вип. 7.
11. Етнокультурна спадщина Полісся / Упоряд. В.П. Ковальчук. – Рівне: Перспектива, 2003. – Вип. 4.
12. Етнокультурна спадщина Полісся / Упоряд. В. П. Ковальчук. – Рівне: Перспектива, 2005. – Вип. 6.
13. Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся / Упоряд. В.П. Ковальчук. – Рівне: Перспектива, 2002. – Вип. 2.
14. Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся / Упор. В.П. Ковальчук. – Рівне: Перспектива, 2004. – Вип. 5.
15. Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся / Упоряд. В.П. Ковальчук. – Рівне: Перспектива, 2003. – Вип. 3.
16. Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся: Матеріали комплексних наук. експедицій Рівненського фольклорно-етнографіного товариства / Упоряд. В.П. Ковальчук. – Рівне, 2001. – Вип. 1.
17. Календарні пісні Великої Волині / Упоряд. Б. Й. Столярчук. – Рівне, 1997.
18. Календарно-обрядові пісні Рівненщини / Упоряд. Б. Й. Столярчук та ін.: Зб. пісень. – Рівне, 1994.
19. Ковальчук В.П. Народна музика Рівненського Полісся: Обрядові пісні / Ред. Ю.П. Рибак. – Рівне: Волинські обереги, 2008.
20. Куришко Я. Пісні з голосу Ганни Куришко / Заг. ред. Ю. Рибака. – Рівне, 2006.
21. Мелодії древнього Нобеля / Записи, транскрипції і впорядкування Р.В. Цапун. – Рівне: Перспектива, 2003.
22. Народна музика північної Рокитнівщини (за матеріалами експедиції 2001 року) / Упор. Ю.П. Рибак, Л.Д. Гапон. – Львів: Сполом, 2002.
23. Народні обряди з репертуару гурту „Джерело”: Навч.-метод. посіб. / Упор. Р.В. Цапун. – Рівне: Перспектива, 2003.
24. Особисті записи Ю.П. Рибака.
25. Пархоменко Т.П. Календарні звичаї та обряди Рівненщини: Матеріали польових досліджень. – Рівне: Видавець Олег Зень, 2008.
26. Пісні з репертуару „Волинян” / Упор. Л.Д. Гапон. – Рівне, 2004. – 55 с.
27. Пісні села Погоріловка / Записи, транскрипції та впоряд. Т. Гнатюк. – Рівне, 2002.
28. Співає „Веснянка” / Упоряд. В.П. Ковальчук. – Рівне, 1995.
29. Співає „Джерело”: Репертуарний збірник з традиційного гуртового та сольного співу. – Рівне: РДІК, 1997.
30. Цехміструк Ю. Народні пісні Волині: Фонографічні записи 1936-1937 років: Джерельні матеріали та видання Богдана Столярчука; відчитання та редакція Богдана Луканюка.– Львів; Рівне, 2006.

Вікторія Ярмола

Інструментальна традиція

Народні інструменти й інструментальна музика є важливою складовою частиною духовної культури Рівненського Полісся. Ця фольклорна традиція формувалася під впливом географічних особливостей, форм господарської діяльності, історичного, економічного та соціально-суспільного розвитку.

Один із найдавніших проявів поліського інструментального музичного мистецтва пов'язаний із працею і побутом пастухів. Їхня культура головним чином представлена духовими флейтовими, язичковими та амбушурними інструментами. До підгрупи флейтових належать: різновиди глобулярної флейти у вигляді тварин, птахів, людей ("свисток", "свистун", "свищик") – окарини [8, с. 351], пастуший і дитячий інструмент "пискавка" (складався з 2-х дерев'яних пластинок із берези або лози, між якими вставлявся листок трави) [18, с. 95], дудка-"викрутка", дудка-"колянка", пізніше хроматична сопілка та кларнет. Численні відомості, викладені в етнографічній літературі, свідчать про інтенсивне побутування на Поліссі довгої пастушої труби та рогу, які належать до підгрупи амбушурних [5, с. 259; 8, с. 354-355]. Підгрупу язичкових інструментів презентують "ріжки" та "роги", а також інструмент з подвійним язичком "суремка", яка з'явилася в сер. XVII ст. і використовувалася жителями Дубровицького р-ну [8, с. 351]. Серед інструментів групи аерофонів, в процесі трудової діяльності використовувалися амбушурні язичкові труби і роги. Завдяки їм пастухи подавали умовні звуки, що сигналізували про вигін худоби, повернення стада додому, загублення тварин, а також сповіщали про небезпеку через наближення хижаків. Щодо підгрупи флейтових інструментів, зокрема дудки-"викрутки" та дудки-"колянки", то вони служили для розваг, задоволення своїх естетичних потреб і використовувалися для виконання танцювальних награвань головно у сольному музикуванні, рідше у супроводі пісенних творів [№ 6]. У кінці XX ст. під впливом клубної самодіяльності ці інструменти почали застосовуватися в ансамблях.

У музичній практиці поліщуків найчастіше використовувалися інструменти, виготовлені самими народними майстрами. Та з кінця XX ст. почали переважати інструменти фабричного виробництва, окремі з яких перероблювалися на свій традиційний лад, наприклад, на хроматичній сопілці заліплювали пластиліном чотири ігрові отвори для п'ятих та перших пальців, у зв'язку із чим сопілка мала вигляд місцевої дудки. При виготовленні 6-отворної дудки-"колянки" майстри знімали кору крушини, середину розколювали на дві частини й вичищали. Потім половинки складалися, скріплювалися знятою корою та вставлявся дерев'яний "корок", який слугував свищиком [14, с. 60]. Дещо складнішою була технологія виготовлення дудки-"викрутки", яку викручували з молодої сосни. Із вирізаної заготовки викручується серцевина-стрижень. Витягнувши останній, із заготовки зрізуються верхні шари до передостаннього, який і буде трубкою дудки. У ширший кінець інструмента ("товщик") вставлялося вирізане з берези денце – "свищик". Попередньо намічені 6 ігрових отворів перпендикулярно пропалювалися розжареним металічним стрижнем [детал. 12, с. 87].

До рівненсько-поліських мембранофонів належать три найуживаніших інструменти: 1) бубон ("решітко", "решето") – малий барабан з однією мембраною, натягненою на дерев'яну круглу дошку ("обичайку") з кількома розрізами, в які вставлялися по дві маленькі мідні або олов'яні тарілочки. Грали на решітку дерев'яною паличкою "колотушкою"; 2) барабан ("бубен") – великий двомембранний барабан з тарілками. У деяких поліських селах він із сер. XX ст. замінив "решітко"; 3) двомембранний барабан зменшених розмірів – "бухало". Усі ці інструменти використовувалися в поліських традиційних ансамблях.

Із групи ідіофонів (самозвучних інструментів) на Рівненському Поліссі побутували металеві дзвіночки, ложки, "трещотки", а також



Кулакевич Терентій Гаврилович, 1925 р.н.
Фото В. Ярмоли, 2008

дитячий інструмент гребінь – "греб'юнка" – в який вставляли цигарковий папір або листя з дерев чи бересту [14, с. 57; 18, с. 95].

Групу хордофонів представляють скрипка та ліра. На сьогодні не збереглося докладних відомостей про лірницьку традицію на Рівненському Поліссі, яка ще століття тому мала достатньо високий розвиток. Восени 1898 р. відомий громадсько-політичний діяч і меценат барон Федір Штейнгель зафіксував на трьох різних валиках кілька характерних творів із репертуару сліпого лірника з с. Степань Сарненького р-ну Рівненської обл., який у супроводі ліри виконав пісню "Ой зійшла зоря вечоровая", псальму "Життє моє, життє моє біднеє" та завіншував [9, с. 30]. На жаль, ці записи не збереглися. Музика поліських лірників була зафіксована іншими збирачами, однак прізвища і персональні дані носіїв вокально-інструментального мистецтва залишились невідомими.

Головну роль у музичному побуті поліщуків відігравала, безсумнівно, скрипка. Відомостей про те, якою на вигляд була первісна поліська скрипка дуже мало. За інформацією дослідників поліської інструментальної музики та самих інформантів, на початку XX ст. переважно побутували скрипки кустарного виробництва, серед яких зустрічалися й т.зв. "довбанки" – довбані інструменти [8, с. 355]. Окрім них існували дитячі саморобні скрипочки, а також майстрові інструменти, які майже точно копіювали класичні, фабричні зразки. В останні десятиліття XX ст. у поліських селах в основному побутували скрипки фабричного виробництва.

Згідно з інформацією поліських етноорганологів, скрипки-довбанки виготовлялися з цільної кленової дошки, розмір якої дорівнював довжині інструмента разом із шийкою і головкою. Видовбували корпус долотом, при цьому нижня дека і боковина мали бути якнайтоншими. Потім на це коритце наклеювали ялинову дощечку з круглим резонаторним отвором. Для струн поліщуки використовували баранячі кишки [8, с. 355-356]. Що стосується кількості струн, то їх завжди було чотири, і ближче до нашого часу вони виготовлялися з телефонного дроту або жилки. Кілки і гриф робилися переважно з того ж матеріалу, що й скрипка, інколи з дуба.

В останні десятиліття XX ст. на досліджуваній території найбільшою популярністю користувався клавішно-духовий інструмент групи язичкових – гармошка ("хромка" і "вєнка"), яку в окремих місцевостях витіснив баян.

Традиційна інструментальна музика на Рівненському Поліссі, як і в інших історико-етнографічних районах, набула свого розповсюдження в сольному та ансамблевому виконанні.

Сольне музикування головним чином було характерне для пастушої культури, яку за жанрово-функційною спрямованістю можна поділити на сигнальні шуми і сигнальні мисливські і пастуші награвання, сигнали і награвання виконувані "для себе", звуконаслідувальні награвання й награвання-"ваблення" з втраченими своїми первісно-прикладними, функціями, що виконуються переважно "для себе" й "для слухання" [15, с. 267]. Окрім того, сольне виконавство характерне для музикантів мандрівної традиції, яку в поліському середовищі представляли лірники та сліпі гармоністи. Їхній репертуар поділявся за такими жанрово-тематичними ознаками: 1) пісні релігійно-моралізаторського змісту (канти, псалми і т.п.); 2) соціально-побутові пісні (у т.ч. деякі літературного походження); 3) сатиричні, жартівливі та алегоричні пісні; 4) пісні календарно-звичаєві; 5) танцювальні мелодії. Також сольна гра властива для скрипки, яка супроводжувала спів під час різних фрагментів весільного обряду, а саме при благословенні молодих, обходженні ними стола й випроводжанні до шлюбу, зустрічі із церкви, саджанні молодих за стіл, зачинанні весільного гуляння, пов'язуванні хустки молодій, обтанцьову-



Подик Петро Миколайович, 1937 р.н.
Фото В. Ярмоли, 2008 р.

ванні молодої та виведенні її з комори. Інколи сольна скрипкова гра звучала як звуконаслідувальна ілюстрація до музично-оповідальних картинок [№ 7].

Та все ж таки в традиційні інструментальній культурі регіону домінувало ансамблеве виконавство. Поліські традиційні ансамблі можна поділити на дві основні групи: а) традиційний (регіональний) склад інструментів; б) склад за загальноєвропейським зразком. Щодо першої групи, то до поч. 30-х років XX ст. склад ансамблю найчастіше мав вигляд дуету зі скрипки та решітка, яке пізніше замінив барабан з тарілкою; рідше – тріо з долученням скрипки-„втори". Починаючи з 30-х років XX ст., поліські ансамблі видозмінюються унаслідок проникнення у їхній склад популярних інструментів – кларнета, гармошки та баяна. Конфігурації складів ансамблів на Рівненському Поліссі, з огляду на еволюцію, були різноманітними, серед них: *дві скрипки, гармошка, барабан* (с. Кисоричі, Рокитнівський р-н – Василь Степанович Марцинкевич, 1934 р. н. – І скрипка, Сергій Олександрович Опанасюк, 1930 р. н. – ІІ скрипка; Іван Григорович Нечипорчук, 1955 р. н., ("Грузін") – гармошка; Ілля Сергійович Єсипчук, 1947, ("Льоня") – барабан); *дві скрипки, барабан* (с. Кисоричі, Рокитнівський р-н – Василь Степанович Марцинкевич, 1934 р. н. – І скрипка, Сергій Олександрович Опанасюк, 1930 р. н. – ІІ скрипка; Олексій Маркович Чупик, 1936 р. н. – барабан); *дві скрипки* (с. Городище, Дубровицький р-н – Павло Іванович Новик, 1923 р. н. – І скрипка, Адам Якович Дейнеко, 1925 р. н. – ІІ скрипка); *скрипка, баян, барабан* (с. Тумень, Дубровицький р-н – Федір Йосипович Новік ("Гребень"), 1925 р. н. – скрипка, Федір Володимирович Новік ("Петрешко"), 1951 р. н. – баян, Микола Миколайович Лисюк,1958 р. н. – барабан); *скрипка, барабан* (с. Мушні, Рокитнівський р-н – Костянтин Захарович Кобзар, 1921 р. н. – скрипка, Михайло Савич Павлушенко – барабан).

Незважаючи на варіабельність складів поліських традиційних інструментальних ансамблів та кількість їхніх учасників, упродовж тривалого часу стабільною залишалася чітка диференціація партій: мелодичної, гармонічної та ритмічної, де провідну мелодичну функцію тривалий час безальтернативно виконувала скрипка, пізніше гармошка.

Із кінця XX ст. і донині утворюються нові склади ансамблів з клавішними електроінструментами та ударними установками і духовими. За словами самих інформантів, головним чинником у прийнятті нових інструментів і видозміні ансамблів була музична мода, яка змінювала смаки музикантів. А також не останню роль відігравав фактор "практичності" та "схильності до спрощення", коли в процесі еволюції складніші за технікою гри і конструкцією інструменти витіснялися простішими.

Поліська інструментальна капела була безпосереднім учасником багатьох обрядодійств, та найголовніша й обов'язкова роль їй відводилася у весільному обряді. Більшість капел за свою активну музичну діяльність, яка тривала до кінця 80-х років, обслуговували близько 150-200 весіль. Кількість відіграних обрядів слугує визначенням рівня професійності та популярності ансамблів у сільському середовищі. Запрошення на весілля інструментального ансамблю було найвищим ступенем їх визнання в середовищі. Весільна гра вважалася найтяжчим випробуванням майстерності капели, оскільки потребувала володіння різноманітним репертуаром та демонструвала фізичну витривалість музикантів.

До другої половини XX ст. на Рівненському Поліссі капела була головним учасником хрестильного обряду, а також календарно-обрядових дійств (Різдво, Трійця). Окрім того інструментальна музика широко застосовувалася у необрядових дійствах, а саме на вечорницях, „толоках", „прядках", пізніше – проводах в армію, уродинах.

Репертуар інструментальних капел головно поділяється на музику "до слухання", яку представляють марші та "до танцю". Увесь танцювальний репертуар рівненсько-поліських інструментальних ансамблів можна поділити на загальнонаціональні та напливові твори, та це не виключає побутування у минулому на цій території питомих локальних творів. Групу питомих загальнонаціональних танців репрезентують козаки та гопаки. Та серед усіх поліських танцювальних творів найпопулярнішою є полька, яка була неодмінним атрибутом музичної традиції та обов'язковим твором у репертуарі кожного з виконавців. У досліджуваному регіоні вирізняються самобутні локальні варіанти польок, з певними елементами місцевої музично-танцювальної лексики. Розмаїтий польковий репертуар розрізняється за назвою місцевості, ім'ям, прізвищем або прізвиськом музиканта, характером виконання, хореографічними рухами, обставинами побутування, на основі початкових або ключових слів пісень або ж за певною назвою, даною їй музикантом-творцем.

Поряд із полькою, ближче до нашого часу не менш значиме місце в необрядовому танцювальному репертуарі інструментальних капел відводилось *вальсам*, які хоча й відзначаються відносно новітнім походженням, однак також побутували у локальних варіантах. У досліджуваному регіоні виконувались вальси переважно вокального походження, зокрема популярні пісні у відповідному ритмі, наприклад, „Златиє гори".
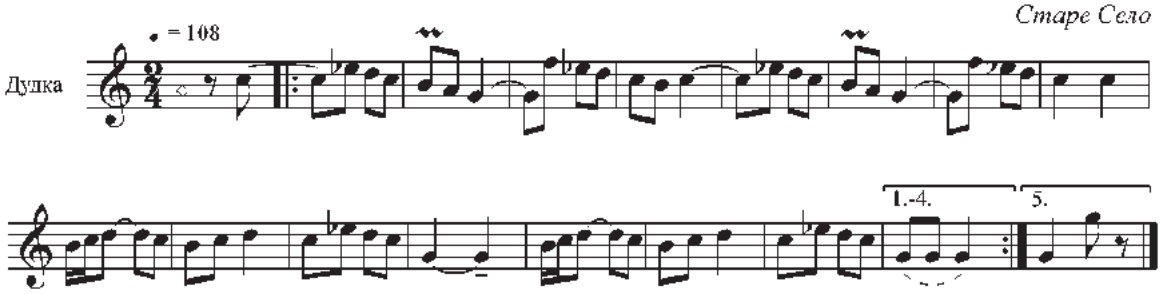
Щодо напливових творів, то такими переважно були традиційні танці сусідніх із Україною країн, що становило цілком відокремлену стильову групу. Значну частину міґраційних творів у репертуарі займають російські, польські, білоруські танці, наприклад: карапет, краков'як, оберек, лявоніха та ін.

Музичними лідерами інструментального виконання на досліджуваній території були: ***скрипалі*** Зарічненського р-ну – *Станіслав Арашкевич*, 1919 р. н. (Омит), *Микола Клишун*, 1918 р. н. (Неньковичі), *Михайло Крилевич,* 1928 р. н. (Дідівка), *Павло Горицевич*, 1925 р. н. (Серники), *Федір Мушик*, 1934 р. н. (Мале Морочне); Дубровицького р-ну – *Володимир Богельський* 1922 р. н. (Городище), *Павло Новик*, 1923 р. н. (Городище), *Ригор Новік,* 1910 р. н. (Городище), *Федір Новік*, 1925 р. н. (Тумень), *Петро Подик*, 1937 р. н. (Орв'яниця), *Денис Фурсович*, 1910 р. н. (Жадень); Рокитнівського р-ну – *Петро Берташ*, 1928 р. н. (Рокитне), *Іван Вознюк*, 1927 р. н. (Рокитне), *Костянтин Кобзар*, 1921 р. н. (Мушні), *Сидір Крупич*, 1920 р. н. (Дроздинь), *Терентій Кулакевич*, 1925 р. н. (Блажове), *Василь Марцинкевич*, 1934 р. н. (Кисоричі), син і батько *Петро Опанасюк*, 1955 р. н. та *Сергій Опанасюк*, 1930 р. н. (Кисоричі); Володимирецького р-ну – *Іван Карпач*, 1955 р. н. (Берестівка), *Іван Кньовець*, 1916 р. н. (Більська Воля); ***дудкарі*** Зарічненського р-ну – *П. Мінько*, 1929 р. н. (Неньковичі), Володимирецького р-ну – *П. Марко*, 1935 р. н. і *Микола Ковальчук*, 1916 р. н. (Великі Телковичі), Рокитнівського р-ну – *Матвій Павлушенко*, 1909 р. н. (Залав'я), *Степан Налапко*, (Купель), *Семен Місюкевич*, 1929 р. н. (Блажове), *Сидір Крупич,* 1920 р. н. (Дроздинь), *Потап Чмуневич*, 1932 р. н. (Вежиця), *Микола Ковалець,* 1945 (Старе Село), *Іван Петровець*, 1940 р. н. (Старе Село); Дубровицького р-ну – *Купріян Жакун*, 1933 р. н. (Залужжя), *І. Петрівець*, 1936 р. н. (Перебороди); ***гармоністи*** Зарічненського р-ну – *Адам Креневич*, 1949 р. н. (Нобель), *Олексій Чудинович*, 1952 р. н. (Старі Коні), *Юрій Карпінчик*, 1952 (Мале Морочне); Рокитнівського р-ну – *Кузменюк Георгій,* 1958 р. н. (Борове), *Петро Рабушиць*, 1941 р. н. (Хиночі), *Олександр Чмуневич*, 1935 р. н. (Вежиця), *Михайло Павловець*, 1954 р. н. (Старе Село), *Павло Гребеневич*, 1959 р. н. (Дроздинь), *Павло Богданець,* 1945 р. н. (Глинне), Дубровицького р-ну – *Павло Новік*, 1923 р. н. (Городище); Володимирецького р-ну – *Пилип Маслов*, 1935 р. н. (Великі Телковичі), *Леонід Шельган*, 1940 р. н. та *Михайло Колодій*, 1959 р. н. (Хиночі), *Микола Жданюк*, 1952 р. н. (Бишляк).

ІНСТРУМЕНТАЛЬНІ ТВОРИ
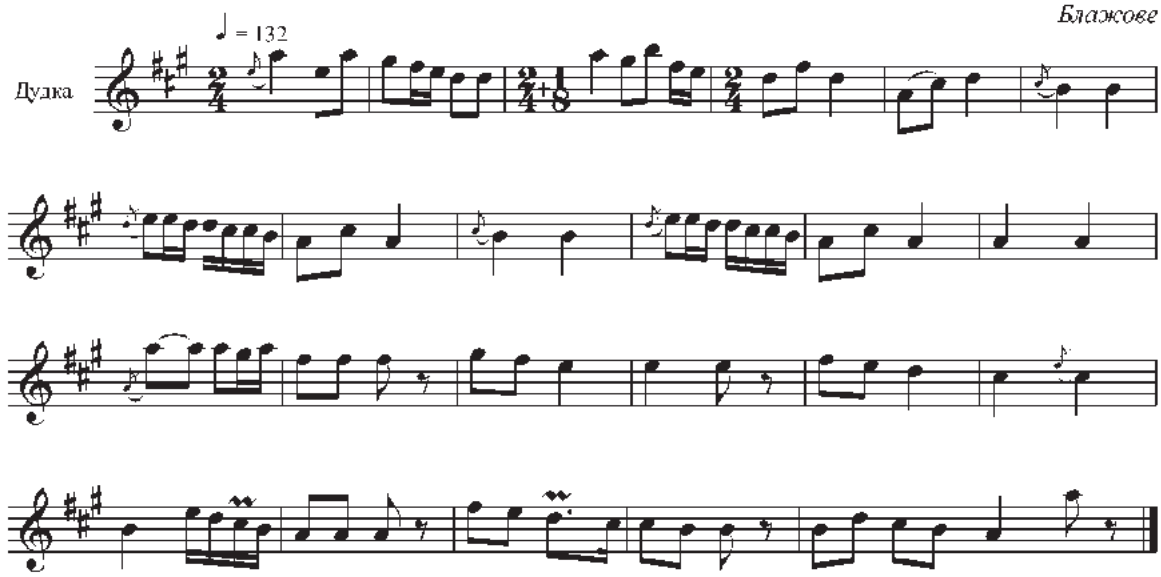
1. Полька

Старе Село
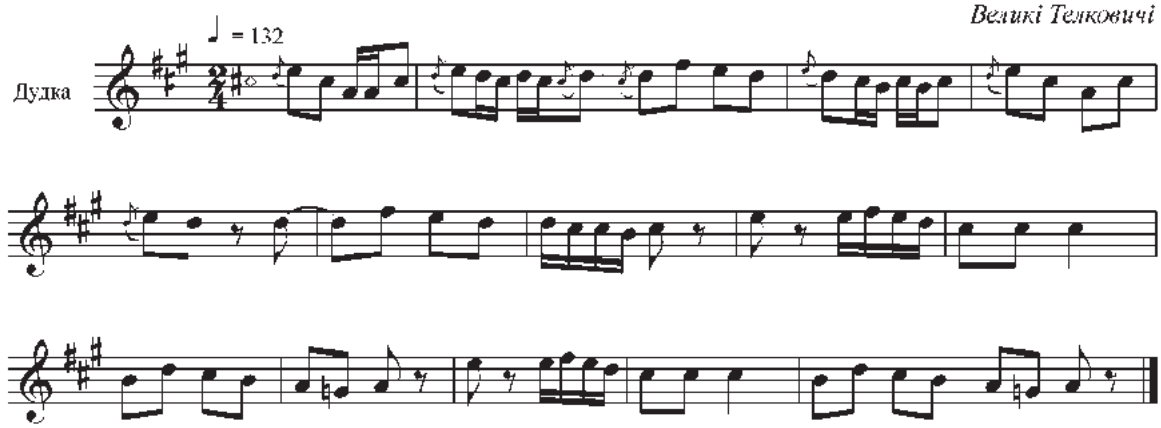


2. Полька

Блажове
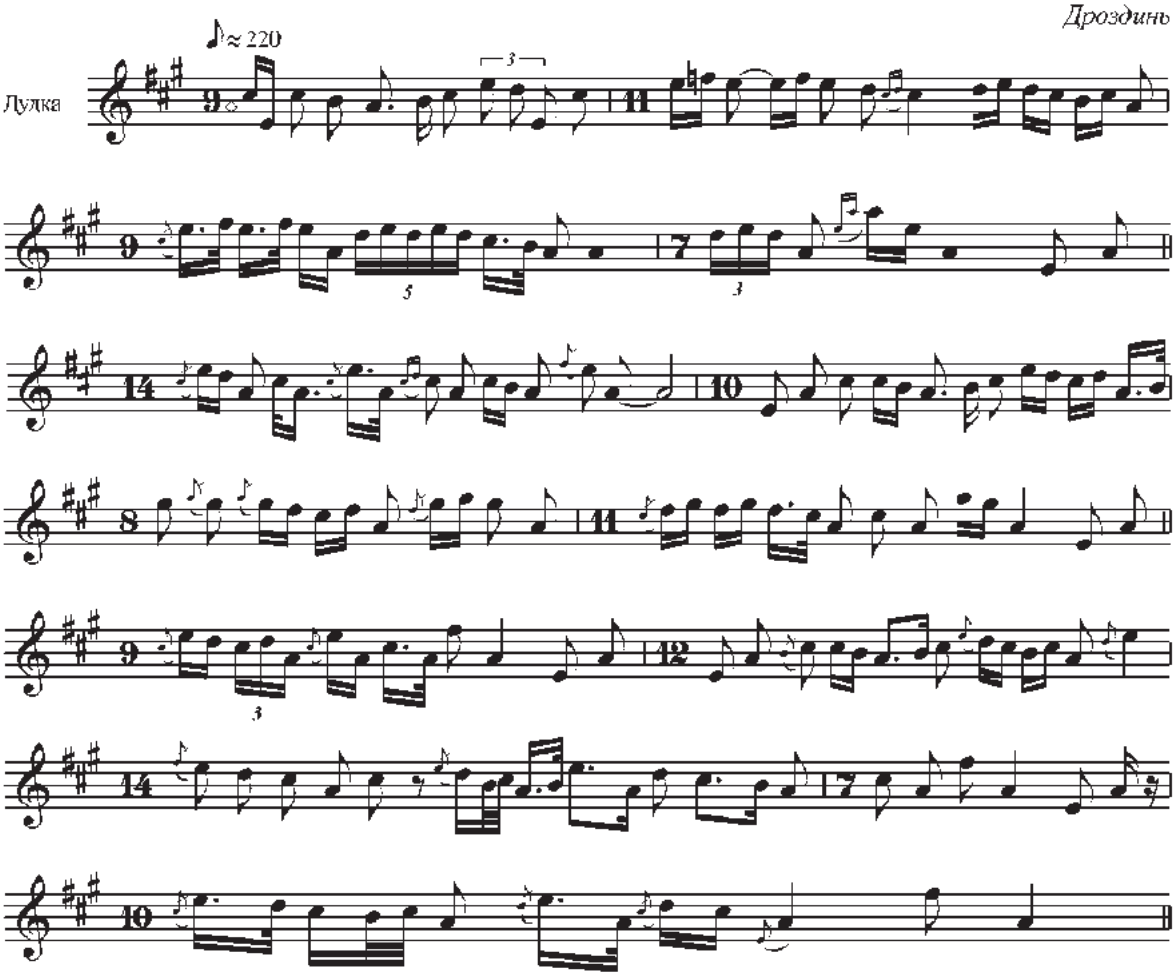


3. Полька
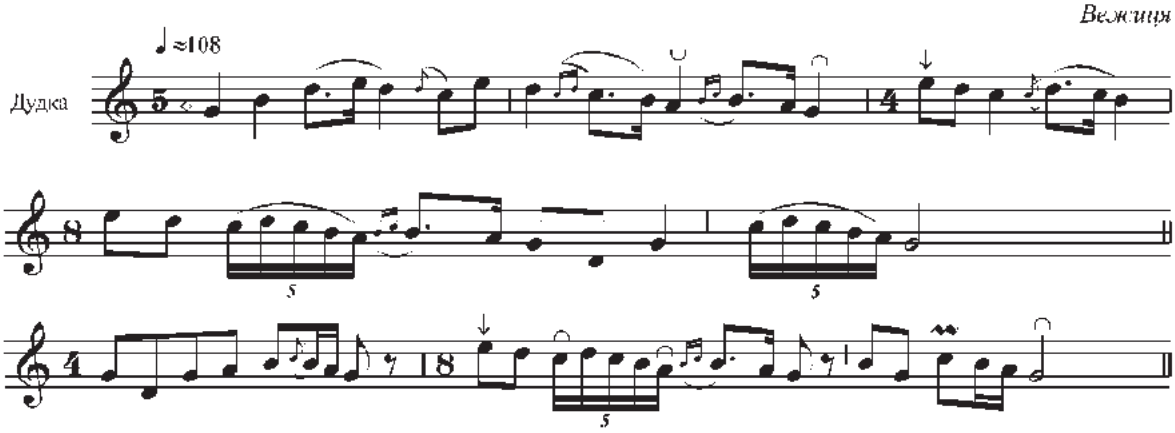
Великі Телковичі



4. Награвання
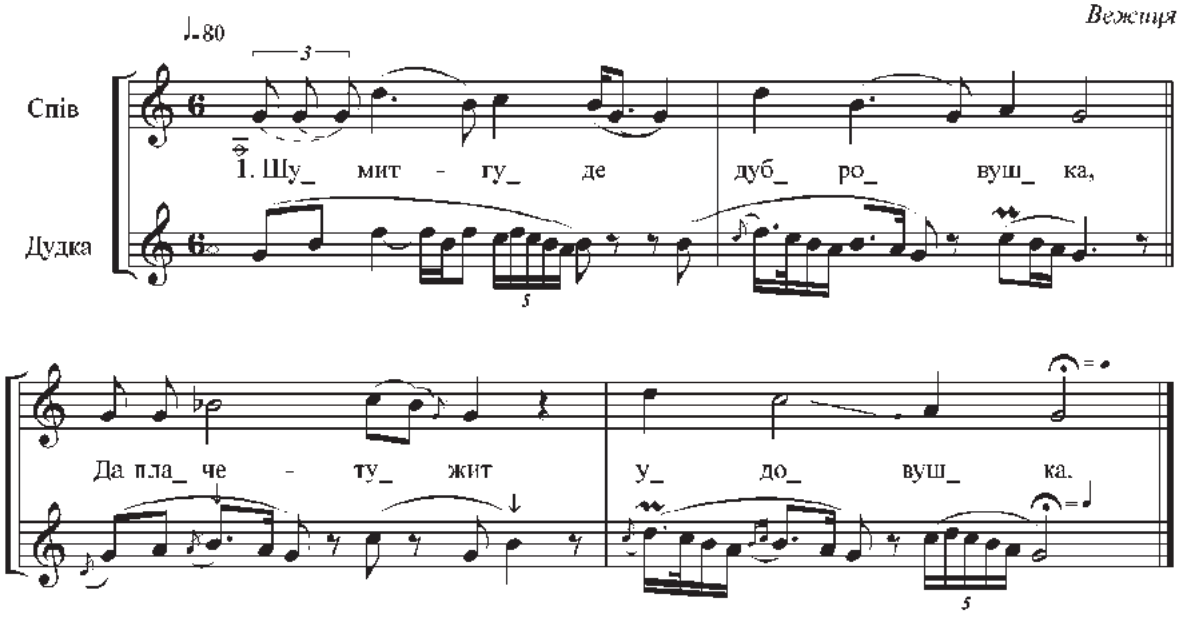


5. Ой, сад, ти мой сад
(звичайна)



1. Ти ж мой сад, ти ж мой сад сад зельонецький,
Йой на тобі цветочок всьой червоненькій.

2. Шо ти рано цвітеш, розсипаєшся,
   Куда вєрний дружок собираєшся?
3. Й у паход/и/, й у паход/и/, й у в доріженьку,
   Переночуй, дружок, цюю ніченьку
4. Ой рад би я, моя мила, ще й другую почувать,
   Та й боюсь, моя мила, що й паходу не відать.
5. Не бойсь, не бойсь мілєнькій, й а молодий поспі
   Як запоют перши півні, то й тебе я прогоню.
6. Поют півні, поют други, ще й курочкі сокотять,
   Вставай, вставай мій мілєнькій, вставай, вставай годі спать.
7. Вставай, вставай мілєнькій, вставай, вставай годі спать,
   Бо вже твої товаришкі на коніках седять.
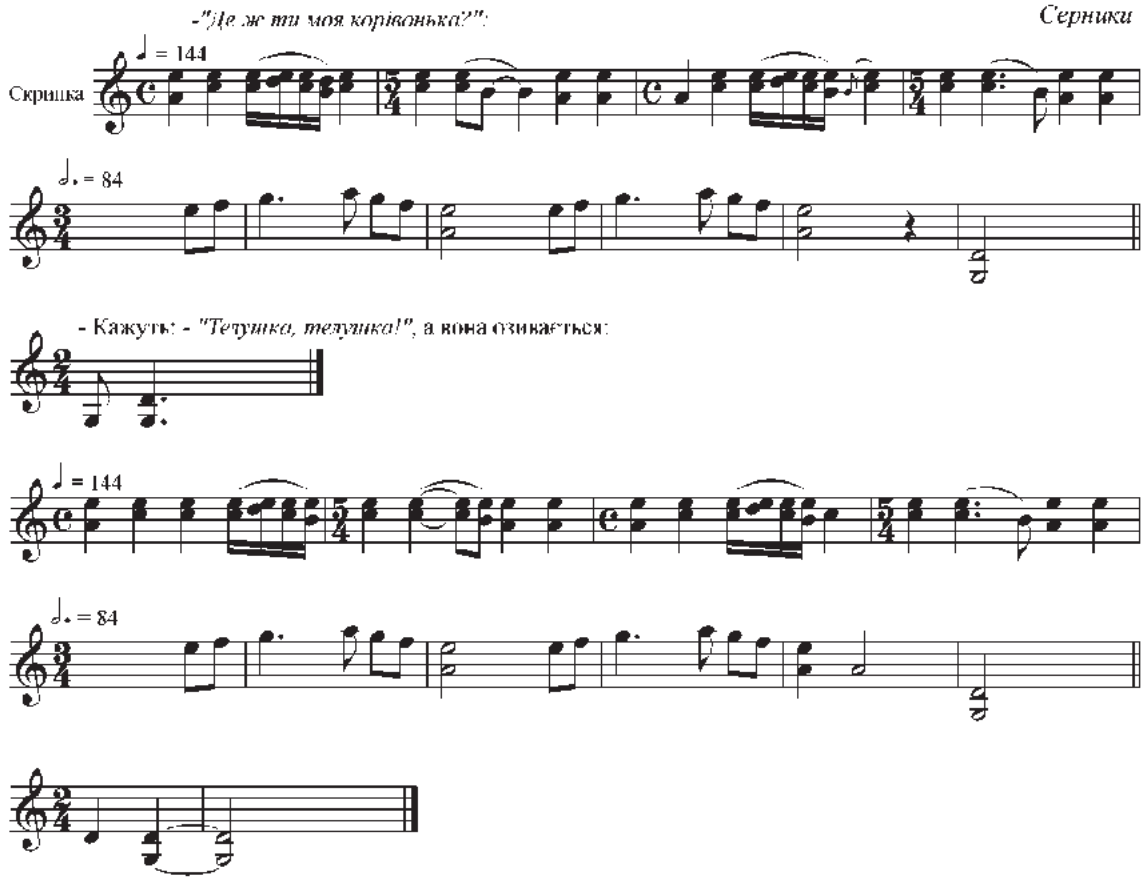
6. Шумит-гуде дубровушка
(звичайна)
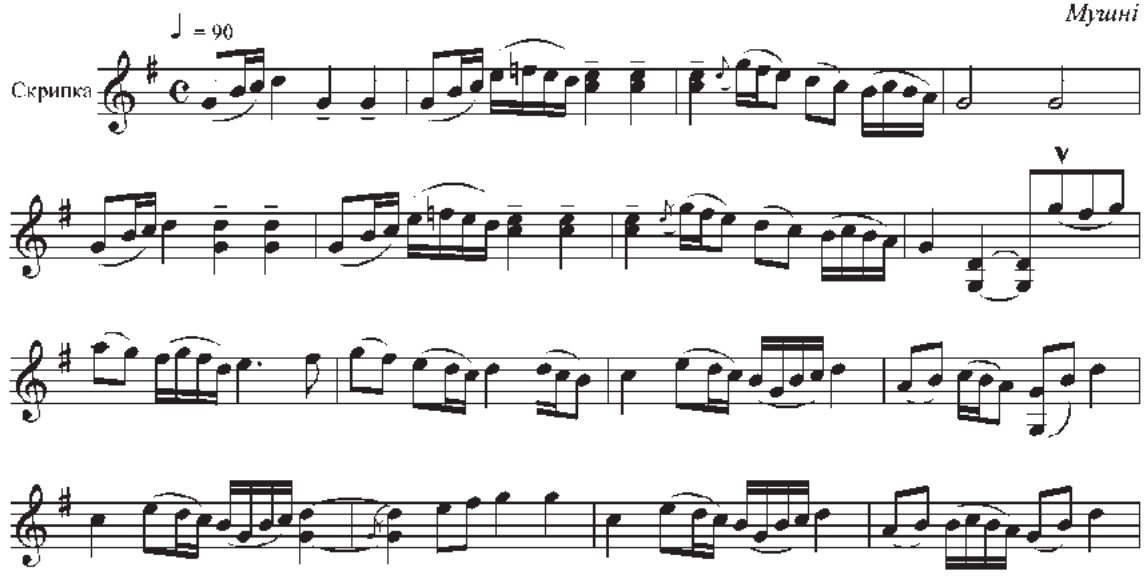


1. Шумит-гуде дубровушка,
   Да плаче-тужит удовушка.
2. Битим шляхом жинярі* ідуть
   Да мого мужа коня ведуть.
3. – Да жинярі моє, братцє моє,
   Мо', поїдете в краї мої?
4. Поїдете в краї мої,
   То накажете мойой жоні:
5. Да нехай вона мене не жде,
   Да нехай вона замуж іде...
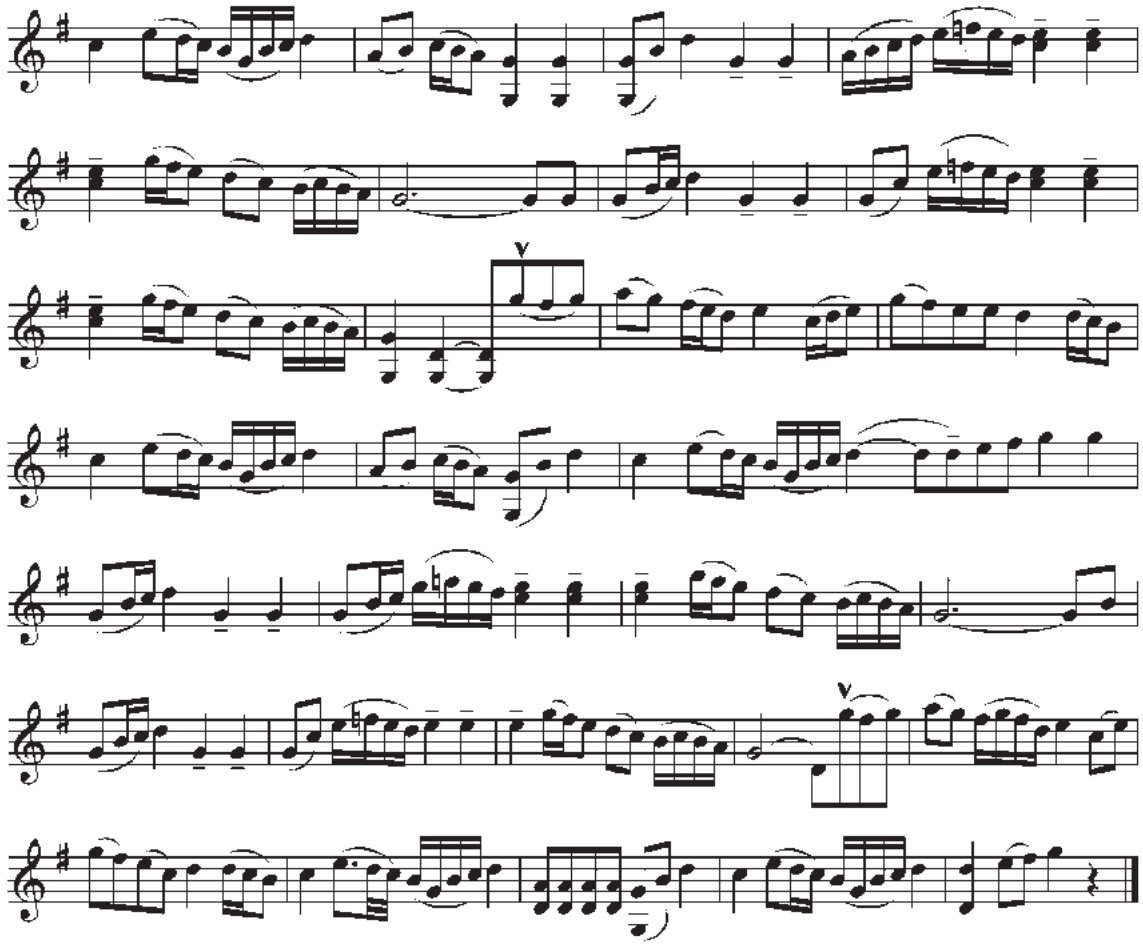
* жинярі - жовнярі.

7. Звукопаслідувальна ілюстрація до музично-оповідальної картинки
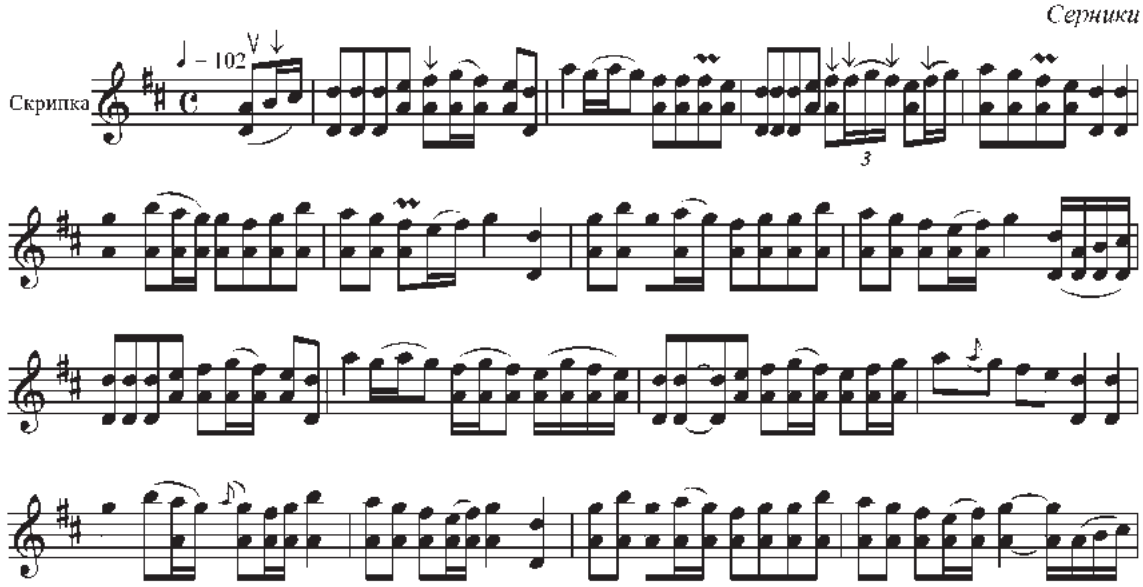


8. Похідний марш
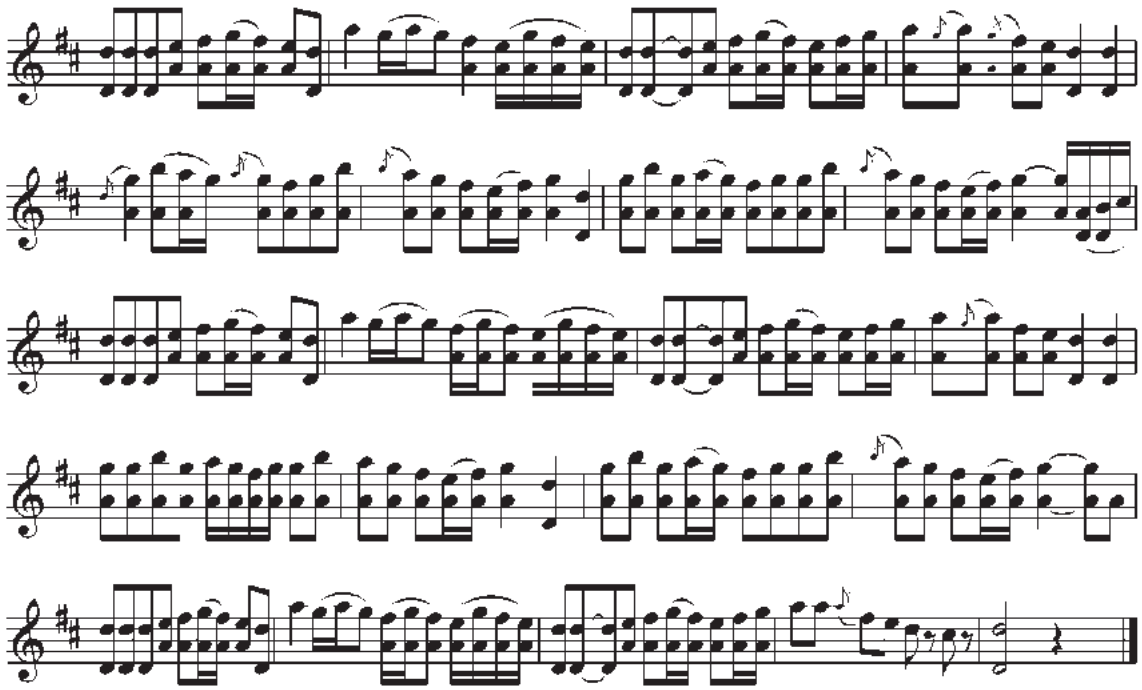




9. Марш "до вінчання"
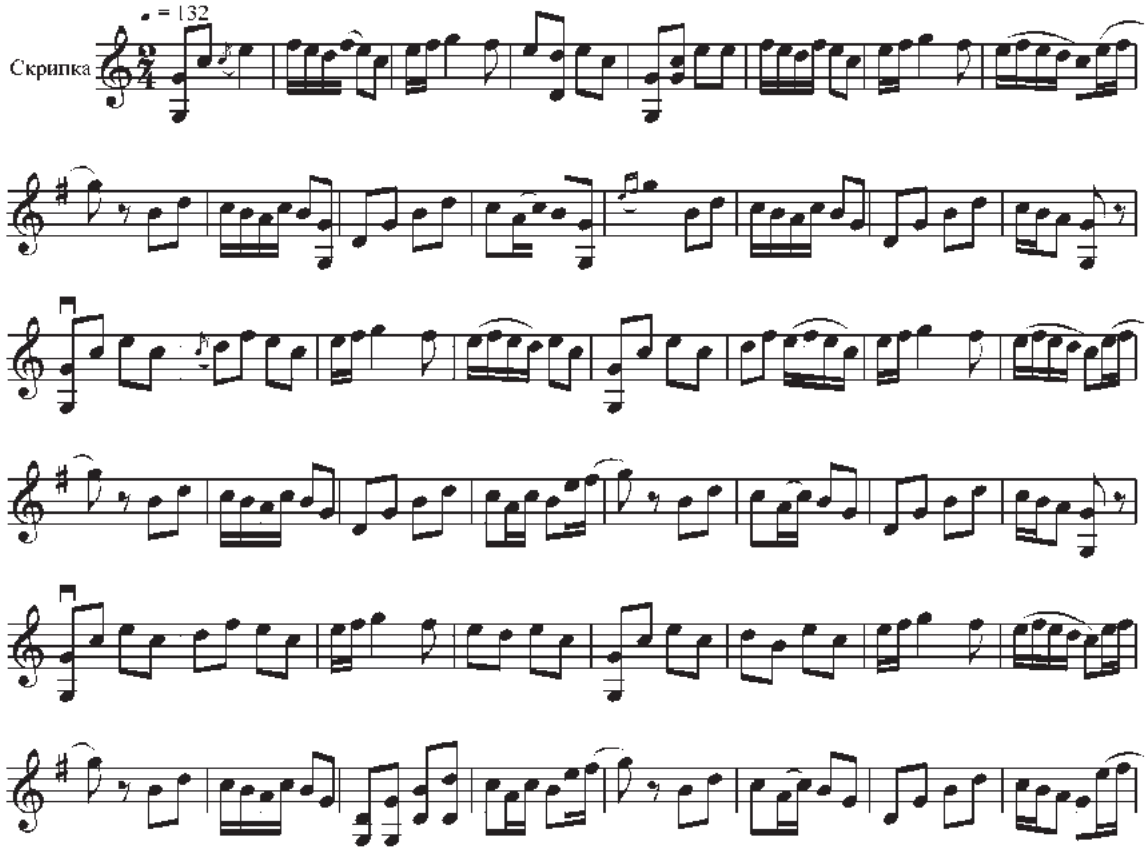
Серники
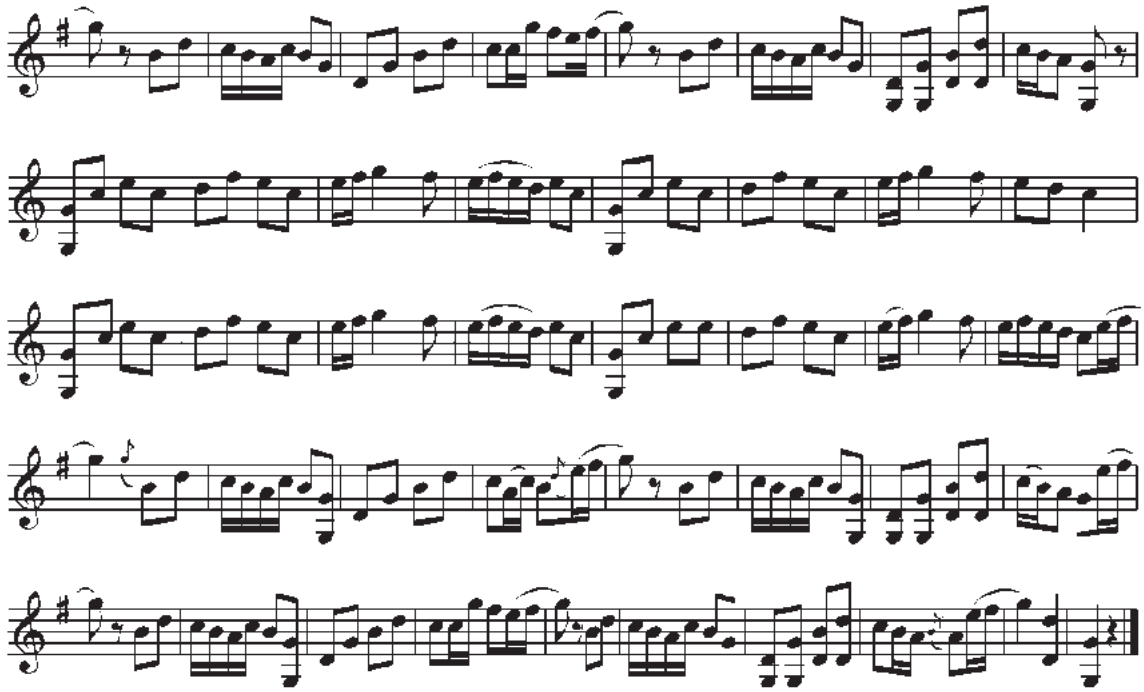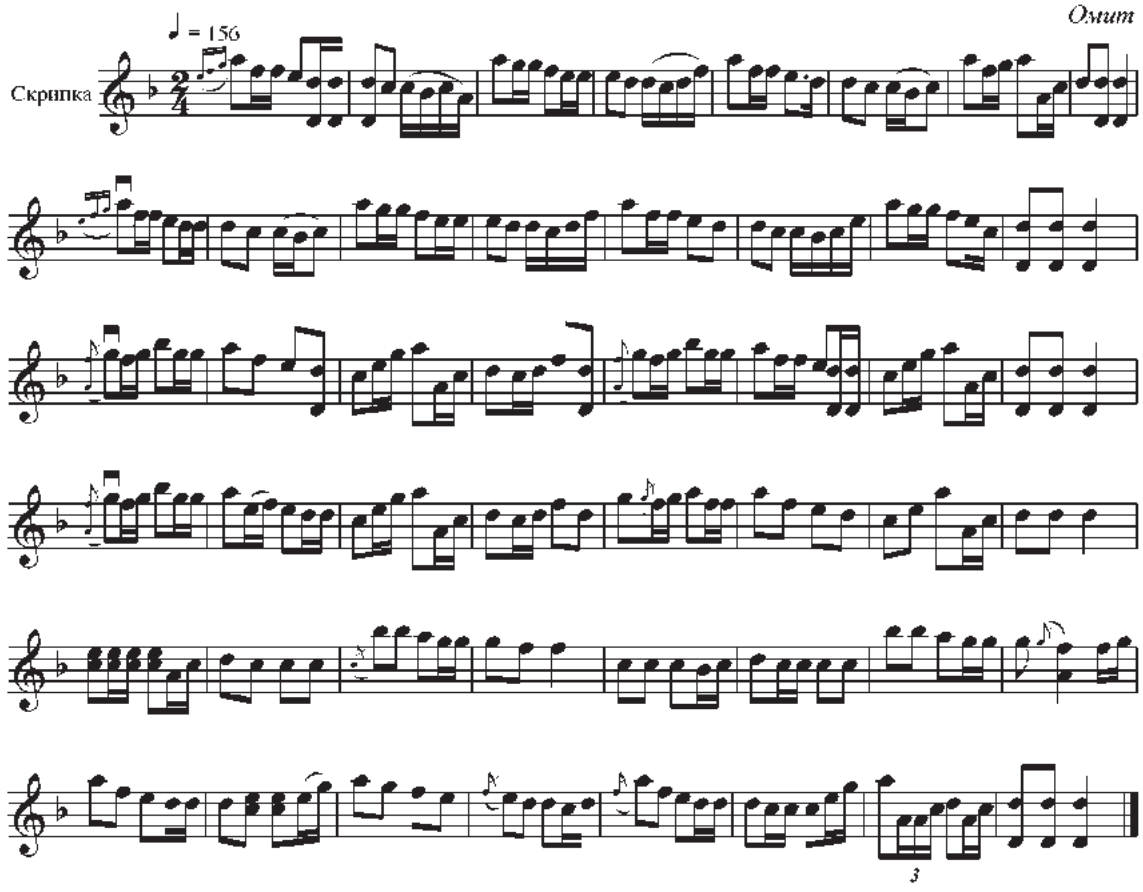




10. Гопак

Блажове
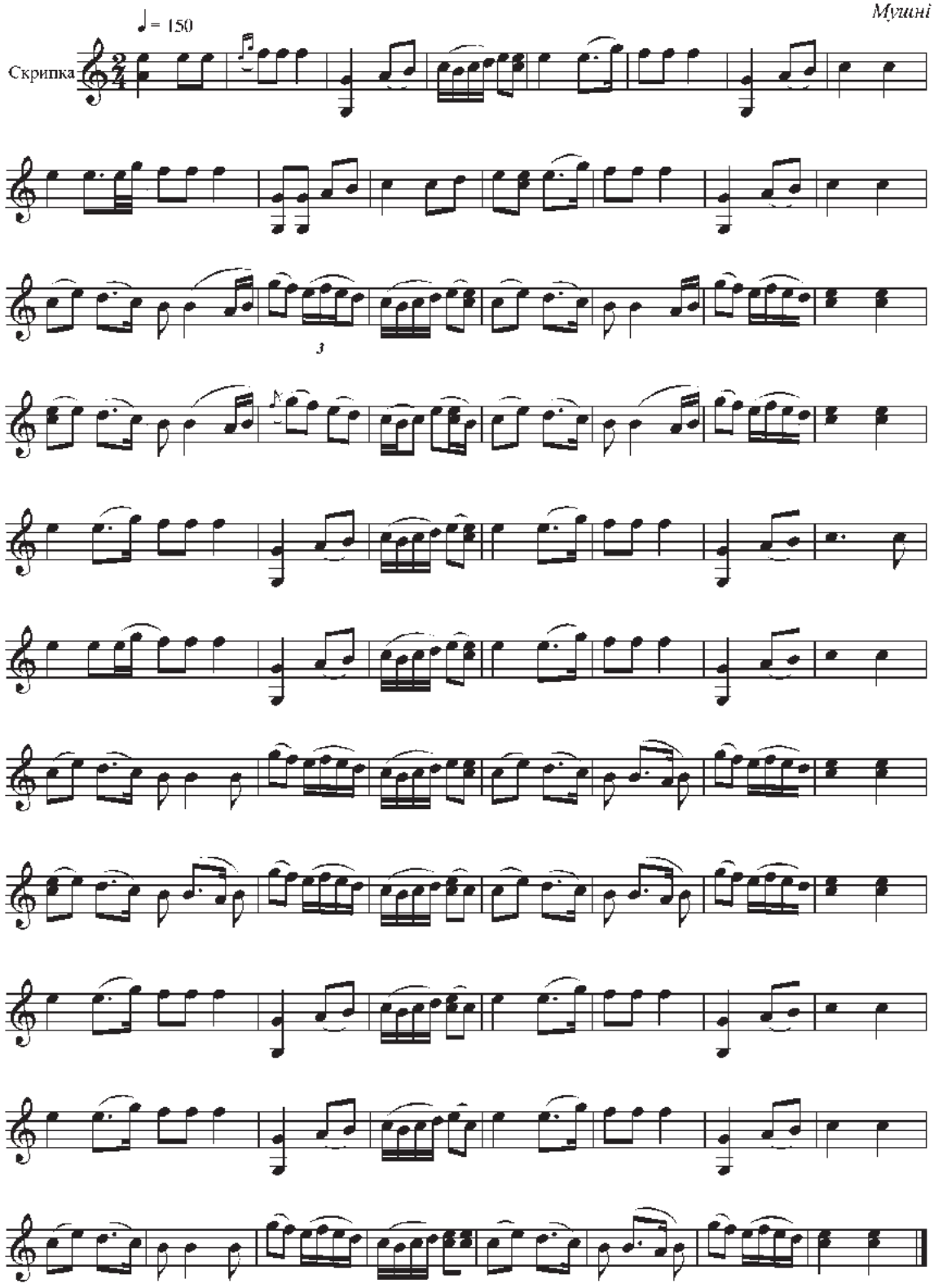




11. Козачок
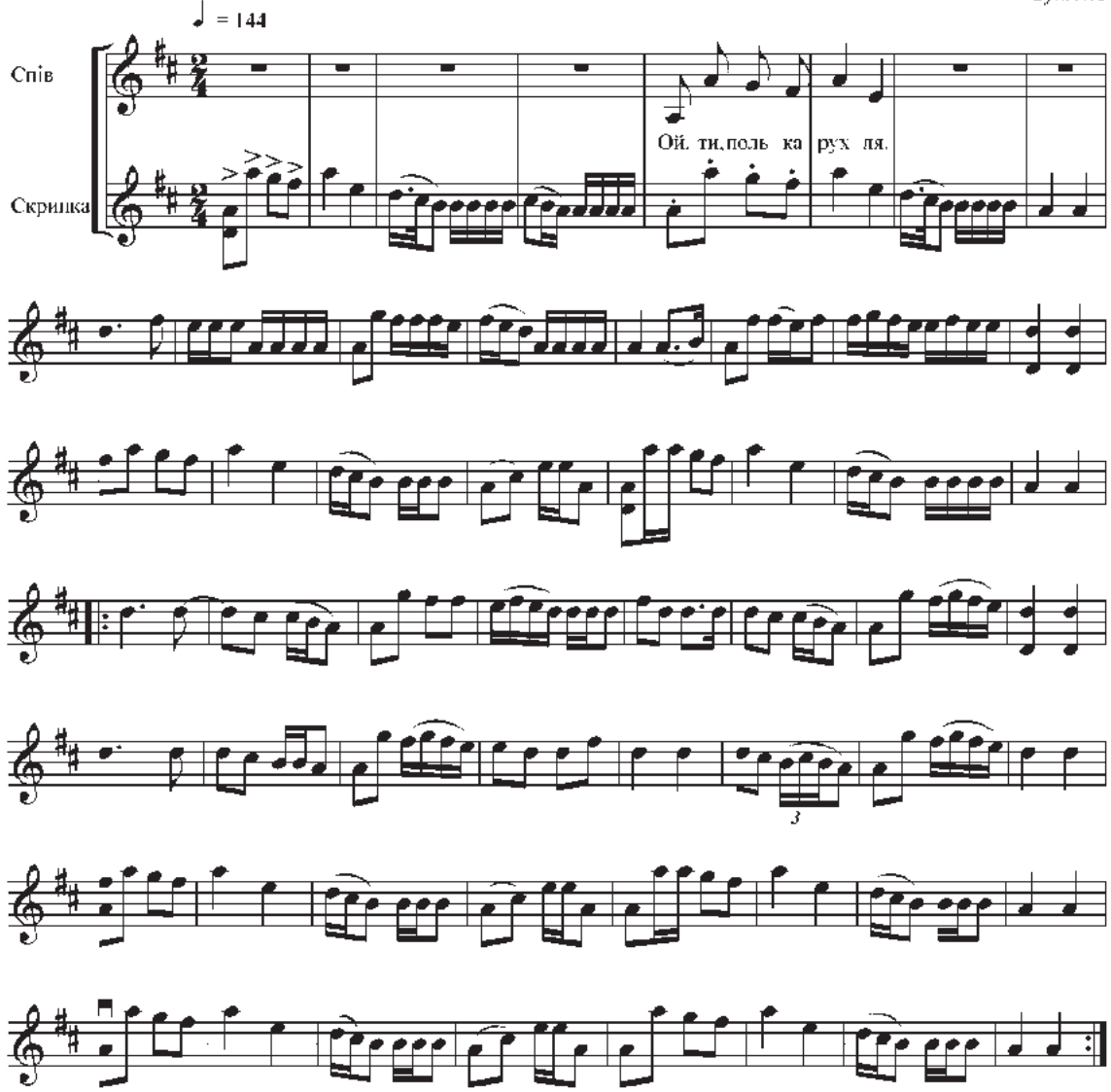


12. Полька-бістра

Мушні
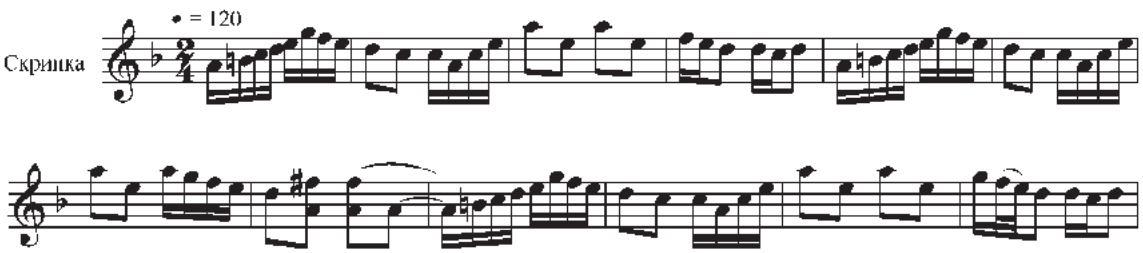


13. Полька
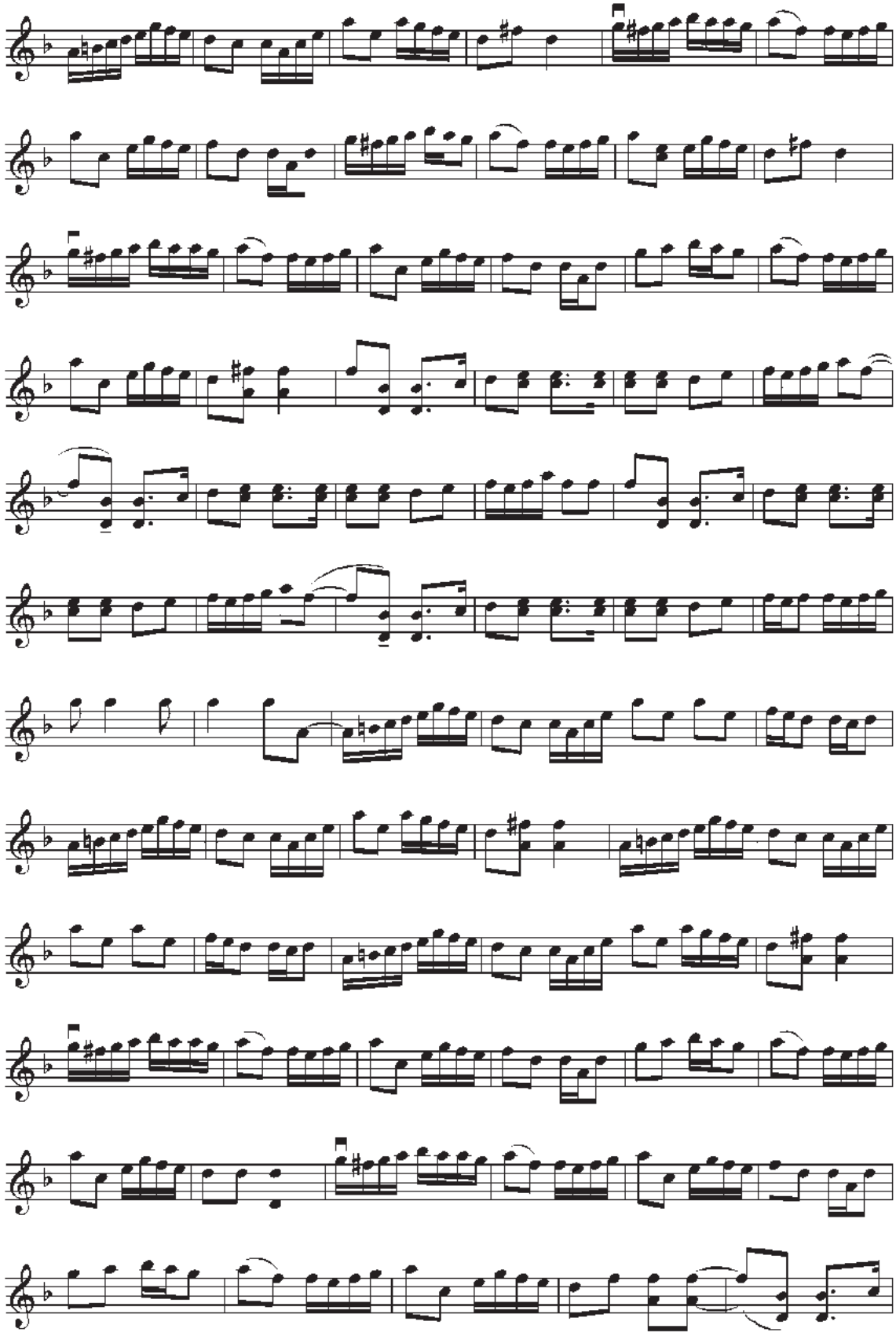
Тумень
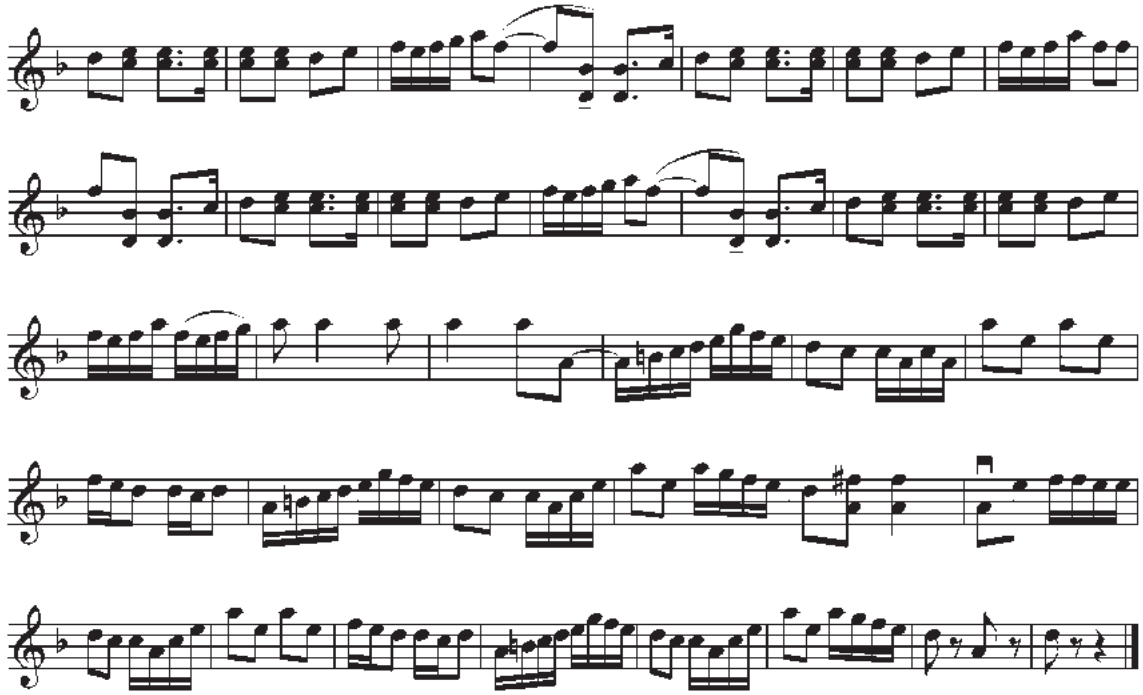


14. Полька-шабасовка

Блажове
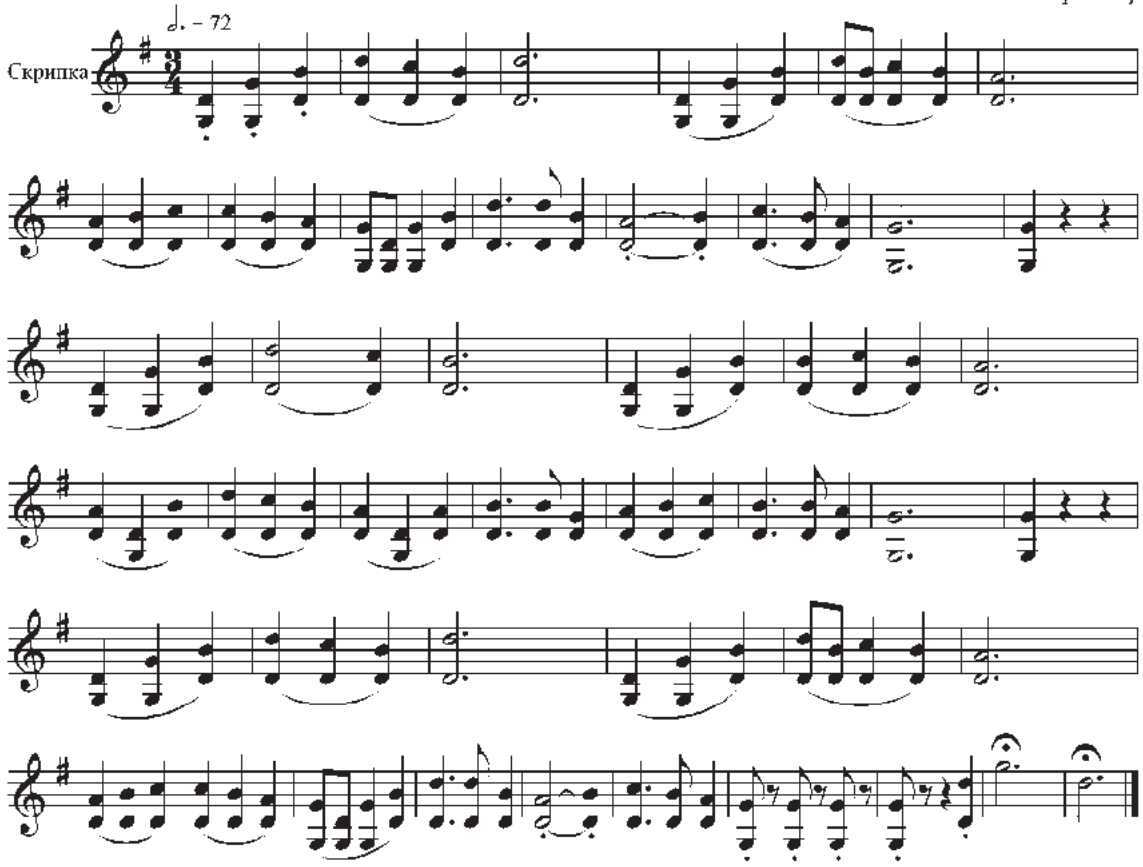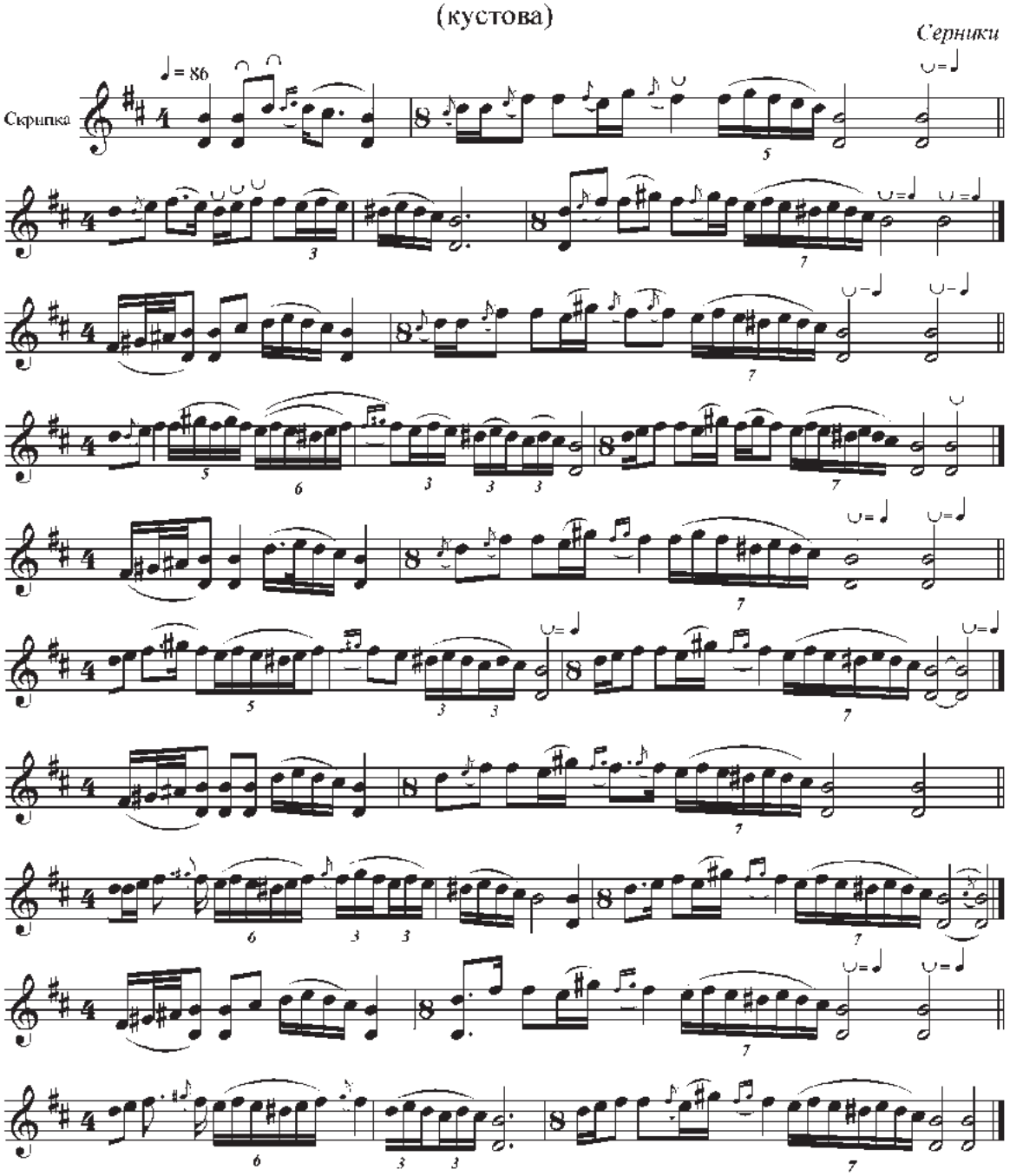






15. Вальс

Городище



16. Ой ми були у великому лісі
(кустова)
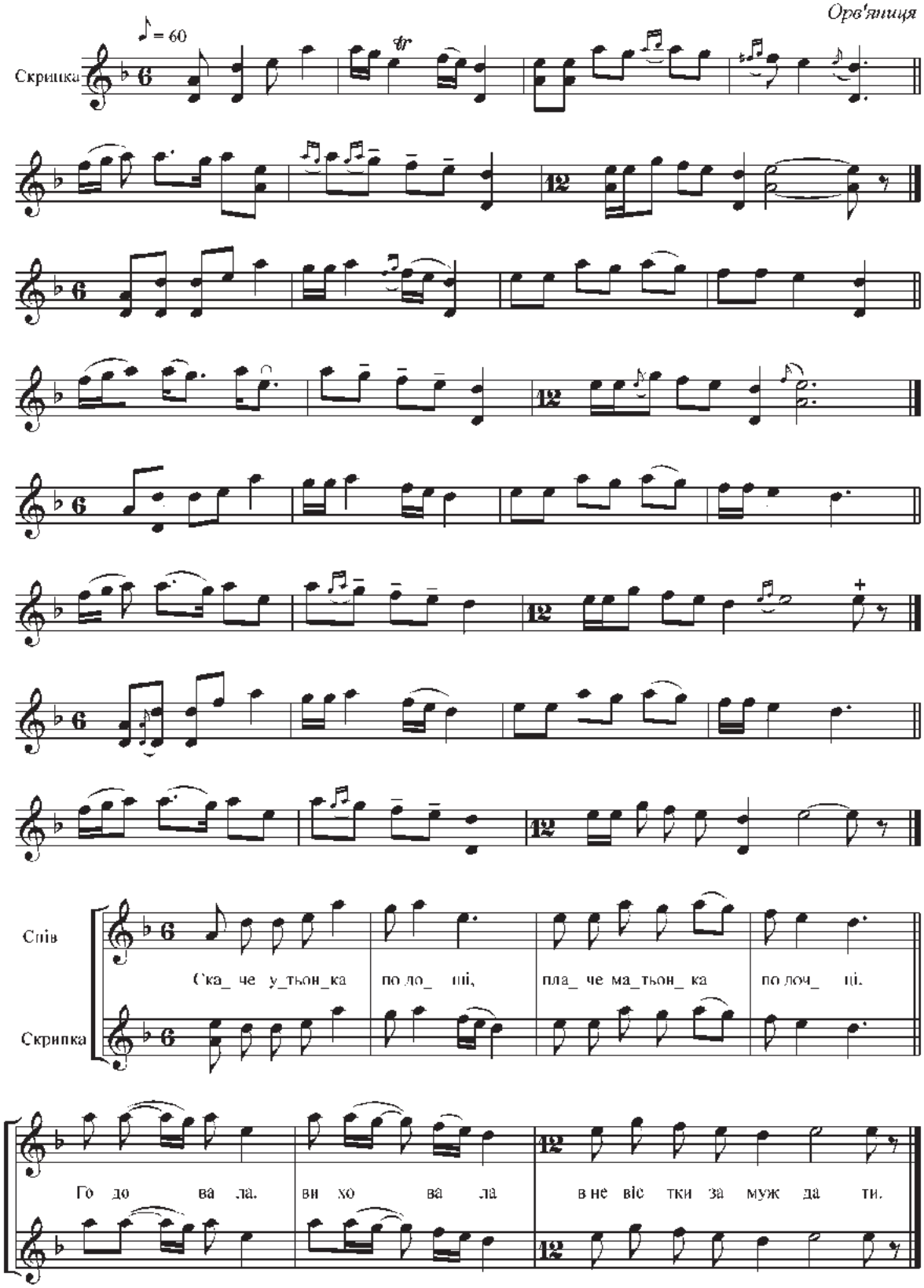


1. Ой ми були у великому лісі,
Нарадили Куста із зельоного кльон...
2. Нарадили Куста із зельоного кльону,
Вийти, господаре, із нового покой..
3. Вийти, господаре, із нового покоя,
Винесь Кусту да хоч пувзолото...
4. Ваша хата стоїть при дорозі,
Нарадили Куста із білої берьоз...
5. А в нашого Куста да й нужки невеличкі
Треба йому, треба панчішки, черевичк...
6. Наший Куст поїде да й до батенька в гості,
Треба йому, треба черевички па помост...
7. А наш Куст даром зілля не носить,
До того заходить, да хто добре запрос...
8. Ой ми водим Куста да й од хати до хати,
Щоб жили всі люде і щасливо, й багат...

9. Ой в етий хаті да хазяїн хороший,
Ми прийшли й у Куста, а він винесе грош...
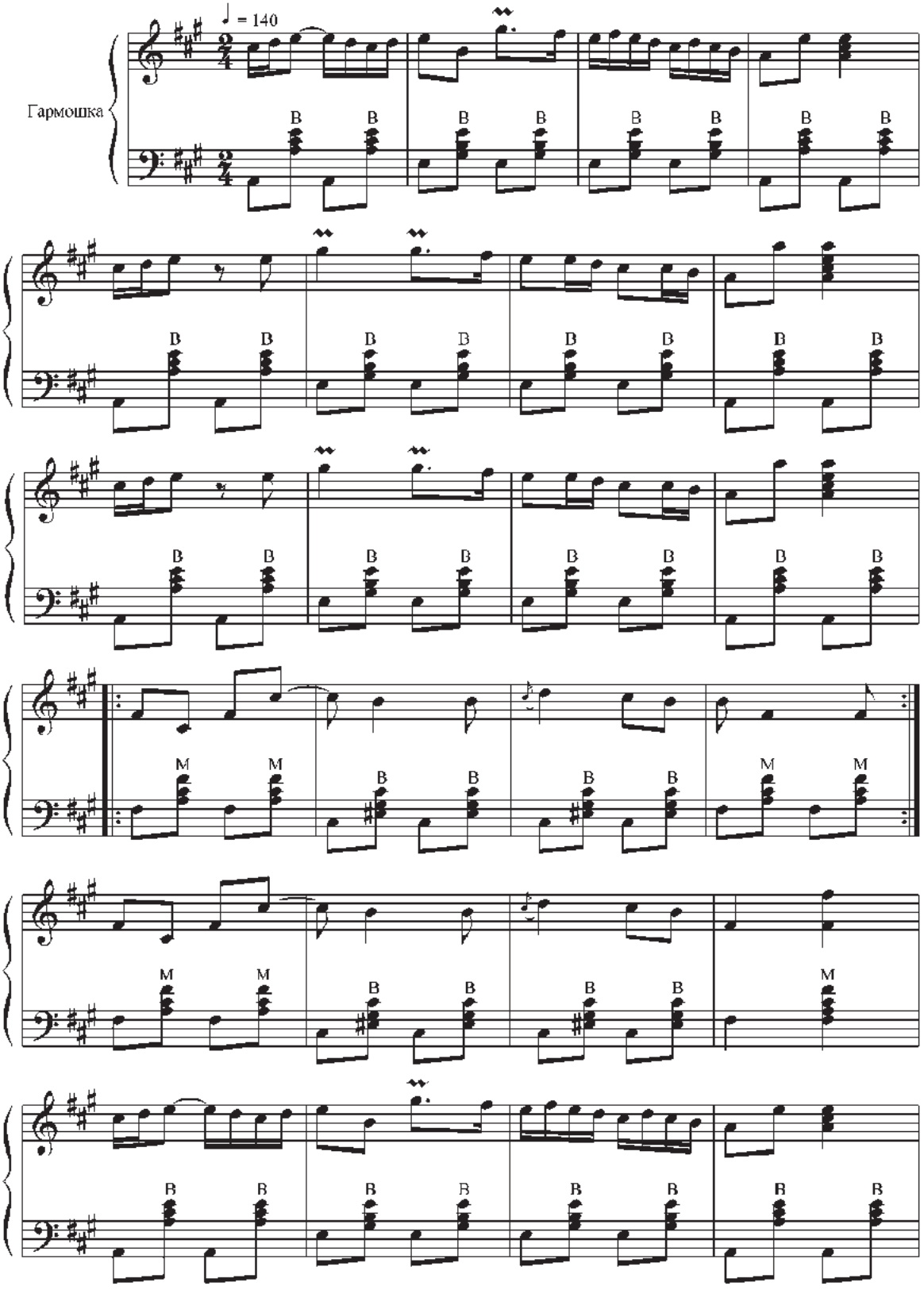
17. Скаче утонька
(весільна)

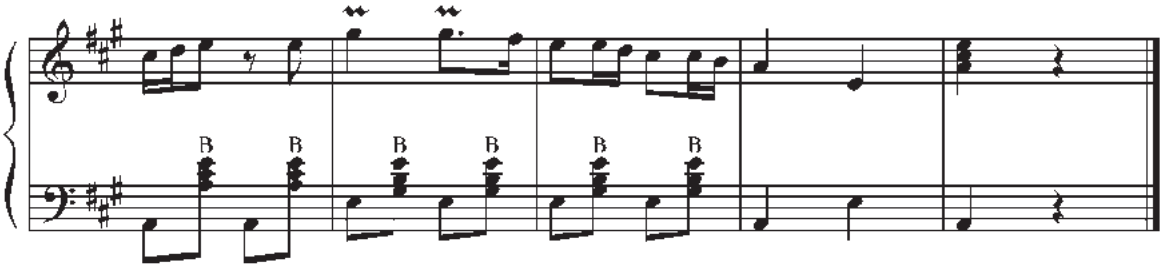
Орв'яниця



18. Полька
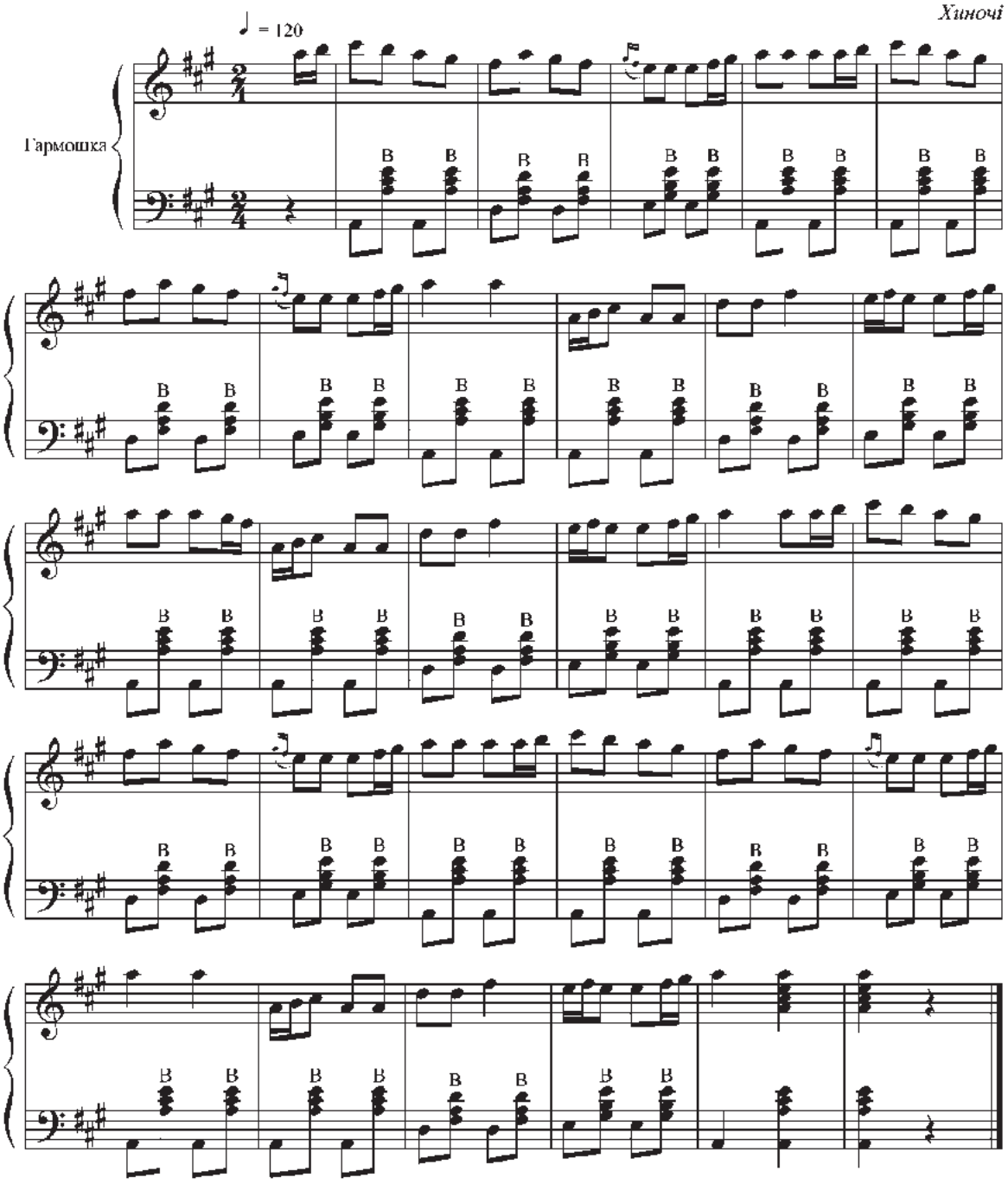
Хиночі
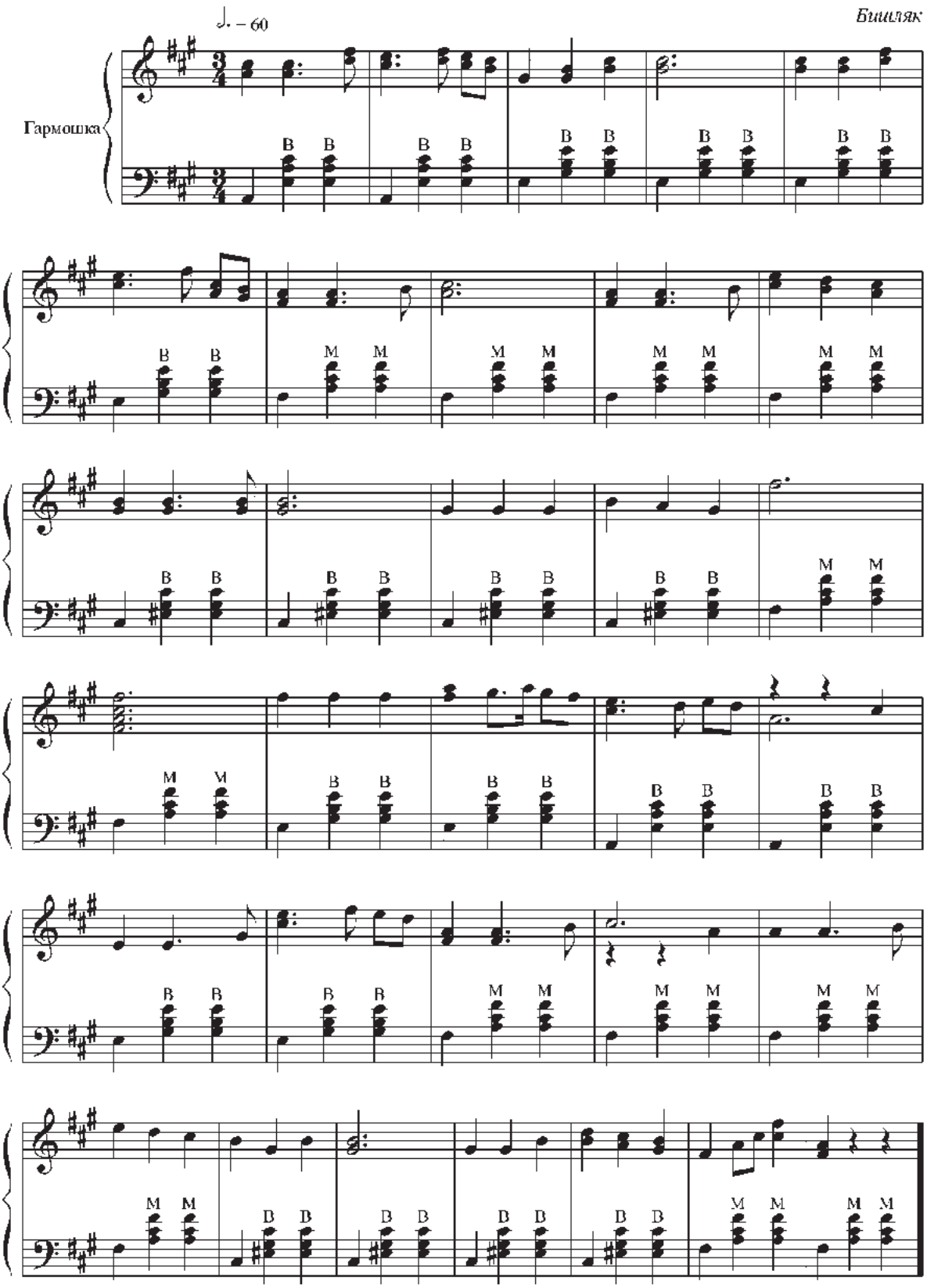




19. Полька-веснянка

Хиночі



20. Подиспанець



Примітки

1. Полька. Зап. 2001 р. у с. Старе Село Рокитнівського р-ну Вікторія Ярмола від Ковальця Миколи Павловича, 1945 р. н. (дудка). Транскрипція Світлани Іонової. Див. Список джерел: [12, № 54, с. 56]
2. Полька. Зап. 1998 р. у с. Блажове Рокитнівського р-ну Віктор Ковальчук від Семена Івановича Місюкевича, 1929 р. н. (дудка). Транскрипція Юрія Рибака. [10, с. 169].
3. Полька. Зап. 1998 р. у с. Великі Телковичі Володимирецького р-ну Віктор Ковальчук від М. Л. Ковальчука, 1916 р. н. (дудка). Транскрипція Юрія Рибака. [10, с. 175].
4. Награвання. Зап. 1998 р. у с. Дроздинь Рокитнівського р-ну Віктор Ковальчук від Сидора Іоновича Крупича, 1920 р. н. (дудка). Транскрипція Юрія Рибака. [10, с. 173].
5. Ой сад, ти мой сад. Зап. 2001 р. у с. Вежиця Рокитнівського р-ну Юрій Рибак, Ліна Добрянська, Анна Мороз від Потапа Матвійовича Чмуневича, 1932 р. н. (дудка). Транскрипція Романа Нярби. [12, № 48, с. 54]. Текст пісні [2, № 32, с. 48]
6. Шумить-гуде дубровушка. Зап. 2001 р. у с. Вежиця Рокитнівського р-ну Юрій Рибак, Ліна Добрянська, Анна Мороз від Потапа Матвійовича Чмуневича, 1932 р. н. (дудка) та Катерини Данилівни Чмуневич, 1937 р. н. (спів). Транскрипція Романа Нярби. [12, № 47, с. 53]
7. Звуконаслідувальна ілюстрація до музично-оповідальної картинки. Зап. 1996 р. у с. Серники Зарічненського р-ну Віктор Ковальчук від Павла Івановича Горицевича, 1925 р. н. (скрипка). Транскрипція Вікторії Ярмоли.
8. Похідний марш. Зап. 1998 р. у с. Мушні Рокитнівського р-ну Віктор Ковальчук від Костянтина Захаровича Кобзара, 1921 р. н. (скрипка). Транскрипція Вікторії Ярмоли.
9. Марш "до вінчання". Зап. 1996 р. у с. Серники Зарічненського р-ну Віктор Ковальчук від Павла Івановича Горицевича, 1925 р. н. (скрипка). Транскрипція Вікторії Ярмоли.
10. Гопак. Зап. 2004 р. у с. Блажове Рокитнівського р-ну Вікторія Ярмола від Терентія Гавриловича Кулакевича, 1925 р. н. (скрипка). Транскрипція Вікторії Ярмоли.
11. Козачок. Зап. 2005 р. у с. Омит Зарічненського р-ну Вікторія Ярмола від Станіслава Антоновича Арашкевича, 1919 р. н. (скрипка). Транскрипція Вікторії Ярмоли.
12. Полька-бістра. Зап. 1998 р. у с. Мушні Рокитнівського р-ну Віктор Ковальчук від Костянтина Захаровича Кобзара, 1921 р. н. (скрипка). Транскрипція Вікторії Ярмоли.
13. Полька. Зап. 1998 р. у с. Тумень Дубровицького р-ну Юрій Рибак від Федора Йосиповича Новіка, 1925 р. н. (скрипка). Транскрипція Вікторії Ярмоли.
14. Полька-шабасовка. Зап. 2004 р. у с. Блажове Рокитнівського р-ну Вікторія Ярмола від Терентія Гавриловича Кулакевича, 1925 р. н. (скрипка). Транскрипція Вікторії Ярмоли.
15. Вальс. Зап. 1998 р. у с. Городище Дубровицького р-ну від Володимира Казимировича Богельського, 1922 р. н. (скрипка). Транскрипція Вікторії Ярмоли.
16. Ой ми були у великому лісі. Зап. 1996 р. у с. Серники Зарічненського р-ну Віктор Ковальчук від Павла Івановича Горицевича, 1925 р. н. (скрипка). Транскрипція Вікторії Ярмоли. Текст пісні [6, № 55, с. 91]
17. Скаче утонька. Зап. 2008 р. у с. Орв'яниця Дубровицького р-ну Вікторія Ярмола від Петра Миколайовича Подика, 1937 р. н. (скрипка). Транскрипція Вікторії Ярмоли.
18. Полька. Зап. 1998 р. у с. Хиночі Володимирецького р-ну Віктор Ковальчук від Михайла Митрофановича Колодія, 1959 р. н. (гармошка). Транскрипція Юрія Рибака.
19. Полька-веснянка. Зап. 1998 р. у с. Хиночі Володимирецького р-ну Віктор Ковальчук від Михайла Митрофановича Колодія, 1959 р. н. (гармошка). Транскрипція Юрія Рибака.
20. Подиспанець. Зап. 1998 р. у с. Бишляки Володимирецького р-ну Віктор Ковальчук від Миколи Анатолійовича. Жданюка, 1952 р. н. (гармошка). Транскрипція Юрія Рибака.

Джерела

1. Архів Етнокультурного центру "Веснянка" Рівненського Палацу дітей та молоді.
2. Архів студентських випускних (бакалаврських і дипломних) робіт кафедри музичного фольклору РДГУ.
3. Бабич М. Інструментальна музика Рівненського Полісся // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне: Перспектива, 2002. – С. 89-94.
4. Гуменюк А. Українські народні музичні інструменти. – Київ: Наук. думка, 1967. – 240 с.
5. Квитка К. К изучению украинской народной инстру-

ментальной музыки // Избранные труды: В 2 т. – Москва: Советский композитор, 1978. –Т.2. – С. 251-276.

6. Ковальчук В. Народна музика Рівненського Полісся: Обрядові пісні. – Рівне, 2008. – 188 с.
7. Лірницькі пісні з Полісся. – Рівне, 2002. – 137 с.
8. Лысенко-Днистровский М., Назина И., Шевчук С. Народные музыкальные инструменты //Общественный семейный быт и духовная культура населения Полесья. – Минск: Наука и техника, 1987. – С. 350-360.
9. Луканюк Б. Найперші фонографічні записи в Україні: Городоцький музей // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне: Перспектива, 2003. – Вип. IV. – С. 19-45.
10. Мелодії виконувані на дудці-викрутці: Запис Віктора Ковальчука Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне: Перспектива, 2003. – Вип. IV. – С. 167-183.
11. Музичний фольклор з Полісся у записах Ф.Колесси та К.Мошинського. – Київ: Музична Україна, 1995. – 432 с.
12. Народна музика північної Рокитнівщини (за матеріалами експедиції 2001 року). – Львів: Сполом, 2002. – 108 с.
13. Тринчук В. Аналіз репертуару скрипалів Рівненського Полісся // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне: Перспектива, 2003. – Вип. IV. – С. 140-166.
14. Федун І. Деякі паралелі в традиційній інструментальній музиці Західного Полісся (Україна) і Литви //Фольклористичні візії (учні – вчителеві І.В.Мацієвському з нагоди 60-річчя): Збірник статей і матеріалів. – Тернопіль: Астон, 2001. – С. 53-64.
15. Хай М. Музично-інструментальна культура українців (Фолкльорна традиція). – Київ – Дрогобич, 2007. – 537 с.
16. Хай М. Традиційний музичний інструментарій та інструментальна музика Полісся //Зелений Шум Полісся: Традиційна культура поліського краю. – Київ: Арт Екзистенція, УЕЛФ. Арт Велес, 2002.– С.17.
17. Хай М. Українська інструментальна музика пастушої культури // Етнокультурна спадщина Полісся. – Рівне: Перспектива, 2006. – Вип. VII. – С. 200-227.
18. Яремко Б. Виховання музиканта в традиційному середовищі Південної Пінщини // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне: Перспектива, 2002. – С. 95-96.

Алла Самохвалова

Традиційний народний танець

Рівненське Полісся славиться унікальною народною культурою – пісенною, музичною і танцювальною. Пропонуємо ознайомитися з найновішими записами танців, які збереглися й досі побутують у найвіддаленіших селах на півночі нашого краю. Їхня унікальність – у чи не найвищому на теренах України ступені автентичності – заслуженій нагороді поліщукам за доволі ізольоване самобутнє життя, й за особливий, тихий, незаздрісний, проте дещо самовпевнений і замкнутий менталітет: "Ми, – мовляв, – про себе знаємо, ми – тутешні!"

Якщо намагатися характеризувати танцювальну культуру Рівненського Полісся системно, найкраще спертися на традиційну в усіх регіонах України єдність трьох взаємопов'язаних жанрів: хороводи, ігрові танки, танці.

Хороводи та ігрові танки збережені в народі частково, у наш час вони побутують як специфічні виразні елементи поліського танцю, тож викликають найбільший інтерес дослідників і постановників. Досить ґрунтовне обстеження північних районів Рівненщини, що за останнє десятиліття успішно здійснив (і продовжує здійснювати) Державний науковий центр захисту культурної спадщини від техногенних катастроф, який був утворений при Міністерстві надзвичайних ситуацій України, підтверджує існування старовинних весняних набірних хороводів, які навіть увійшли до програм фольклорно-етнографічних гуртів Рівного та області.

Набірні хороводи супроводжувалися співом веснянок (троїцьких пісень, за календарем). Саме співом дівчата набирали хоровод та закликали парубків до гурту, який згодом формував певний танцювальний малюнок. А ще поліські хороводи унікальні й цікаві тим, що вони – лінійні, їх водили вулицями села. Поки охочі до вечорниць діставалися так до майдану, збирали чималий гурт.

Приклад набірного хороводу літнього циклу збережений і щороку відтворюється в обряді "водіння Куста", що до сьогодні водять селом у Сварицевичах Дубровицького району.

Найпоширеніші з ігрових танків – "Журавель", "Подоляночка", "Бояри" – теж, як правило, виконуються під спів. В основі кожної гри - один виразний рух і один малюнок. Цікаві вони своїм архаїчним походженням і простотою. Їх досі станцює будь-хто, і старий, і молодий, у поліському селі.

Танцювальна культура поліщуків формувалася під впливом різних культур – української, польської, російської, білоруської, єврейської. Тому не дивно, що з "Гопачком", "Козачком", "Полькою" чудово співіснують "Оберок", "Яблочко", "Коробочка" та десятки інших. Історії походження танців на Рівненщині різні, часом вони пов'язані з певними історичними, політичними та життєвими подіями, які відбувались в її територіальних межах.

Аматори-краєзнавці з села Вежиця Рокитнівського району Павло Кузьмич та Олександр Чмуневич розказали цікаві історії про походження танцю "Шир" на теренах Рівненщини. За однією версією, танець занесли козаки з війська Богдана Хмельницького. Вони 1648 року вони проходили селами Глинне, Хміль, Блажове, Залав'я Рокитнівського району. Тож втілення широти Дніпра-Славутича й широкої козацької натури досі до вподоби багатьом на вечорницях, що гуляють на мальовничомініатюрних поліських галявинах. За іншим припущенням, танець "іммігрував" із Білорусі під час війни 1941-1945 років. Біженцям було добре серед глухого Полісся, забувши біди й лихоліття, вони навчили гостинних хазяїв найкращому своєму танцю. Хто знає, як то було насправді, але "Шир" знають лише в п'яти селах Північної Рівненщини. За описом танець був важким для виконання. Щоб "Шир" був красивим насправді, його повинні були виконувати якнайбільше танцювальних пар – до тридцяти. Керуючий тримав довгу жердину й подавав команди виконавцям. Основним малюнком було коло, основними рухами – легкий біг для загального ви-

конання й характерне "важке" притупування для чоловіків.

Не менш цікаві описи гуртових та сольних танків надала Ганна Касянчик. Літня пані, 1901 року народження, з села Борове Зарічненського району ще в 1997 році не лише чудово пам'ятала, а й показувала танці з давніх поліських вечорниць. За її описом, нам вдалося відтворити вигляд старовинного танцю "Довгач" (інші назви: "Совгач", "Довгий", "Простий"), який колись побутував на Поліссі. Основний малюнок танцю – лінії. Основний крок – простий крок із підскоком. Родзинка ж танцю – необмежена кількість виконавців, які вибудовували лінії вздовж дороги з обох сторін.

Цікавий опис самобутнього чоловічого сольного танцю, який можна класифікувати як елемент сучасного "Гопака". Виконавець ішов навприсядки, утримуючи у витягнутій руці наповнену горілкою склянку.

Поліських танців безліч. Вивчати їх, описувати, ставити на сцені – нескінченна родюча нива для науковців та хореографів ще багатьох поколінь. Сподіваємося, що й наші коротенькі описи та припущення здатні урізноманітнити й уквітчати гамму вже відомих та давно описаних танцювальних номерів, характерних для Поліського регіону.



Шоста позиція ніг (використовується у всіх танцях).
Фото, 2009 р.



Основні положення в парі: 1) прохід у ворітця; 2) позиція в парі «руки навхрест»; 3) позиція в парі «човник»; 4) прохід під рукою; 5) позиція в парі «на польку», 2009 р.



Малюнок «коло».
Фото, 2009 р.



Малюнок «півколо».
Фото, 2009 р.

Набірний весняний хоровод
(записано в с. Мочулище Дубровицького р-ну)

Веснянка: *До нас, дєвочки, до нас,*
А в нас да лілієнька.
А в нас да лілієнька.
Щодень да й неділенька.
Понеділочок прийшов,
Да й на панщину пошов.
А в нас панщина одна –
Ходіте, девочки, щодня.

Цю веснянку виконували тільки дівчата, ходячи від двору до двору і співом викликаючи своїх подруг до участі в розвагах. Дівчата йшли подвоє, потроє, четверо, вибудовуючи таким чином "розімкнутий" хоровод який рухався вздовж вулиці до центру села (до "фігури" або до "крижа").

Набірний весняний хоровод
(записано в с. Селець Дубровицького р-ну)

Веснянка: *Ой з-за горі, з-за крутої*
Чорна хмара виступає.
Чорна хмара виступає,
Дрібний дощик накрапає.
А там ходять панночки
Та збирають рутмяночки.
Та збирають рутмяночки
На неділю на веночки.

Співаючи веснянку дівчата водили "розімкнутий" хоровод уздовж вулиці. Положення рук довільне. Могли триматися за руки. Дівчата дотримувались малюнку який залежав від забудови села. Усі повороти сільської дороги були "обтанцьовані".

Ігровий танок "Кроп"
(записано в с.Дубрівськ Зарічненського р-ну)

Приспівка: *Не рости, кропе, вище города*

Учасники ставали один за одним, бралися за руки й бігли по вулиці села, завертаючи згідно з поворотами дороги. Кількість учасників необмежена.



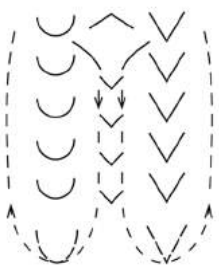
Мал. 1

Вибігали на відкриту місцевість (пагорб) і починали наступний ігровий танок "птачки". (див. Мал.1).

Ігровий танок "Птачки"
(записано в с. Дубрівськ Зарічненського р-ну)

Приспівка: *Гори, гори ясно, щоб не погасло.*
Гляньте на небо – птачки летять.

Виконавці стають парами одна за одною, утворюючи колону, та піднімають руки, утворюючи ворітця (крім останньої пари). Проходячи постійно у ворітця, остання пара стає першою і через якийсь проміжок часу знову стає останньою. Такий танок міг тривати до безкінечності. (Мал.1).



Мал. 1

Весняний ігровий танок "Бояри"
(побутує в селах Сарненського та Дубровицького р-нів).

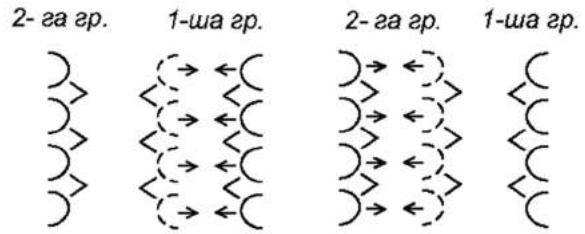
При виконанні гри "Бояри" виконавці діляться на дві групи, які стають одна навпроти другої, утворюючи дві лінії, які рухаються одна одній назустріч. Поки перша група рухається, друга стоїть, і навпаки.

Основний рух – простий довільний крок.

1-ша група: *Бояре, бояре, ми до вас прийшли,*
(рух до 2-ї групи).
Молодиє, молодиє, ми до вас прийшли.
(рух від 2-ї групи).
(Мал.1).

2-га група: *А ми полє горалі, горалі,*
(рух до 1-ї групи).
Молодиє горалі, горалі,
(рух від 1-ї групи).
(Мал. 2).

Надалі групи рухаються так само.



Мал. 1 Мал. 2

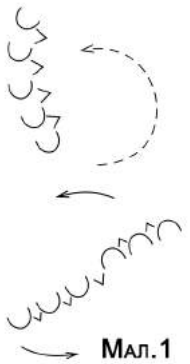
1-ша гр. *А ми полє сіялі, сіялі,*
Молодиє сіялі, сіялі?
2-га гр. *А чім же сіялі, сіялі,*
Молодиє, сіялі, сіялі.
1-ша гр. *А ми сіялі лошаддю, лошаддю,*
Молодиє, лошаддю, лошаддю.
2-га гр. *А ми лошадь споймемо, споймемо,*
Молодиє, споймемо, споймемо.
1-ша гр. *А ми лошадь викупим, викупим,*
Молодиє, викупим, викупим.
2-га гр. *А чим ж ви її викупте, викупте,*
Молодиє, викупте, викупте?
1-ша гр. *А ми дамо сто рублєй, сто рублєй,*
Молодиє, сто рублєй, сто рублєй.
2-га гр. *Ми не хочем сто рублів, сто рублів,*
Молодиє, сто рублів, сто рублів.
1-ша гр. *А ми дамо тисячу, тисячу,*
Молодиє, тисячу, тисячу.
2-га гр. *Ми не хочем тисячі, тисячі,*
Молодиє, тисячі, тисячі
1-ша гр. *А ми дамо дєвіцу, дєвіцу,*
Молодиє, дєвіцу, дєвіцу.
2-га гр. *Ми дєвіцу возьмемо, возьмемо,*
Молодиє, возьмемо, возьмемо.
1-ша гр. *В нашім полку вибуло, вибуло,*
Молодиє, вибуло, вибуло.

Під час вимовляння цих слів одна дівчина з 1-ї групи переходить у 2-гу групу.

2-га гр. *В нашім полку прибуло, прибуло,*
Молодиє, прибуло, прибуло.

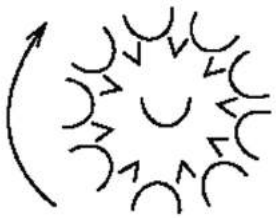
Ігровий танок "Закидач"
(побутує під різними назвами в багатьох північних районах).

Під час виконання цієї гри виконавці беруться за руки і швидко бігають один за одним. При цьому ведучий старається так закидати "хвіст", щоб учасники гри не втримувалися на ногах (мал. 1, 2).


Мал.1

Гра "Подоляночка"

Під час гри дівчата роблять замкнуте коло усередині якого сидить ведуча – "подоляночка", яка прикриває собі очі долонями. Коло рухається за годинниковою стрілкою. Дівчата тримають одна одну за руки (мал. 1).


Мал.1

Десь тут була подоляночка,
Десь тут була перепілочка.
Ой десь вона впала,
До землі припала.
Устань, устань, подоляночка,
Умий очки, як скляночки.

Під час вимовляння цих слів подоляночка встає і протирає очі. Коло з дівчат починає рухатись у другий бік.

Та візьмися в боки,
Та візьмися в скоки –
подоляночка підстрибує.
Ході по Дунаю
Бери дівку з краю
Чи попову чи дьякову
Ой чи грішну мужикову.

Коло зупиняється. Ведуча –"подоляночка" – вибирає когось із кола на своє місце, а сама стає в коло. Усе починається спочатку.

“Краков’як”

(побутує повсюди на Рівненському Поліссі)

Музичний розмір 2/4.

1 –4 такти. Пари утворюють коло і основним кроком рухаються проти годинникової стрілки (мал. 1).

Основний крок виконується на 1 такт.

Розкладка: раз – маленький крок (майже на місці) у право по діагоналі вперед,

І – приставити ліву ногу до правої,

Два – крок лівою ногою вліво по діагоналі вперед,

І – підставити праву ногу,

2 т. – з лівої ноги,

3 т. – з правої ноги,

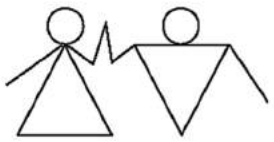
4 т. – з лівої ноги.

5 –6 такти просування по колу простим кроком активно вперед по колу. У кінці 6-го такту робоча нога приставляється до опорної (мал. 2).

7 – 8 такти просування простим кроком назад (мал. 3).

9 –16 такти – низька “полька” по колу.

Положення в парі на “польку” (мал. 4).



Мал.1



Мал. 3



Мал. 2



Мал. 4

“Оберок”

(найчастіше зустрічається в селах Сарненського, Дубровицького, Володимирецького р-ів)

Музичний розмір ¾.

Виконується в парах “вальс” по колу. Основний рух – крок вальсу в довільній позиції в ногах (човгаючи стопами по землі чи по підлозі). Партнер починає з правої ноги партнерка – з лівої ноги. Положення в парі – мал. № 1.



Мал.1

Крок “вальсу” – 1 такт ¾. Розкладка: раз – крок правою ногою (партнер) вперед, два – крок лівою ногою вліво в бік, три – праву ногу приставити до лівої ноги. Другий такт партнер починає з лівої ноги назад.

“Троян”

(зафіксований у селах Сарненського і Дубровицького р-ів).

Зустрічається під назвою “Трояк”.

Музичний розмір 2/4.

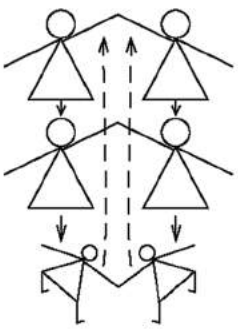
При виконанні танцю використовується простий “шаркаючий “ хід – кроки з човганням п’ятки по землі.

Фігура перша – танцюють три пари які по черзі проходять одна в одної під руками (мал. 1).

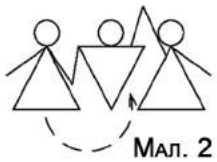
Перша пара проходить у ворітця, які утворюють 2 і 3 пари. Друга пара доходить до позиції першої пари і теж проходить у ворітця. Третя пара, доходячи до позиції першої пари, теж проходить у ворітця. Фігура нагадує струмок. Виконавці повторюють постійно те ж саме поки триває музика.

Фігура друга – дивіться мал. 2 і 3. Проходи партнерок по черзі під рукою партнера, при цьому партнер прокручується на місці. Крок “човгаючий”.

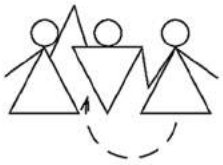
Обидві фігури можуть виконуватись одночасно або по черзі.



Мал.1



Мал. 2



Мал. 3

“Коробочка”

(побутує на Рівненському Поліссі).

Музичний розмір 2/4.

Приспівка:

Ех, полним полна коробочка,

Єсть і сітєц, і парча.

Пожалєй, душа–зазнобушка,

Молодєцкого плеча.

Куплет 16 тактів 2/4.

Виконавці рухаються по колу проти часової стрілки схрестивши руки на рівні пояса (мал. 1, 2).

16 тактів:

1 –2 такти – два кроки вперед по колу

3 – 4 такти – два кроки назад по колу (спиною або в півоберта).

5 –6 т.т. вперед

7 –8 т.т. вперед

9 –10 т.т. вперед

11 –12 т.т. назад

13 –14 т.т. вперед

15 –16 т.т. вперед.

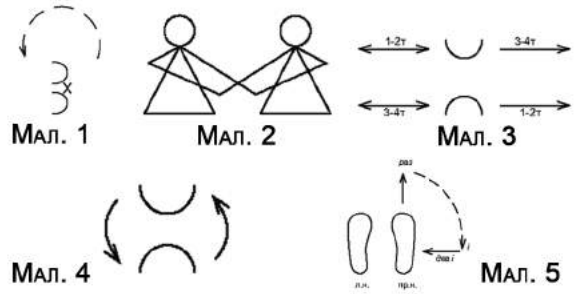
8 тактів (приспів)

1 –4 т.т. кроки в сторону (мал. 3).

5 –6 т.т. прохід кроками ві за ві (обличча до обличча) (мал. 4).

7 такт – хід на місці стоїмо як на малюнку 4.

8 такт – приставляння правої ноги до лівої (мал. 5).



Мал. 1 Мал. 2 Мал. 3 Мал. 4 Мал. 5

“Полька” на два боки

(побутує на Рівненському Поліссі)

Музичний розмір 2/4.

По команді ведучого пари крутяться кроком польки в праву сторону або в ліву по колу. Оберти здійснюють навкруг себе і по колу (мал. 1, 2).

Крок “полька” подібний до кроку “вальса”. Різниця лише в тому, що полька виконується з легким підстрибуванням. У народі і “польку “ і “вальс” виконують “хто як вирве”.



Мал. 1 Мал. 2

“Карапєт”

(побутує на Рівненському Поліссі)

Музичний розмір 2/4

1 такт раз і два і.

1-4 тт. Просування приставним кроком по колу по лінії танцю (Мал.1).

Партнерка починає приставний крок з правої ноги партнер з лівої. Робоча нога рухається або вперед в діагональ або назад в діагональ. Опорна нога підставляється до робочої (Мал.2).

5-8 тт. Просування назад проти лінії танцю тим самим приставним кроком (Мал. 3).

9 такт – крок по лінії танцю правою ногою ліву підставити.

10 такт – крок проти лінії танцю правою ногою ліву підставити.

11-12 тт. – партнер виконує приставні кроки на місці. У партнерки оберт під рукою партнера (Мал. 4).

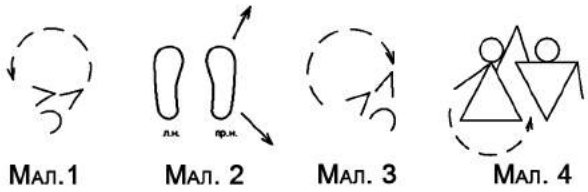
13 такт виконується як 9 такт.

14 такт виконується як 10 такт.

15-16 такти як 11-12 такти або два оберти “полькою”.

Приспівки до “карапєту”.

Карапєт, карапєт, який ти красівий
Половіна голубой, половіна сініій
Карапєт танцювать треба научіться
Как ногамі вибіжать, а потом крутіться
Танцювала карапєт побіла ботінки
Осталіся на ногах чулкі да рєзінки.



Мал.1 Мал. 2 Мал. 3 Мал. 4

“На рєчєньку”

(побутує на Рівненському Поліссі)

Муз. розмір 2/4

Приспівка:

Вийду я на рєчєньку, вийду за сєло
Всє давкі гуляють, а мнє нє вєсєло
Вийду я на рєчєньку, вийду на косяк
Всє давкі гуляють, а я як босяк

1 –4 такти просування боком (парами) приставним кроком по лінії танцю (Мал.1).

5 – 8 тт. Просування боком проти лінії танцю (Мал. 2).

9 такт – один приставний крок по лінії танцю.

10 такт – один приставний кок проти лінії танцю. Приставні кроки у партнерки з правої ноги у партнера з лівої ноги.

11-12 тт. – партнер виконує приставний крок по лінії танцю, партнерка виконує поворот під рукою в партнера (мал. 3).

13-16 тт. Повторення 9-12 тактів або, як варіант, може йти “полька”.


Мал.1


Мал. 2


Мал. 3

“Яблочко”

(побутує у всіх селах північних районів Рівненщини)

Музичний розмір 2/4. Розписано на 16 тактів.

1-2, 5-6 тт. Бокові приставні кроки по лінії танцю (мал. 1).

3-4, 7-8 тт. Бокові приставні кроки проти лінії танцю (мал. 2).


Мал. 1


Мал. 2


Мал. 3

9-16тт. Вальс по лінії танцю.

Позиція в парі, як на вальс.

Позиція в ногах вільна.

“Гопак”

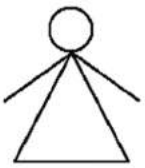
(побутує на Рівненському Поліссі)

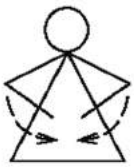
Музичний розмір 2/4

“Гопак” танцювали кожен виконавець окремо. Руки рухались довільно поперд корпуса. У ногах простий приставний крок або приставний крок з виносом по черзі правої або лівої ноги вперед на носок (мал.1,2). Можуть іти навприсядки як хлопці, так і дівчата.

У селах “гопак” побутує у двох варіантах – як окремий танець, і як танець з “пріпєвками” на весіллі. Часто “гопак”, або “гопачок”, називають “козачком”.

Виконавці відштовхуються від назви музичного супроводу. Танцюють “як хто вирве”.


Мал.1


Мал. 2

Анастасія Обарчук

Народний іконопис

Впродовж останніх десятиліть у наукових колах значно актуалізувався інтерес до вивчення регіональної мистецької спадщини. В контексті сучасних мистецтвознавчих досліджень поважне місце займають студії присвячені українському іконопису, а, зокрема, іконам із Волинсько-Поліського регіону. Цьому безпосередньо сприяли унікальні знахідки давніх ікон з Волині й Полісся, які покладені в основу колекцій Музею Волинської ікони у Луцьку, Рівненського обласного краєзнавчого музею, Національного музею ім. А. Шептицького у Львові, Острозького державного історико-культурного заповідника й інших державних та приватних колекцій.

Разом із формуванням колекцій із 80-х рр. XX ст. і до сьогодні тривають наукові студії над іконописом зазначеного регіону дослідниками з України, Польщі, Росії, Білорусії. Як засвідчує аналіз наукової літератури, найбільш вагомий внесок у дослідження даної теми внесли Жолтовський П., Александрович В., Луц В., Пуцко В., Біскупський Р., Міляєва Л., Яноха М., Делюга В., Овсійчук В., Откович В., Сидор О., Єлисеєва Т., Бондарчук Я, Гелитович М.. Бібліографія з теми активно зростає. Сприяє цьому, зокрема, проведення щорічної міжнародної наукової конференції «Волинська ікона: дослідження та реставрація» у м. Луцьку.

Проте, слід зауважити, що з поля зору дослідників часто випадає іконопис народний, який за своїм змістовим наповненням та значенням для культури українців, а подекуди й стильовими особливостями не поступається іконам, виконаним досвідченими майстрами. Фактично, до сьогодні народний іконопис залишається в тіні авторитету визнаних науковцями творів професійного малярства й потребує підвищення наукової уваги до свого феномену.

Серед вищезазначених мистецтвознавців, які вперше звернули дослідний погляд на народне сакральне малярство як на самодостатнє явище були П. Жолтовський [3] та В. Откович [9], [15]. Чи не першим, дослідником народного іконопису саме Рівненського Полісся став В. Луц [6], але відтоді цей пласт народної творчості знаходить все більше прихильників серед науковців та колекціонерів.

Розвиток народного іконопису на західноукраїнських теренах, головним чином, пов'язують з історичними подіями, що докорінно змінили подальше політичне, релігійне соціальне та, відповідно, мистецьке обличчя регіону. Мається на увазі підписання спершу Люблінської (1569 р.), а згодом, Берестейської (1596 р.) уній та їх наслідки у різних сферах тогочасного життя.

В контексті цих подій важливим стало те, що з кінця 16 ст. православ'я почало поступово втрачати покровителів в особі українських феодалів, які зрікалися віри батьків та приймали католицизм. Головними захисниками та меценатами православної церкви відтоді ставали братства, міщанство та дрібна шляхта, коштом яких підтримувалися старі та будувалися нові храми, замовлялися ікони [6, 31]. Як приклад, на гроші братчика Стефана Сухозагнети була побудована Преображенська церква в Степані [13, 196 - 197].

Нові замовники привносили в іконопис і нове бачення світу, що випливало з народних уявлень про моральні чесноти та естетичні вподобання. Такі зміни були не зовнішнього, а глибинного характеру: трансформувався сам зміст сакральних творів, основа якого в більшості випадків крилася вже не в офіційній богослужбовій літературі, а в апокрифах, духовних віршах, колядках, легендах [3, 279 - 280].

На іконах народних майстрів святі спускаються з небес, перетворюються з грізних небожителів і суддів, далеких від простої людини, на звичайних селян або міщан, стають порадниками й помічниками у повсякденному житті. Відбувається поступове пом'якшення та романтизація сакрального образу, який стає більш чуттєвим.



Ікона «Апостоли Марко та Матфій». Кін. XVII ст. РОКМ

Для простих міщан і селянства не лише кошти грали роль у виборі виконавця ікони, а й деяка недовіра до професійних художників, що на догоду панам «неправдиво» малюють церковні образи [6, 31 - 32]. З точки зору тогочасних замовників «Матір Божу малюють завше панною, а вона була проста людина. Її треба малювати у сірій свиті, а то в міщанському синьому жупані» [12, 39].

Такі ікони, написані здебільшого непрофесійними малярами із селянсько-міщанського середовища, яких в народі називали «богомазами», зазнавали нищівної критики з боку представників церкви. Одним з найвідоміших зразків гнівного відгуку на їх адресу є «Книга о Вере» Острозького священика Василя 1588 р., де автор наголошує: «Вместо же искусных благоговейных иконописцов – седельники, тебенники и прочия кушунники; вместо благоговейнтства – с смехом и руганіем в святые храмы образы кгваздают, машкаром, лярвом, и прочим шкаредным подобные, на соблазн многим неутвержденным и худоумным таковая творяще» [3, 12]. До того ж такі ікони належало вилучати з церков, як непридатні для храмового використання. Проте, варто зауважити, що Поліський регіон через географічне віддалення від офіційних церковних центрів не був строго контрольованим в плані дотримання іконографічних канонів, й ця, хоч і досить відносна, свобода вибору стала потужним чинником для розвитку народної течії сакрального малярства.

В іконописі північних районів Рівненщини народні елементи зустрічаються вже наприкінці XVI ст. Прикладом цього є зображення Спаса Нерукотворного на надвратній іконі з с. Клесів Сарненського району, де майстер, орнаментуючи убрус, використовує мотиви поліської вишивки [6, 31].

Варто зауважити, що у своїй творчості поліські богомази наслідували традиційну техніку професійних іконописців, перевірену віками. Ікони писали на дошках, здебільшого липових, які покривали левкасом та, для міцності, паволокою. Хоча, інколи паволокою не користувались, або ж взагалі писали ікони на полотні. Для виконання образів насамперед використовували темперу, але зрідка користувались олійними фарбами, зокрема у моделюванні ликів святих, щоб досягти відчуття об'єму.

Найбільш показовим зразком поліського народного іконопису є комплекс пам'яток віднайдених у с. Острівці Володимирецького району. За стильовими ознаками ікони датуються кінцем XVII ст. Написані вони на гладкому тлі за відсутності орнаментики. В колориті домінують приглушені коричнювато-вохристі кольори кількох відтінків, що є типовим для поліського іконопису. Відомості про самі Острівецькі ікони і про автора, фактично, відсутні, адже народний маляр, що писав їх, залишився анонімним.

Згадані ікони були знайдені у каплиці поблизу Іоанно-Богословської церкви а привезені до Рівненського обласного краєзнавчого музею членами експедиції в 1972 році. Серпнева експедиція 1990 р. В. Луця з острозькими науковцями збагатила фонди Рівненського обласного краєзнавчого музею іконою «Різдва Христового» острівецького іконостасу, а Острозький історико-культурний заповідник - іконою «Введення в Храм Пресвятої Богородиці» та Царськими Вратами.

Прикметною є група ікон апостольського ряду іконостасу з Острівців. Малярем за допомогою контурної лінії чітко відтворені силуети їх постатей. В кожному з Апостолів ви-



Ікони празничного ряду. Кін. XVII ст. РОКМ

разно читаються типажі мудрих, освічених, високоморальних і, разом з тим, близьких до народу людей – причому, в одних переважає інтелектуальна зосередженість, в інших дія і енергія або ж практична розсудливість. Ці демократичні образи своєрідно відобразили реальну дійсність тих часів, адже маляру підказували їх живі представники тодішнього середовища. Кожна фігура своїм силуетом відповідає характеру зображеного. В основі ликів неважко помітити різні варіанти одного типу. Однак цей тип не є абстракцією – в тонкобрових, повнолицих образах виразно прочитуються характерні риси юнаків з Полісся, створюючи урочистий узагальнений героїзований образ повний життєрадісної сили, щирої любові до людини, захоплення її красою.

Красномовно демонструє деякі визначальні риси народного малярства острівецьке «Благовіщення». Силуети й пропорції фігур Богородиці та Архангела Гаврила не відповідають анатомічним особливостям. Їх постаті є присадкуватими, із великими головами. Обличчя спрощені і навіть, в деякій мірі схематизовані. В цілому композиція статична, рух фігур виражений умовними жестами.

Окрім постатей святих привертає увагу образ голуба, котрий втілює ідею Святого Духа, що зійшов на Богородицю. На іконі його зображення лише віддалено нагадує традиційного птаха через використані маляреом невідповідно малі пропорції та незвично темний колір. Символічним ядром композиції є букет стилізованих лілій у вазоні, що символізують непорочність та чистоту Діви Марії. Букет розташовано поруч із книгою на столі. Але зображено ці предмети вкрай незвично – на двох перпендикулярно суміщених площинах. Напевно, зайвим буде шукати у цьому прихований сакральний зміст, швидше, це вказує на руку маляра-аматора, котрий був слабко обізнаний із законами перспективи.

Подібні риси малярства знаходимо й у іконі «Старозавітної Трійці», де Ангели, які втілюють три іпостасі Бога, так само мають порушені пропорції. Прикметним є те, що часто поліські богомази акцентують увагу на кистях рук та ступнях ніг, роблячи їх неспіврозмірними по відношенню до всієї фігури. Деякою мірою це пов'язує образи іконних святих із самими поліщуками та їх антропометричними ознаками, виробленими тяжкою, переважно землеробською працею, та необхідністю ходити по болотистій місцевості. Відзначимо також, що на даній іконі обов'язкова євхаристійна чаша в інтерпретації народного майстра втрачає містичну урочистість, набуваючи вигляду звичайної побутової посудини

Ще одна празнична ікона невідомого майстра іконостасу з Острівців «Різдво Христове» демонструє його відхід від обрядової церемоніальної поважності, натомість, сюжет

перетворено на сімейну ідилію. Такий авторський підхід наближає символічну євангельську подію до побутового явища, але з іншого боку, надає наївної щирості та фольклоризованих рис, притаманних народному іконопису.

До того ж маляр посилює оповідну сторону ікони, по-перше, за традицією підписуючи образи святих, а по-друге додаючи написи там, де професійні іконописці цього не робили. Так, для прикладу, з'являються підписи «віл», «осел» над тваринами в кошарі; «пастухи», «овечки», - над відповідними зображеннями на другому плані. Особливо цікавою для дослідників завжди є фігурка собаки на пагорбі, що також має гордий підпис – «пес». Крім цього на ангельській хмарині маляр помістив рядок колядки «Слава Всевишнему Богу». Така посилена наративність є типовою ознакою творчості як поліського, так і багатьох інших осередків народного малярства, адже вона була близькою і зрозумілою для віруючих, особливо в умовах культурно-релігійного протистояння.

Творчі пошуки поліського маляра продовжуються в іконі «Введення в Храм Пресвятої Богородиці», що зберігаються в Острозькому державному історико-культурному заповіднику. Тут автор настільки вільно вибудовує композицію, що розміщує постать маленької Марії над поверхнею землі, що створює враження її перебування в повітрі.

Цікаво, що іконографічними зразками для народних малярів слугували як більш ранні ікони професійних іконописців, так і графічні відбитки церковних стародруків [8]. Загалом, звернення авторів до мистецтва книжкової гравюри активізується починаючи з XVII ст. - часу, коли ілюстрована богослужбова книга, що потрапляла до церков переважно шляхом фундації, ставала своєрідним підручником для майстра й орієнтувала замовника ікони при виборі теми. Даний факт наочно підтверджують згадані ікони з Острівців, адже їх загальна іконографічна схема значною мірою співпадає із відбитками дерев'яритів книги «Акафісти і мольби…», виданої у Києві 1674 року [1], [4]. На спільність між ними побіжно вказує В. Луц, аналізуючи колекцію народних ікон Рівненського обласного краєзнавчого музею [6, 32]. Причому, якщо інколи дослідники ставлять під сумнів спрямування вектору запозичення іконографічних зразків: від графіки до іконопису, чи навпаки [11, 30], - то у даному конкретному випадку припущення про зворотній шлях від ікони до книжкової ілюстрації є вкрай сумнівним.



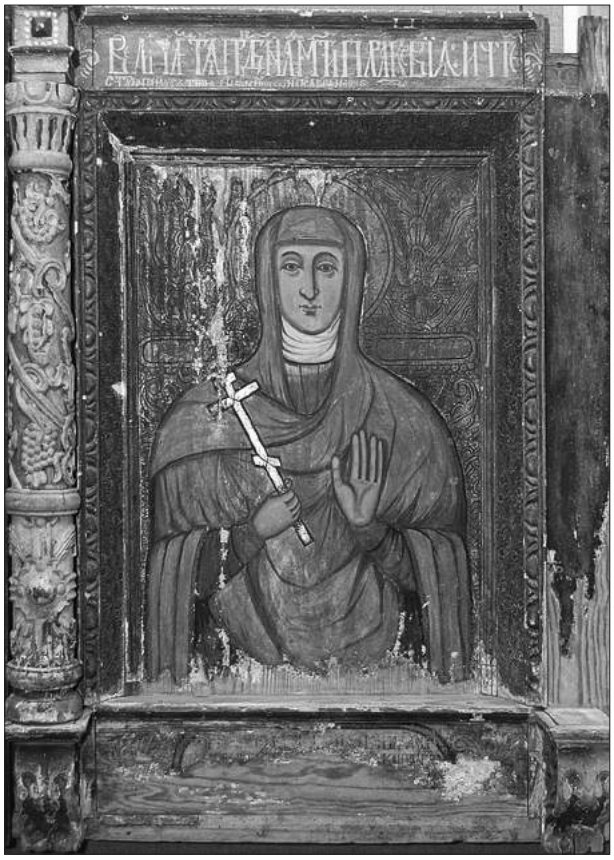
Ікона «Введення в Храм Пресвятої Богородиці». Кін. XVII ст. ОДІКЗ.

При уважному співставленні стає помітно, що народний маляр для створення острівецьких ікон як зразком користувався кількома відбитками гравюр анонімного майстра дереворитy, відомого за монограмою «А. К.» (Афанасія К.), що працював у кращих традиціях українського граверства в 60-80-тих рр. 17 ст. при друкарні Києво-Печерської Лаври [5, 81]. Причому, іконописець для створення власних композицій обирав одночасно окремі елементи із різних відбитків, керуючись невідомими нам причинами, здебільшого дзеркально відображаючи їх на іконі.

Хоча, слід зазначити, що манера виконання ікон з Острівців виразно підтверджує той факт, що ікони, написані під впливом графічних зразків літургійних стародруків, не є сухим «документованим» відтворенням дереворитy книжкового оригіналу [9, 56]. Адже крізь канву запозичень завжди проглядаються індивідуальні творчі пошуки маляра. Й саме у



Семен маляр Степанський.
Ікона «Старозавітна Трійця».1694 р. РОКМ



Семен маляр Степанський.
Ікона «Параскева П'ятниця».1694 р. РОКМ

цьому, значною мірою, криється причина різкого осуду з боку офіційної церкви творів народних іконописців.

Зазначимо, що окрім анонімних та недатованих іконописних творів із Полісся, у колекції Рівненського обласного краєзнавчого музею зберігається кілька народних ікон із вказаним іменем маляра й датою її створення. Найдавнішими з них є «Старозавітна Трійця» та «Параскева П'ятниця» 1694 р. Семена «маляра Степанського» з с. Острівці Володимирецького району. До кола робіт цього майстра належать також ікони «Архангела Михаїла» та «Старозавітної Трійці зі Спасом Нерукотворним», що зберігаються в музеї, та низка ікон в поліських церквах.

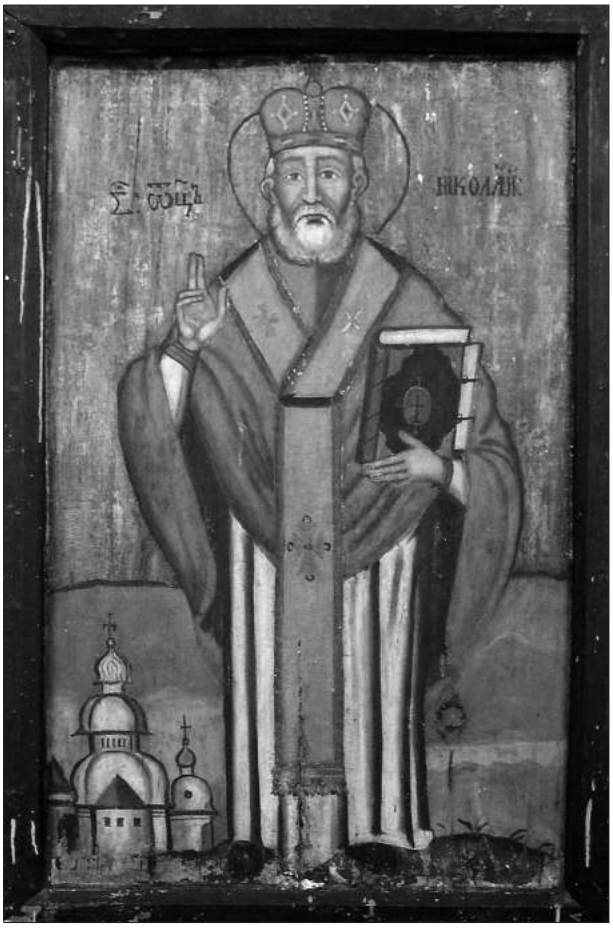
Ікони маляра Семена вказують на одну з важливих образних домінант поліської народної ікони, а саме, її орнаментальний характер. Особливо це стосується різьблення іконописного тла, яке найчастіше відображає плавно вигнуті пагони аканту або узори місцевих вишивок чи фабричних тканин. Таку тенденцію можна вивести із засвоєння барокових традицій народними майстрами, але логічніше пов'язати її із загальною декоративністю українського мистецтва. До того ж орнаментальні мотиви декору ікон ставили їх в загальну систему художнього оформлення поліських церков.

Цікавим є вирішення малярем Семеном композиції «Старозавітної Трійці», яка прикметна відсутністю ієрархічної різномасштабності фігур. Таким чином, випливає, що Аврам і Сара сприймаються рівними Святій Трійці, а не прислуговують їй під час трапези. Дане композиційне вирішення загальновідомого сюжету зовсім не характерне для давнього місцевого малярства, хоч і має далекі аналоги у візантійському мистецтві.

В нижній частині ікони степанський маляр Семен увіковічнив своє ім'я поряд з членами родини Савлуковичів, які були замовниками твору. Цей напис є надзвичайно цінним для істориків мистецтва, адже зберіг одне з багатьох втрачених імен іконописців з народного середовища та дозволяє зробити низку порівнянь й висновків.



Ікона «Архангел Михаїл».
Кін. XVII ст. РОКМ



Ікона «Святий Миколай».
XVIII ст. ОДІКЗ

Інша ікона майстра «Параскева П'ятниця» репрезентує колоритний типаж поліської молодиці, яким наділено одну із найулюбленіших жіночих святих. Хоча в загальному маляр Семен слідує усталеній іконографії фронтального поясного зображення святої великомучениці, що у правій руці тримає семиконечний хрест, а ліва піднята на рівні грудей, але рисами лику (можливо, навіть скопійованими з реальної особи) наближає Параскеву до народу, перетворюючи на червонощоку селянку-господиню.

Слід сказати, що образи великомучениць не були поширеними в іконописі північних районів Рівненщини. Пошанування Параскеви є в даному випадку швидше винятком, який з часом усталився до традиції. У народній уяві Параскева виступала в ролі доброї, мудрої господині, що приносить в хату достаток і щасливу долю, а також опікункою дівчат та заміжніх жінок. Про популярність святої свідчить значна кількість іменних храмів регіону, висвячених на честь Параскеви, а також частота вживання імені серед жіночого населення Полісся.

Поряд з Параскевою до своєрідного пантеону найбільш шанованих народних святих входили Святий Миколай та Юрій Змієборець. Їх найчастіше пов'язували з життєвопобутовими потребами, тому й сприймали як заступників, дарувальників і оборонців. Така народна уява вела до часткової десемантизації їх образів, зняття з них неприступності, суворого аскетизму. Прикладом цього є ікона «Юрія Змієборця» кінця XVII – початку XVIII ст. з села Річиця Зарічненського району, що відтворює християнського героя як руського воїна, далекого від дійсного образу святого. Для поліщуків Рівненщини Юрій був покровителем хліборобства, домашньої худоби та диких звірів. В зв'язку з цим збереглися деякі обряди Юрієва дня: ворожіння на врожай, підрізання хвостів коровам, волам, гриви ко-



Ікона «Богородиця Одигітрія». XVIII ст. (ОДІКЗ)



Ікона «Апостоли Іоанн та Симон». Кін. XVII ст. РОКМ

ням, ритуальні дійства з юріївською водою чи росою [10, 62 - 65].

Щиру народну любов до Святого Миколая демонструє його іменна ікона XVIII ст. з Дубровицького району, що зберігається у Острозькому державному історико-культурному заповіднику. Святий постає сивочолим дідусем, лик якого позначений рисами доброти та мудрості, й набуває фольклорного звучання. Значна увага анонімного автора звернена на вуха святого, який обов'язково має чути усі прохання та молитви людей. Важливим є архітектурний стаффаж на іконі, що за змістом має інтерпретувати мірлікійський храм, але насправді відтворює реальну поліську церкву зазначеного періоду. На цій особливості акцентували увагу дослідники, засвідчуючи, що із XVII ст. архітектура, присутня на зображеннях, часто відображає реально існуючі споруди. І хоча, здебільшого іконописці відтворюють лише «образ пам'ятника», підкреслюючи найбільш характерні його деталі, це дає багатий матеріал з історії архітектури Полісся для архітекторів, реставраторів та істориків [7, 139].

Аналізуючи художні особливості ікон Рівненського Полісся не можна не відзначити той факт, що прояви народної естетики помітні також у зображенні одягу пастухів. Малярі часто репрезентують простий селянський стрій та взуття поліщука XVII ст., що додатково робить ікони цікавими не лише для мистецтвознавців, а й для етнографів, перетворюючи їх на важливе іконографічне джерело для вивчення народного костюму зазначеного періоду. На цьому неодноразово наголошували дослідники місцевого одягу [14].

Відомості про поліський стрій XVII - XVIII ст. можна черпати із багатьох народних ікон, зокрема, показовими у цьому плані є вже згадуване острівецьке «Різдво Христове» та ікона «Богородиця Одигітрія» XVIII ст. із Дубровицького району з колекції ОДІКЗ. До прикладу, в останній народний майстер абсолютно нетипово підійшов до образотворчого вирішення одягу маленького Христа, замінивши усталені хітон та гіматій Сина Божого на коротку полотняну сорочку і штанці, що були буденним вбранням сільських хлопчаків.

Поліські іконописці інтерпретували на свій лад, спрощували та переосмислювали іконографічну схему канонічних сюжетів в залежності від обдарування і технічних навиків. Інколи навиків було недостатньо, і в таких випадках з-під пензля богомазів виходили зовсім прості, з точки зору їх художньої цінності, твори, як ікона «Апостоли Іоанн та Симон» кінця XVII ст. з церкви с. Бережниця та «Деісус» XVIII ст. з села Велюнь Дубровицького району, котрі є яскравим проявом народного примітиву, вираженого в присадкуватих постатях та у далеких від реальності наївно написаних обличчях святих.

Але суть народного іконопису найчастіше й полягала в спрощенні теми, у нехитрій, розповідній формі, позбавленій теологічних тонкощів художнього висловлювання [3, 279]. Тому аналізовані ікони все ж виконують своє головне сакральне призначення наближають канонічні поняття до народного сприйняття релігії. Дають можливість розуміння образів святих небожителів селянською душею, й, відповідно, збагачуються селянською естетикою й поліським колоритом.

Слід відзначити, що ікони народних малярів з Рівненського Полісся користувались попитом не лише у місцевих церквах, а і у храмах Білорусії. Ряд ікон з Рівненського обласного краєзнавчого музею, такі як «Ілля Пророк» та «Деісус» з церкви с. Велюнь Дубровицького району мають майже точні копії, що зберігаються в ДХМ Білорусі у Мінську [2, іл. 40, 120].

Стилістична своєрідність, наявність підписних та датованих ікон свідчать про існування на теренах Рівненського Полісся мистецьких осередків іконопису з усталеними традиціями використання елементів народного життя. Цей пласт сакрального мистецтва регіону цікавий особливо у своїх фольклорних виявах, що становлять його образний потенціал. А будучи важливим духовним компонентом життя Рівненського Полісся народний іконопис дає невичерпну інформацію про етнокультурну спадщину краю.

Джерела

1. Акафісти… і мольби… - К.: д-рня Лаври, 1674. (РОКМ VIII Д 1865)
2. Высоцкая Н. Ф. Іканапіс Беларуси XV – XVIII ст. – Минск: Беларусь, 1992.
3. Жолтовський П. М. Український живопис XVII - XVIII ст. – К.: Наук. думка, 1978.
4. Запаско Я., Ісаєвич Я. Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. Книга перша (1574 - 1700). – Львів: Вища школа, 1981.
5. Логвин Г. Н. З глибин. Гравюри українських стародруків XVI –XVIII ст. – К.: Дніпро, 1990.
6. Луць В. Народна ікона Рівненського Полісся // Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації. – Луцьк, 1994. – С. 30 – 33.
7. Луц В. Архітектура в іконописі Волині XV – XVI ст. // Архітектурна спадщина Волині. Зб. наук. праць. – Рівне: ПП ДМ, 2008. – С.133 – 139.
8. Обарчук А. Книжкова гравюра як іконографічний взірець для народного іконопису (на прикладі ікон з с. Острівці) // Волинська ікона: дослідження та реставрація. Науковий збірник. Випуск 16. – Луцьк: Пульс, 2009. – С. 102 – 106.
9. Откович В. П. Народна течія в українському живопису XVII - XVIII ст. – К.: Наук. думка, 1990.
10. Пархоменко Т. П. Календарні звичаї та обради Рівненщини: Матеріали польових досліджень. – Рівне: видавець Олег Зень, 2008.
11. Пуцко В. Волинський іконопис XVII ст. і українська гравюра // Волинська ікона: дослідження та реставрація. – Луцьк: Пульс, 2005. – С. 30 – 40.
12. Рыльский Ф. Р. К изучению украинского народного мировоззрения // Українці: надприродні вірування, повіря, демонологія / Упоряд. А. П. Пономарьова, Т. В. Косьміна, О. О. Боряк. – К.: Либідь, 1991. – С. 25 – 51.
13. Теодорович Н.И. Город Владимир Волынской губернии в связи с историей Волынской епархии. – Почаев, 1893.
14. Українець А. Народний одяг Волині в документах та іконописних джерелах XVI – XVIII ст. // Народознавчі зошити. – 2002. – № 3 - 4. – С. 245 – 253.
15. Українське народне малярство XIII - XX ст.: Світ очима народних митців: Альбом / Авт.-упорядн. В. І. Свенціцька, В. П. Откович. – К.: Мистецтво, 1991.

Вміст

Передмова 3

Надія Ковальчук
Рівненське Полісся: далеке і близьке 5

Роман Радович
Традиційне житло
(будівельний матеріал, техніка та технологія,
особливості планування) 17

Алла Дмитренко
Присвоювальні промисли:
збиральництво, мисливство, рибальство, бджільництво 29

Алла Українець
Народний одяг 61

Сергій Ципишев
Різновиди хліба в побуті та обрядах 99

Тетяна Пархоменко
Календарні звичаї та обряди 108

Ірина Несен
Весільна обрядовість (друга половина XIX – XX ст.) 183

Олена Боряк
Родильні та поховальні обряди 209

Олексій Нагорнюк
Народна топографія 231

Зоряна Ципишева
Замовляння в народній медицині 257

Юрій Рибак
Пісенна творчість 265

Вікторія Ярмола
Інструментальна традиція 319

Алла Самохвалова
Традиційний народний танець 341

Анастасія Обарчук
Народний іконопис 349



Повінь, с.Познань Рокитнівського р-ну.



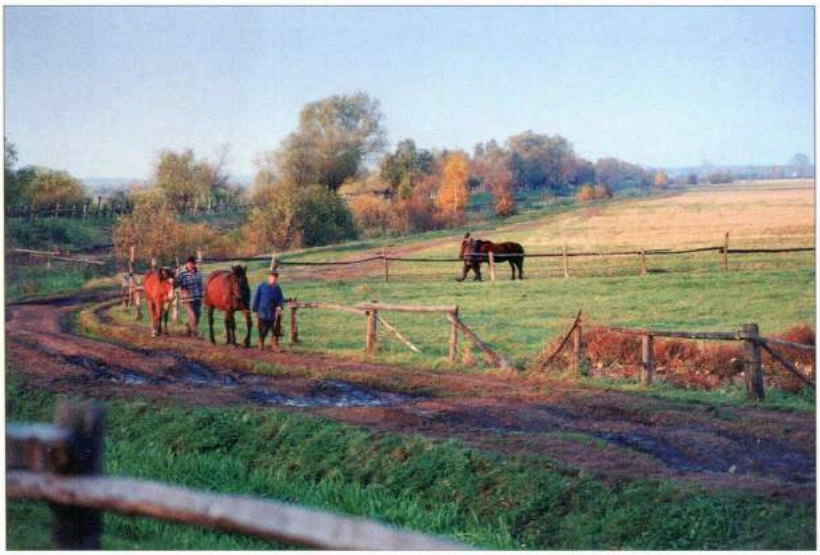
Болото навесні. Околиці с.Сварицевичі Дубровицького р-ну.



Лісове озеро,
с.Глинне Рокитнівського р-ну.



Поля в околицях
с.Маренин Березнівського р-ну.

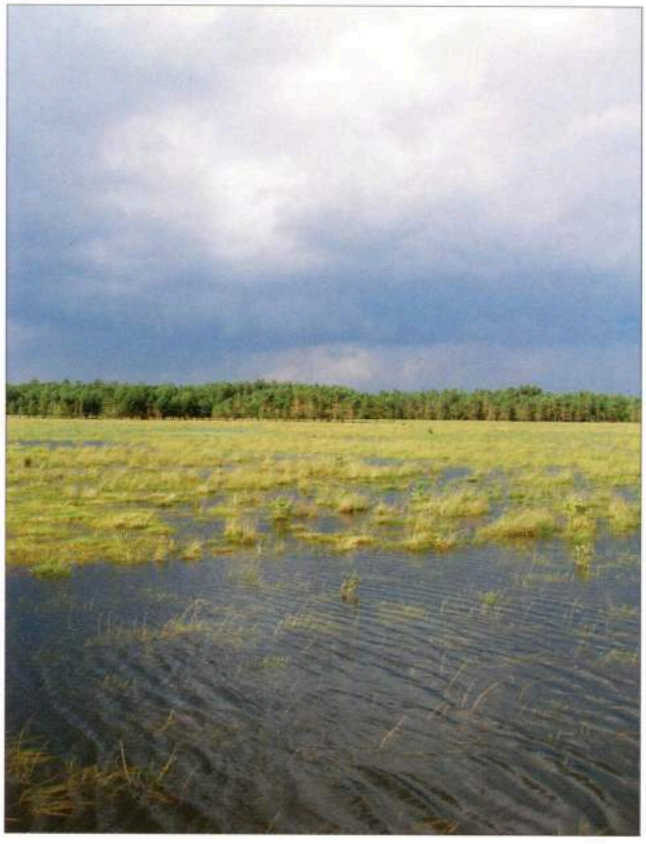


Краєвид,
с.Бишляк Володимирецького р-ну.



Дорога між селами Маренин і Більчаки Березнівського р-ну.

Заболочені луки поблизу с.Переброди Дубровицького р-ну.



Ріка Ствига поблизу с.Переброди Дубровицького р-ну.





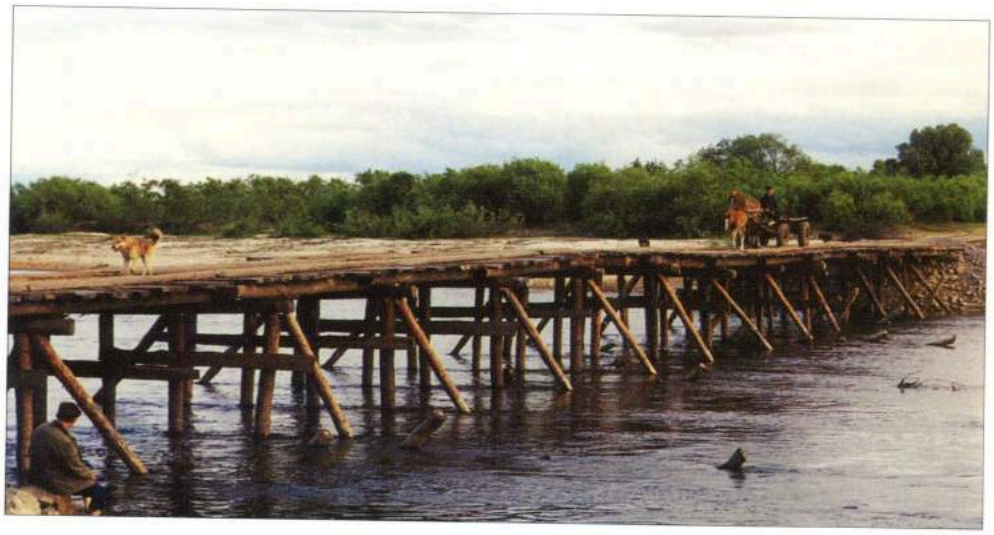
Урочище Юзефіно. 1300-літній дуб,
с. Блажове Рокитнівського р-ну.

Вузькоколійка Антонівка - Зарічне.





Краєвид, с.Тинне Сарненського р-ну.



Міст через р.Случ



Сільський краєвид, с.Малі Телковичі Володимирецький р-н.



Снопи, с.Познань Рокитнівського р-ну.



Опудало в с.Малий Черемель
Дубровицького р-ну.



Колодязь
в с.Старі Коні Зарічненського р-ну.



Фрагмент огорожі в с.Хиночі
Володимирецького р-ну.



Мешканець с.Комори
Зарічненського р-ну.



Сільський краєвид. Зарічненський р-н.



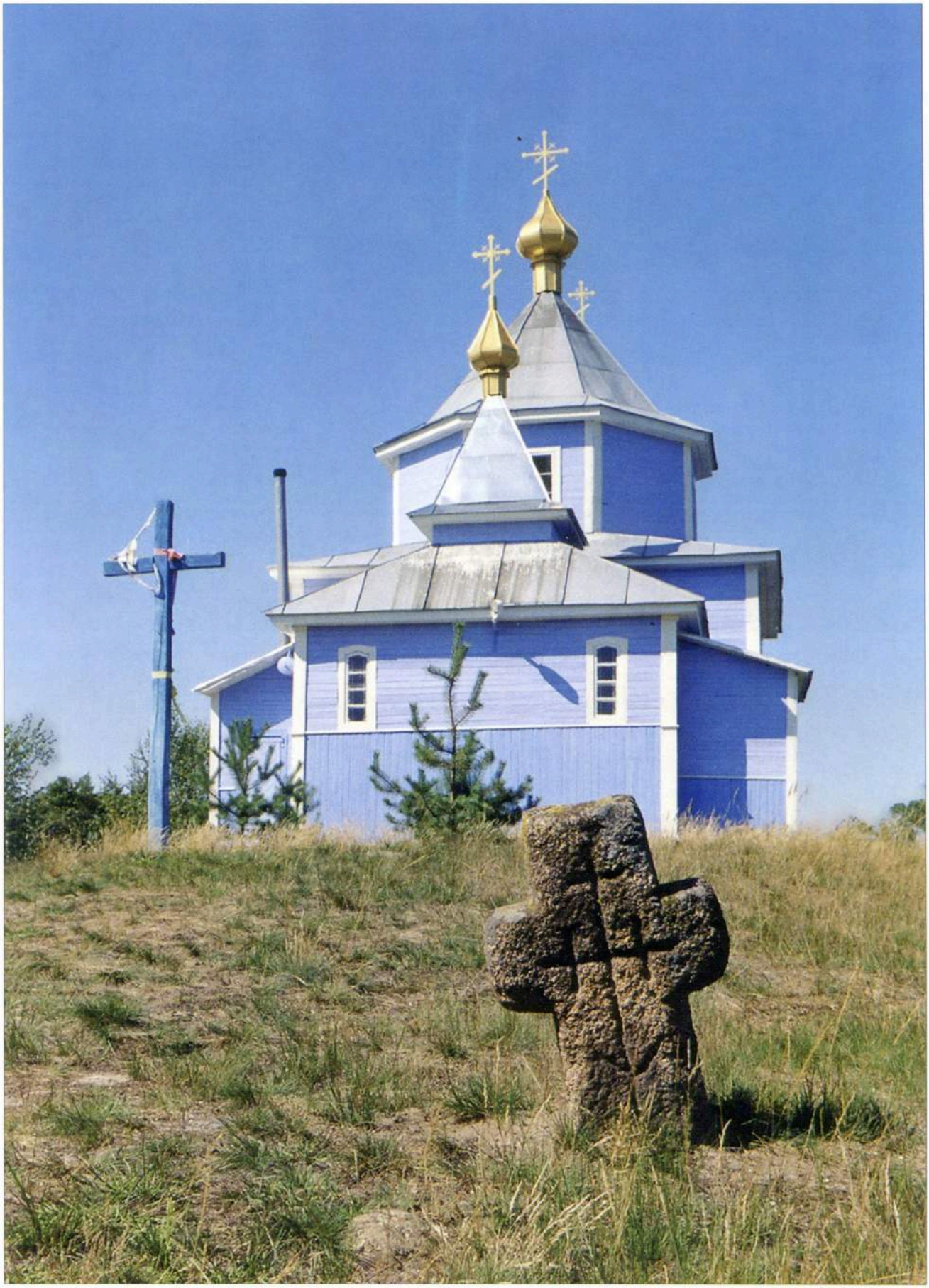
Сільське подвір'я, с.Залав'я Рокитнівського р-ну.



Куточок с.Дубчиці Зарічненського р-ну.



Комора кінця XIX ст.,
с.Залав'я Рокитнівського р-ну



Церква Різдва Богородиці в с.Глинне Рокитнівського р-ну.
Навколо церкви – давнє кладовище з кам'яними хрестами XVII ст.



Семен, маляр Степанський. Ікони «Старозавітна Трійця» та «Параскева», 1694 р. РОКМ

Троїцька церква, смт Степань, Сарненський р-н





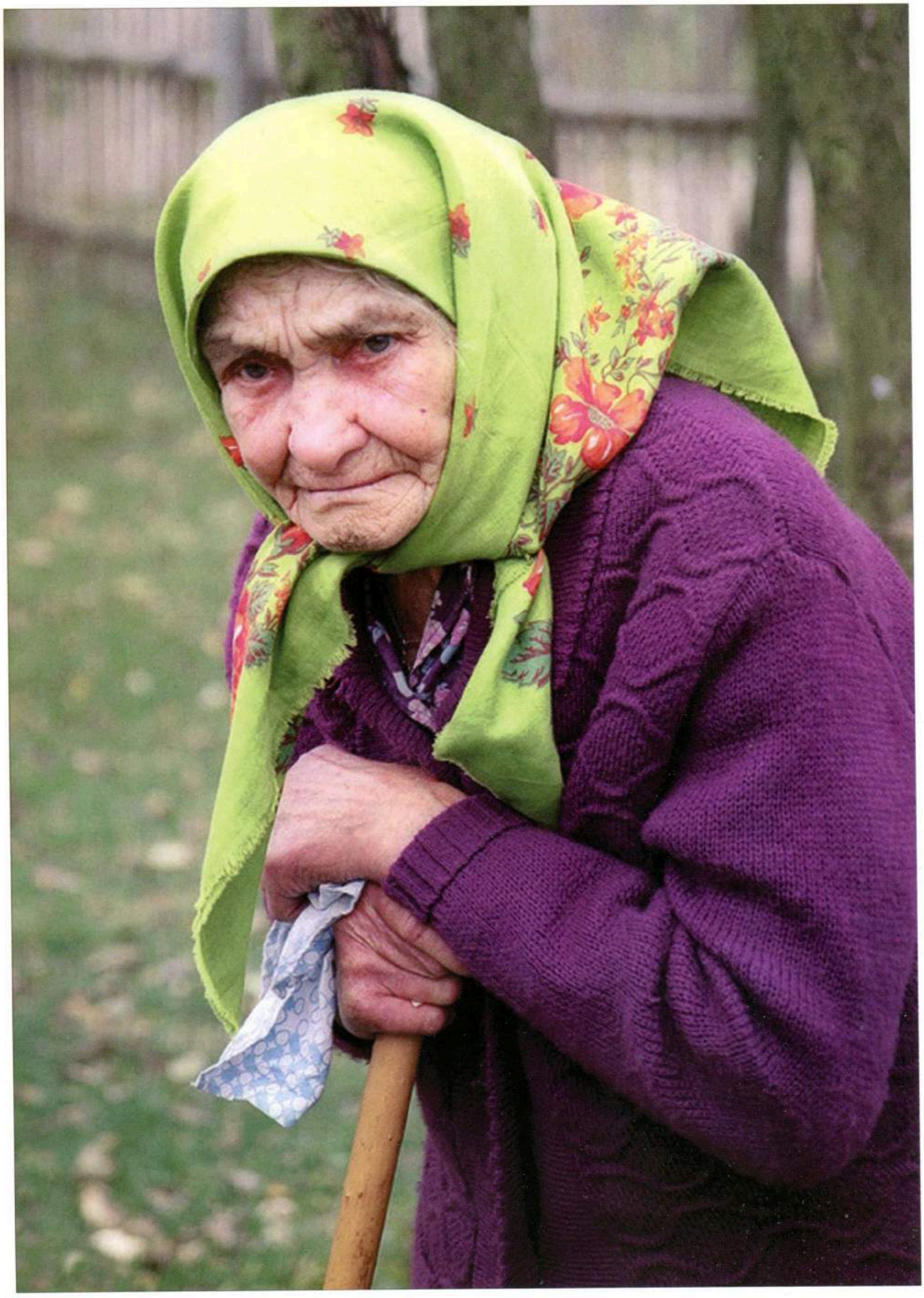
Господарчі споруди, с.Малі Телковичі Володимирецького р-ну.



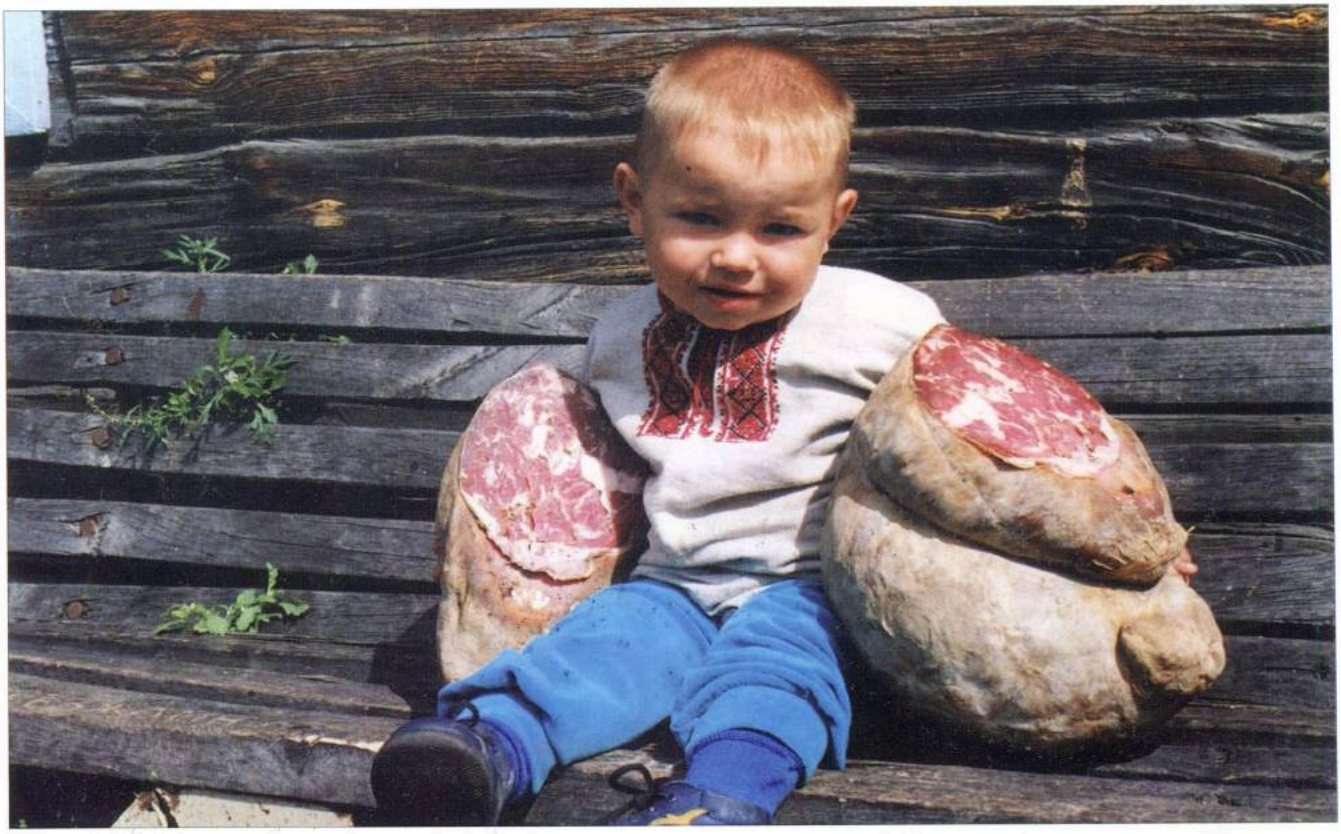
Отара овець, с.Бутейки Сарненського р-ну.



Церква Преображення Господнього, м.Кузнецовськ Володимирецького р-ну.



М.Нестерук, 1902 р.н., с.Хиночі Володимирецького р-ну.



Богдан Ковальчук з «бугуком» в с.Сварицевичі Дубровицького р-ну.

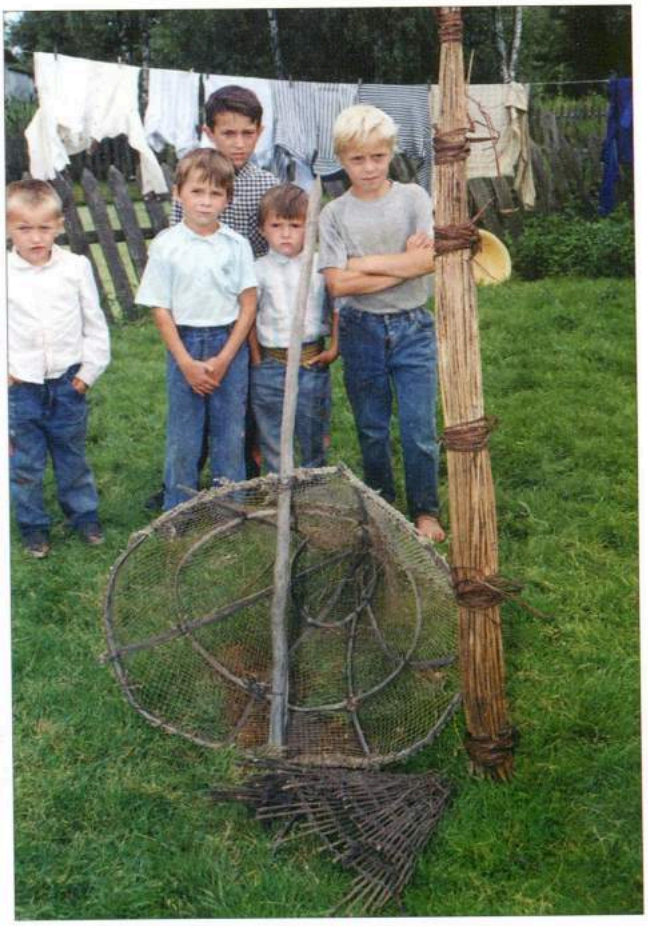
Г.Євпат, 1932 р.н.
с.Кисоричі Рокитнівського р-ну.



А.Заворотній, 1923 р.н.,
с.Глушиця Сарненського р-ну.



«Кломля»,
с.Познань Рокитнівського р-ну.



Сушені в'юни на «метці»,
с.Малий Черемель, Дубровицького р-ну.



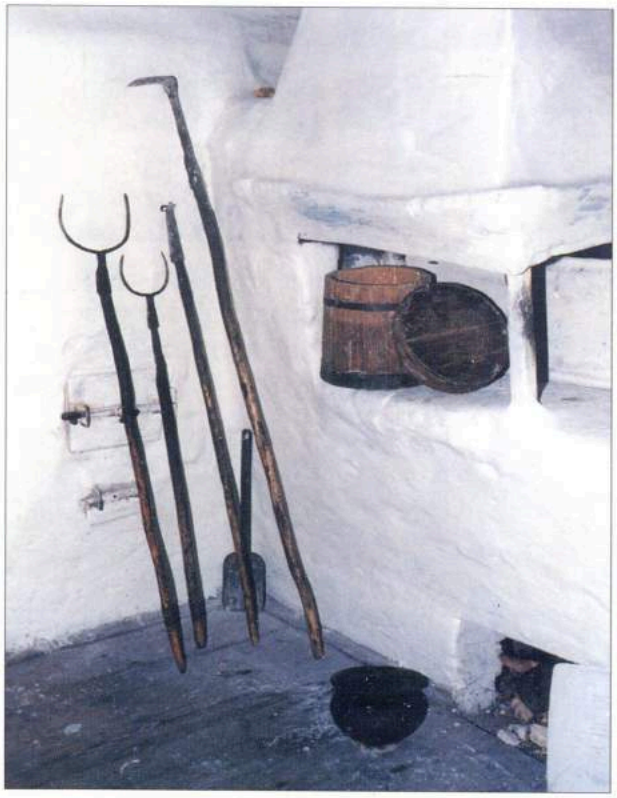
Повінь, с.Познань Рокитнівського р-ну.

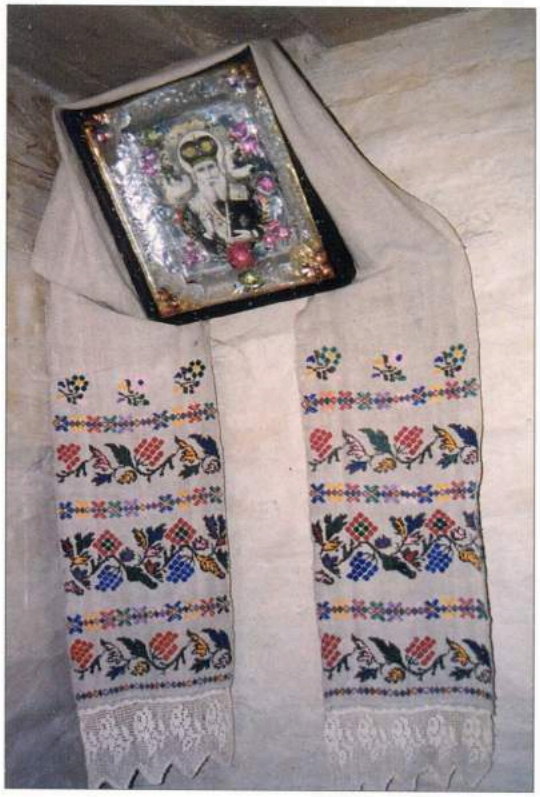




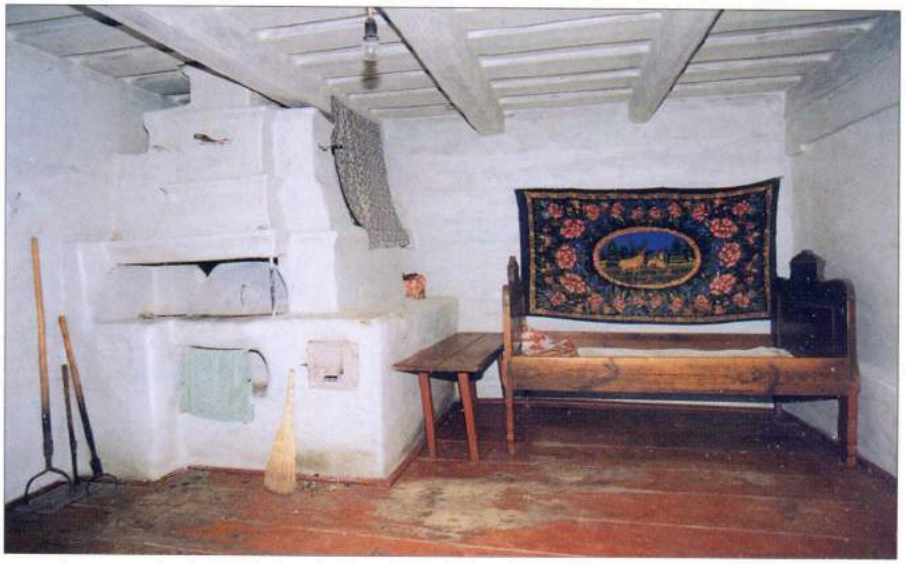
Хата з хлівом Ю.Кубай,
с.Воронки Володимирецького р-ну.

Фрагмент інтер'єру в хаті
Р.Жульжика,
с.Буда Рокитнівського р-ну.





Піч з господарським
реманентом в хаті М.Кравчені,
1917 р.н., с.Познань
Рокитнівського р-ну.



Інтер'єр хати В.Боюка,
1913 р.н., с.Нетреба
Рокитнівського р-ну.



Фрагмент рукава жіночої сорочки, поч. XX ст.,
с.Кисоричі Рокитнівського р-ну.



Намітки 30-40-ві рр. XX ст., с.Залав'я Рокитнівського р-ну.



Рушник, 20-ті рр. XX ст.
З колекції шкільного музею,
с.Масевичі Рокитнівського р-ну.

Є.Колодич,1926 р.н. зі своїми
виробами, с.Познань Рокитнівського р-ну.





М.Сорока, 1934 р.н. зі своїми виробами,
с.Білятичі Рокитнівського р-ну.



Вироби У.Шкодич, с.Карасин Сарненського р-ну.



Ткаля У.Пугач 1942 р.н., зі своїми виробами, с.Хиночі Володимирецького р-ну.

Є.Грицевич 1920 р.н., зі своїми виробами, с.Великі Телковичі Володимирецького р-ну.



А.Ковалець 1928 р.н., в одязі власного виготовлення, с.Старе Село Рокитнівського р-ну.



Жінка в традиційному вбранні, смт Степань Сарненського р-ну





Г.Корінь 1916 р.н. з намітками, с.Білятичі Рокитнівського р-ну.



Обійстя М.Ковальчука, 1916 р.н., с.Великі Телковичі Володимирецького р-ну.



Міст через р.Горинь в с.Кричильськ Сарненського р-ну.



Сільські діти, с.Залав'я Рокитнівського р-ну.



Болото взимку, с.Хиночі Володимирецького р-ну



Залишене обійстя, с.Радижево Володимирецького р-ну.



Ікона з с.Кисоричі власність І.Кляпко 1923 р.н.,
с.Борове Рокитнівського р-ну.



Скрипка О.Осіпчука 1926 р.н.,
с.Карпилівка Рокитнівського р-ну.



Краєвид, с.Карасин Сарненського р-ну.



Сільські діти, с.Залав'я Рокитнівського р-ну.



Місцеві дитячі розваги,
с.Михалин Рокитнівського р-ну.



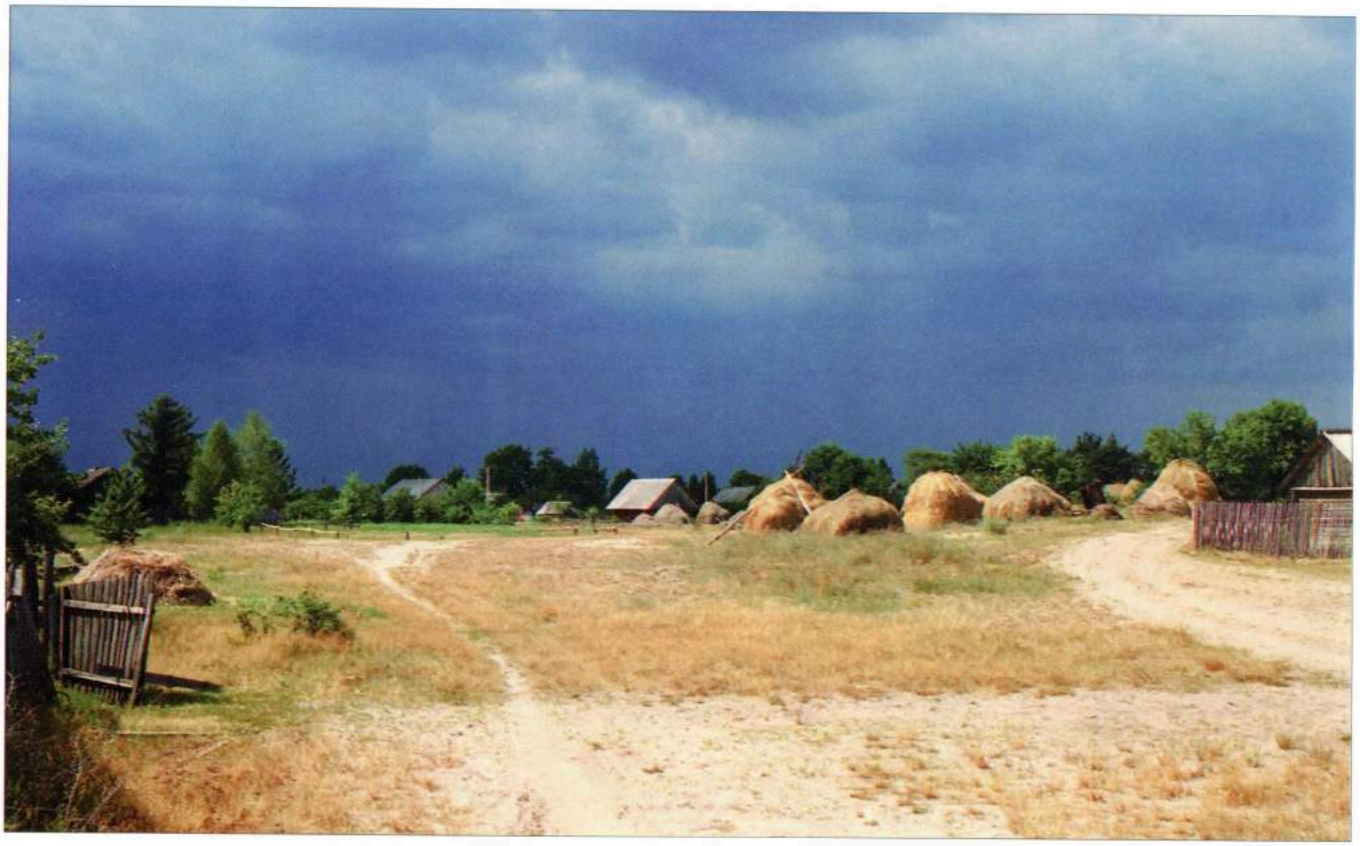
Хлопчик з с.Кричильськ
Сарненського р-ну.



«Стожарник» - споруда для зберігання сіна, с.Кам'яне Рокитнівського р-ну.



Н.Добринська 1918 р.н., в народному одязі, с.Білятичі Рокитнівського р-ну.



Краєвид, с.Перебороди Дубровицького р-ну.



Сільський краєвид, с.Глинне Рокитнівського р-ну.



Осінній краєвид, с.Хиночі Володимирецького р-ну.



Краєвид, с.Великі Телковичі Володимирецького р-ну.



Міхи в кузні І.Шванкера на подвір'ї І.Колодича 1932 р.н., с.Познань Рокитнівського р-ну.



Бодня з «вичком», бочка,
с.Масевичі Рокитнівського р-ну.

Ступа з товкачем





Зимовий краєвид,
с.Малі Телковичі
Володимирецького р-ну.



Господарські споруди
П.Давидовича,
с.Малі Телковичі
Володимирецького р-ну.



Фігура в с.Новосілки
Володимирецького р-ну.



Краєвид, с.Новосілки
Володимирецького р-ну.



Родинний гурт Чудіновичів, с.Сварицевичі Дубровицького р-ну



Фольклоно-етнографічний ансамбль «Троян», с.Люхча Сарненського р-ну.



Фольклорний гурт с.Старі Коні Зарічненського р-ну



Ткаля О.Ісак, 1930 н.р., с.Великі Телковичі Володимирецького р-ну.



Бортники Ю.Савинький, 1969 р.н. та П.Боб'як,
1933 р.н., с.Князівка Березнівського р-ну.



Вулик-колода на кладовищі,
с.Воронки Володимирецького р-ну.



Вулики-колоди в лісі. Власник П.Боб'як,
1933 р.н., с.Князівка Березнівського р-ну.



«Гудьор» - поміст з вуликами-колодами,
с.Луко Володимирецький р-ну.



Вулик-колода, с. Блажове Рокитнівського р-ну.



Скрипаль Т.Кулакевич, 1925 р.н., с.Блажове Рокитнівського р-ну.

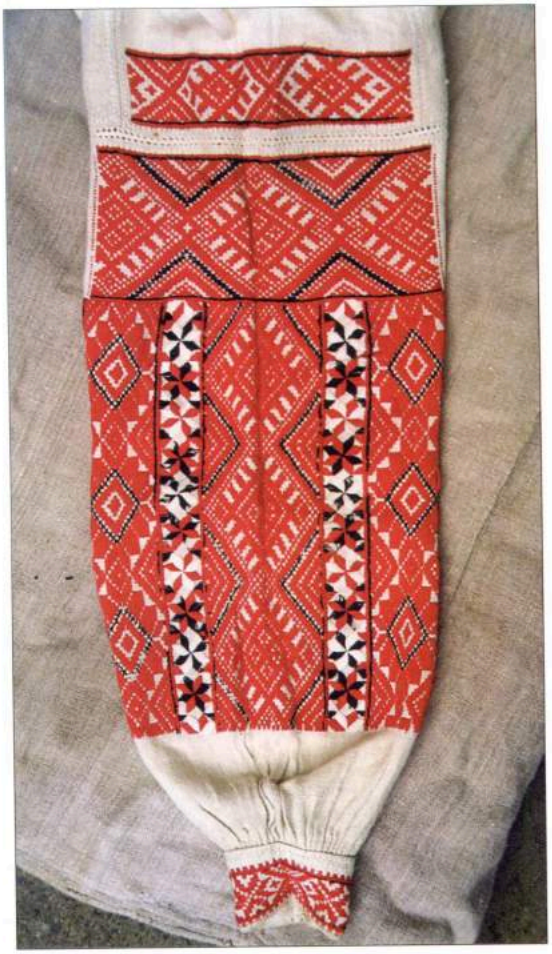


Подолок жіночої сорочки поч. XX ст. З колекції шкільного музею, с.Масевичі Рокитнівського р-ну.



Фартух з традиційною вишивкою,
с.Комори Зарічненського р-ну

Рукав жіночої сорочки, поч. XX ст.
З колекції шкільного музею, с.Масевичі
Рокитнівського р-ну.

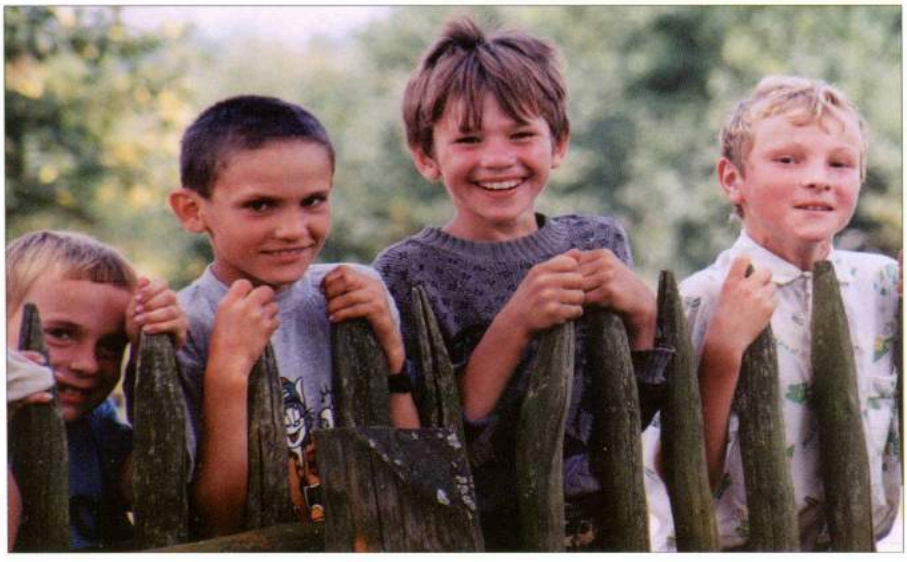




Перелаз, с.Познань
Рокитнівського р-ну.



Мешканці біля
колодязя, с.Познань
Рокитнівського р-ну.



Сільські діти, с.Залав'я
Рокитнівського р-ну.



Священне місце в урочищі Старець біля с.Луко Володимирецького р-ну.



Кам'яні хрести, с.Глинне Рокитнівського р-ну.



Дмитрівська церква кін. XVIII ст. в с.Серники Зарічненського р-ну.



Гармоніст Ф.Коришко, 1938 р.н., с.Карасин Сарненського р-ну.



Співак і сопілкар І.Петровець з с.Переброди Дубровицького р-ну.

Скрипаль В.Марцінкевич, 1934 р.н., с.Кисоричі Рокитнівського р-ну.



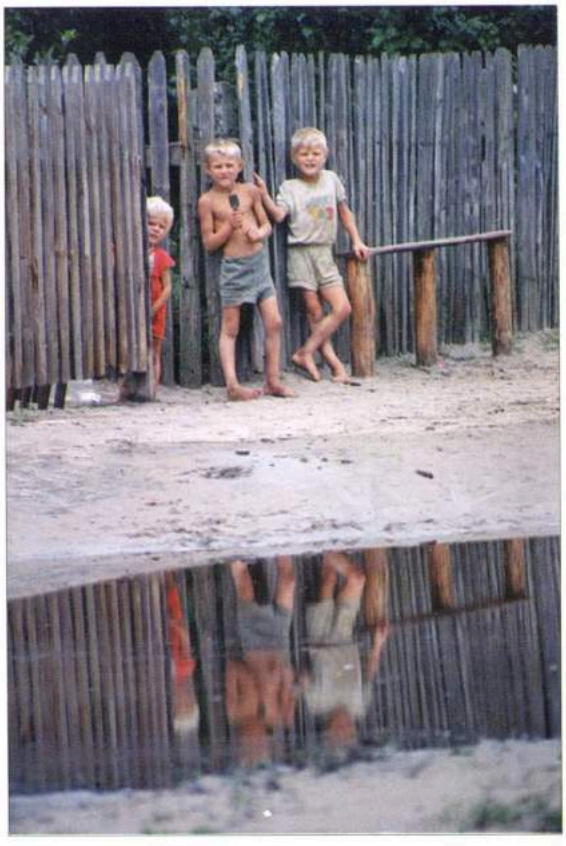


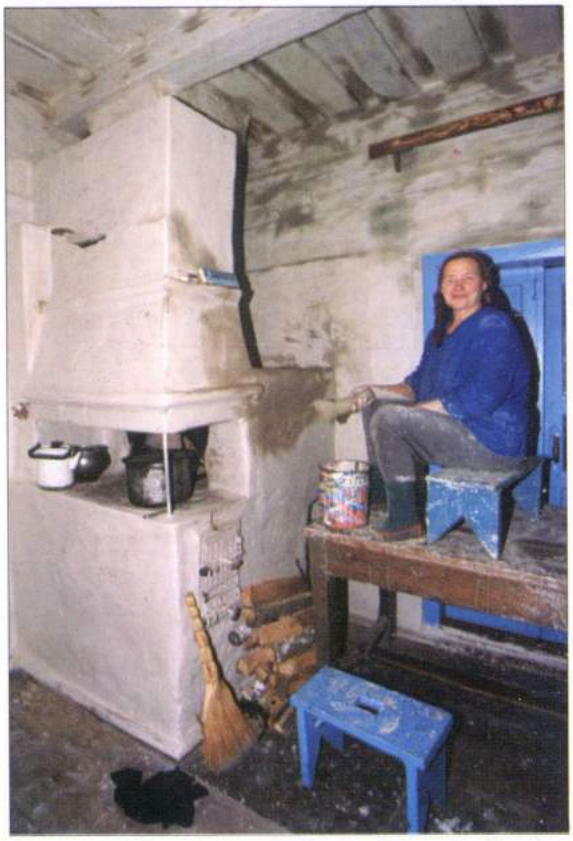
Скрипаль К.Кобзар, 1921 р.н., с.Мушня Рокитнівського р-ну.



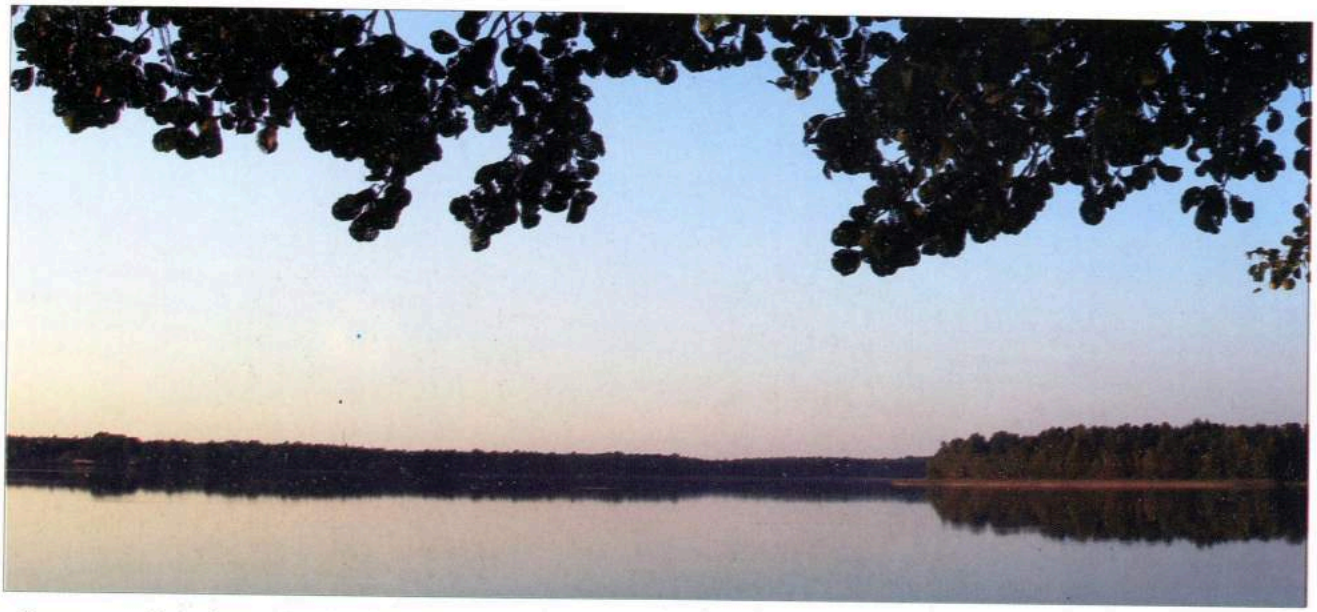
Господарча будівля с.Комори Зарічненського р-ну.

Мешканці с.Познань Рокитнівського р-ну.





Побілка печі Г.Єремейчук, с.Борове Рокитнівського р-ну.



Озеро в с.Острівськ Зарічненського р-ну, яке, за переказами, утворилася на місці затопленого села.



Ріка Ствига біля с.Блажове
Рокитнівського р-ну.

Рибалка з «наставкою» на р.Прип'ять біля
с.Сенчиці Зарічненського р-ну.





Надгробок-хатка на кладовищі с.Зелень Дубровицького р-ну.



Фарбоване пасхальне яйце на хресті. Кладовище с.Лугове Дубровицького р-ну.



Надгробки архаїчних типів: колода і модель зрубного будинку на кладовищі в с.Зелень Дубровицького р-ну.



Сільський дует



Череп'яні горщики. Власник В.Боюк, 1913 р.н., с.Нетреба Рокитнівського р-ну



Ступа, с.Воронки.



Гребінь, с.Нетреба Рокитнівського р-ну



Сирниця-«литовка», с.Нетреба Рокитнівського р-ну



М.Павлушенко 1910 р.н., виконавець на «дудуці-викрутці», с.Залав'я Рокитнівського р-ну.



Курник, с.Богуші Березнівського р-ну



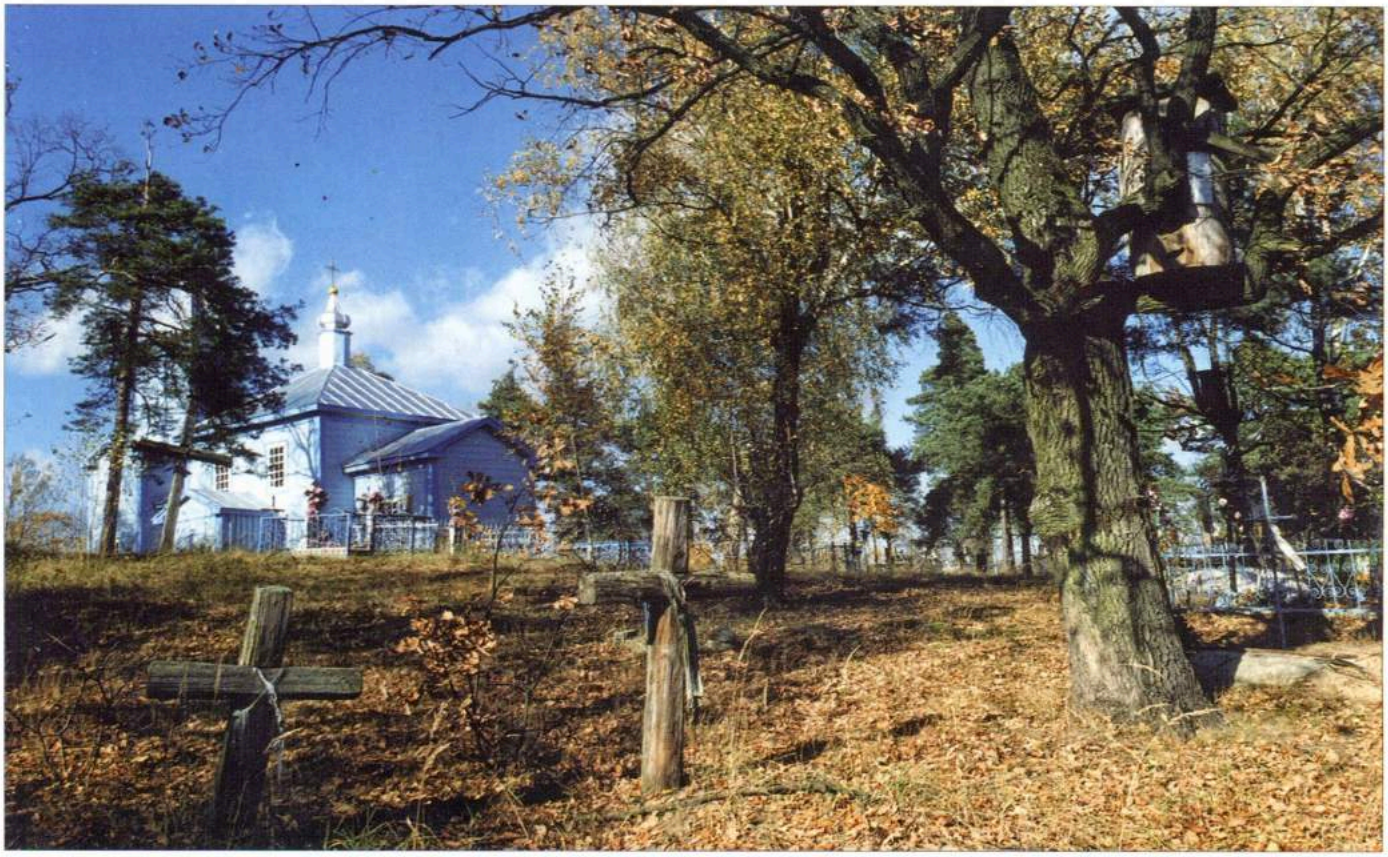
Кінь на нічній дорозі, с.Глинне Рокитнівського р-ну



«Хлівчик» для свиней,
с.Познань Рокитнівського р-ну.



Хрест на кладовищі в с. Воронки Володимирецького р-ну.



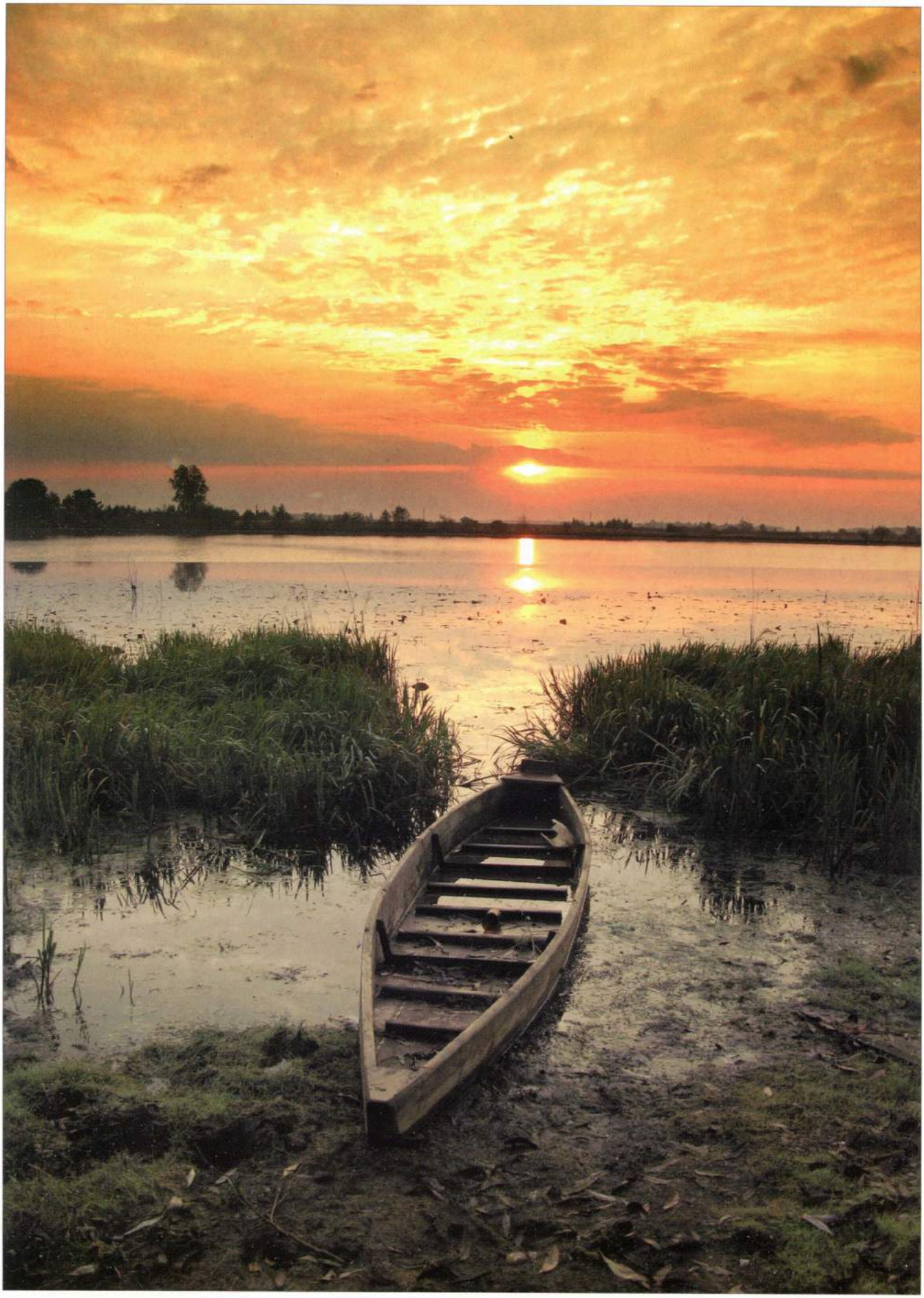
Вулик-колода на кладовищі, с.Воронки Володимирецького р-ну.



Церква Різдва Богородиці 1767 р., с.Ремчиці Сарненського р-ну.



Краєвид с.Луко Володимирецького р-ну.



Ранок на озері Омит. Зарічненський р-н.



У с.Перебpоди Дубpовицького р-ну.



Повеpнення худоби до дому, с.Остpівськ Заpічненського р-ну.



Віл, запряжений в ярмо-«бовкун», с.Перебpоди Дубровицького р-ну.



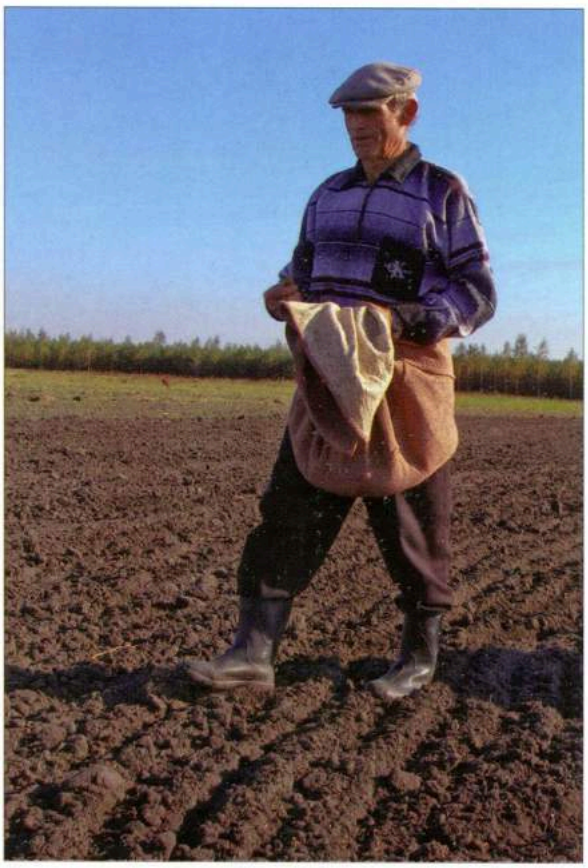
Вітряки, с.Щекичин Корецького р-ну.



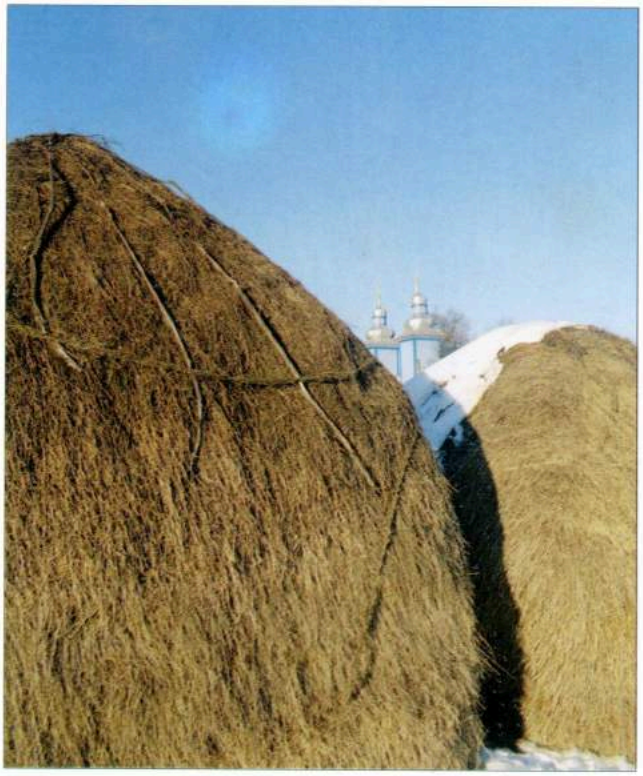
На полі поблизу с.Маренин Березнівського р-ну.



Відома співачка Д.Чекун з с.Старі Коні
Зарічненського р-ну.



Сівба озимини
у с.Комори Зарічненського р-ну.



Церква Св. Параскеви в с.Морочно
Зарічненського р-ну.

Свіжоспечений хліб,
с.Сварицевичі Дубровицького р-ну.



Мешканка с.Перебороди Дубровицького р-ну.





Традиційний коровай з с.Сварицевичі
Дубровицького р-ну.



Фольклорний гурт, с.Залав'я Рокитнівського р-ну.



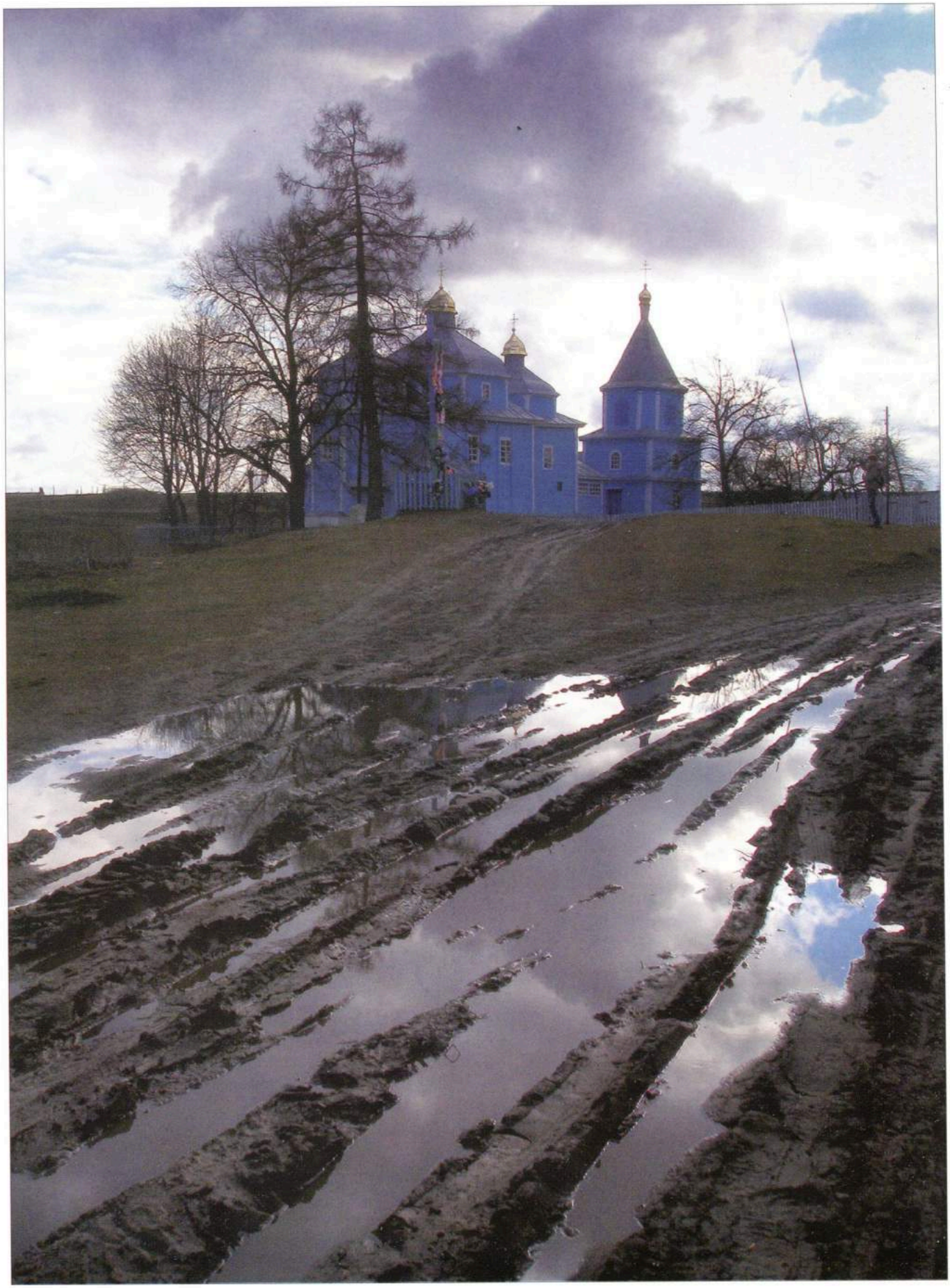
Музики гурту «Куточане», с.Рокитне Рокитнівського р-ну.



Мещканці с.Сварицевичі Дубровицького р-ну.



Діти з с.Тинне Сарненського р-ну.



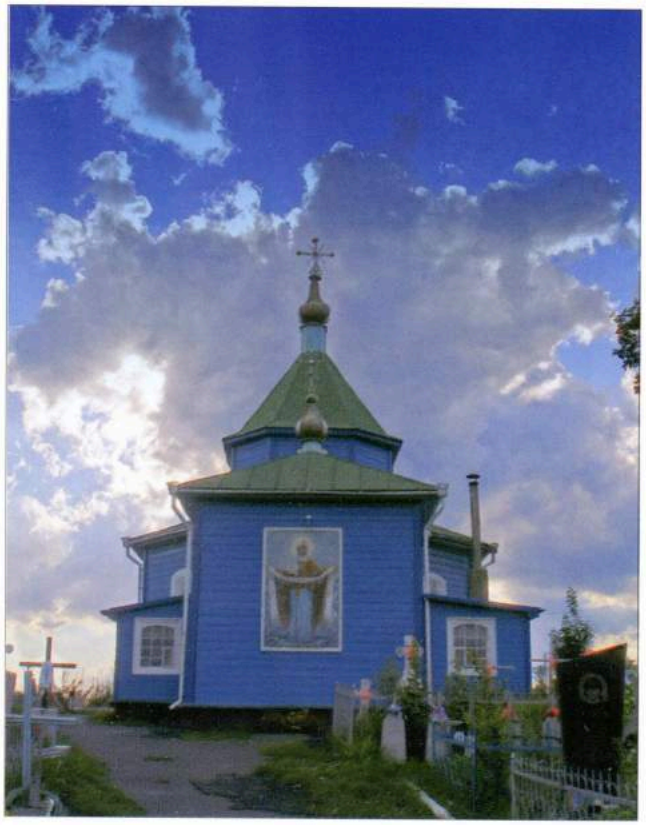
Преображенська церква 1801 р., с.Маренин Березнівського р-ну.



Костел Іоана Хрестителя 1695-1702 рр., м.Дубровиця.



Церква Святого Миколая1861 р.,
м.Дубровиці.



Церква на кладовищі
с.Берестя Дубровицького р-ну.



Вулики-колоди на дереві у с.Морочне Зарічненського р-ну.



Вечір в с.Перебродн Дубровицького р-ну.



Рибалка з «наставкою» на р.Прип'ять біля с.Сенчиці Зарічненського р-ну.



Краєвид, с.Комори Зарічненського р-ну.



Мешканці с.Сварицевичі Дубровицького р-ну.



Комора К.Лук'янчука, 1925 р.н., з його виробами, с.Лінчин Березнівського р-ну.



Бондар А.Дробуш, 1934 р.н., с.Познань Рокитнівського р-ну.



На пасовищі біля с.Переброди Дубровицького р-ну.





На пасовищі біля с.Переброди Дубровицького р-ну.

Виконавець на «дудці-викрутці» та співак Г.Хомич
з с.Переброди Дубровицького р-ну.



На підводі в дорозі з с.Омит до с.Гориничі Зарічненського р-ну.



Мешканці с.Борове Зарічненського р-ну недільного дня біля церкви.



Святковий обід у с.Сварицевичі Дубровицького р-ну.



У с.Омит Зарічненського р-ну.





Настя Вострікова с. Рокитне Рокитнівського р-ну



Діти у с.Сварицевичі Дубровицького р-ну.



Родина з с.Переброди Дубровицького р-ну.



Ікона «Покрова Богородиці» кін. XV ст. Зарічненський р-н. РОКМ



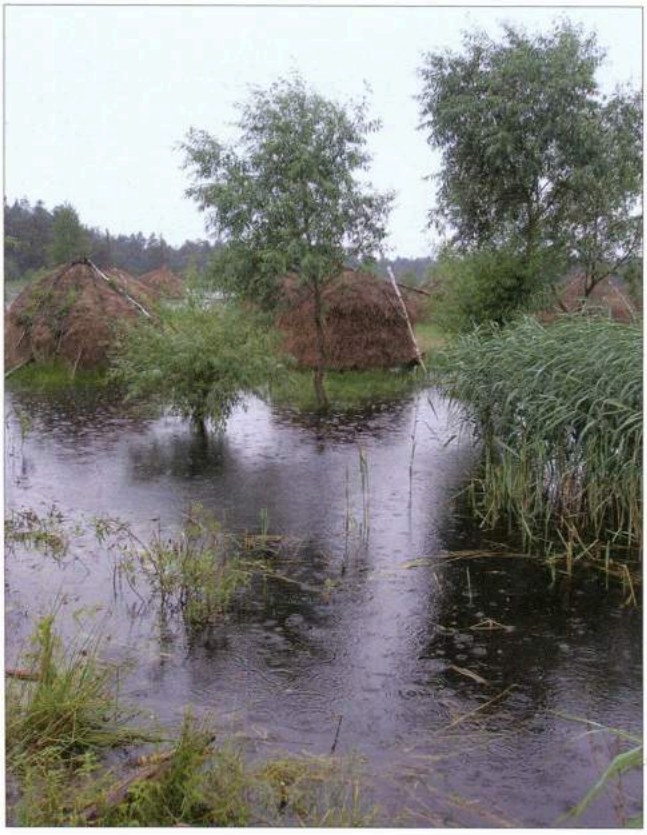
Ікони кінця XVI ст.: Богородиця з похвалою, Царські врата, Христос Вседержитель. РОКМ.



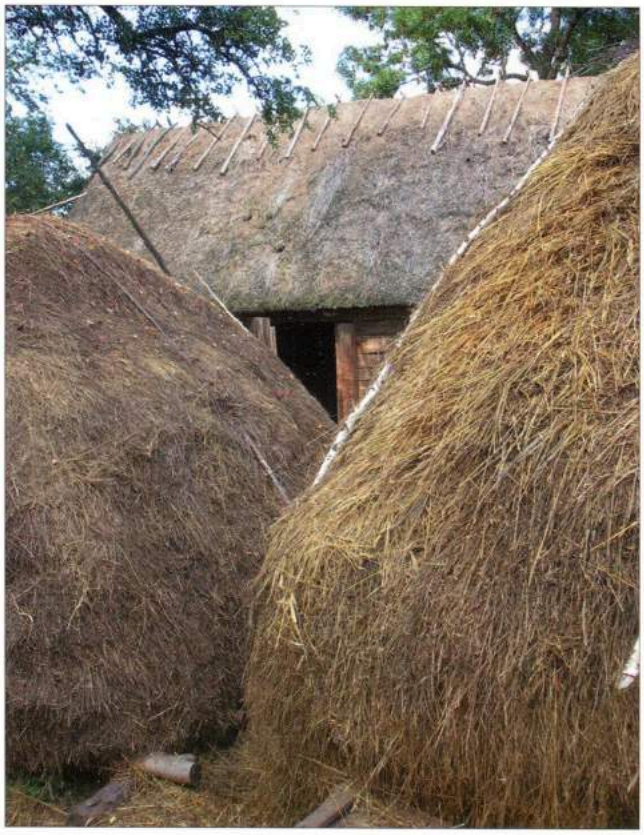
Церква Св. Параскеви у с.Морочне Зарічненського р-ну.



Хата другої пол. XIX ст. в с.Залав'я Рокитнівського р-ну.



Околиці с.Переброди Дубровицького р-ну.



На господарському подвір'ї в с.Задовже Зарічненського р-ну.



Хлів у с.Комори Зарічненського р-ну.



Осінь, с.Омит Зарічненського р-ну.



Хата першої пол. XX ст., с.Морочне Зарічненського р-ну.

Короткі відомості про авторів

БОРЕНЬКО Надія – старший науковий співробітник Музею народної архітектури і побуту (м. Львів); старший науковий співробітник Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф (м. Київ)

БОРЯК Олена – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Українського етнологічного центру Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені Максима Рильського НАН України (м. Київ)

ВИТКАЛОВ Володимир – кандидат педагогічних наук, професор, завідувач кафедри культурології Рівненського державного гуманітарного університету (м. Рівне)

ДМИТРЕНКО Алла – кандидат історичних наук, доцент кафедри документознавства і музейної справи Волинського національного університету імені Лесі Українки (м. Луцьк)

КОВАЛЬЧУК Надія – кандидат історичних наук, старший викладач кафедри театральної режисури Інституту мистецтв Рівненського державного гуманітарного університету (м. Рівне)

НАГОРНЮК Олексій – науковий співробітник Інституту дослідів Волині Рівненського обласного краєзнавчого музею (м. Рівне)

НЕСЕН Ірина – кандидат історичних наук, завідувач науково-дослідного відділу Музею народної архітектури та побуту НАН України (м. Київ)

ОБАРЧУК Анастасія – науковий співробітник художнього відділу Рівненського обласного краєзнавчого музею (м. Рівне)

ПАРХОМЕНКО Тетяна – старший науковий співробітник відділу етнографії Рівненського обласного краєзнавчого музею (м. Рівне)

РАДОВИЧ Роман – кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу Історичної етнології Інституту народознавства НАН України (м. Львів)

РИБАК Юрій – кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри музичного фольклору Інституту мистецтв Рівненського державного гуманітарного університету (м. Рівне)

САМОХВАЛОВА Алла – старший викладач кафедри хореографії Інституту мистецтв Рівненського державного гуманітарного університету (м. Рівне)

УКРАЇНЕЦЬ Алла – завідувач відділу етнографії Рівненського обласного краєзнавчого музею, заслужений працівник культури України (м. Рівне)

ЦИПИШЕВА Зоряна – молодший науковий співробітник Музею народної архітектури та побуту (м. Львів), науковий співробітник Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф (м. Київ)

ЦИПИШЕВ Сергій – науковий співробітник Музею народної архітектури та побуту (м. Львів), науковий співробітник Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф (м. Київ)

ЯРМОЛА Вікторія – магістр, викладач кафедри музичного фольклору Інституту мистецтв Рівненського державного гуманітарного університету (м. Рівне)

Запис та транскрипція музичного матеріалу

БАБИЧ Марія – старший викладач кафедри музичного фольклору Інституту мистецтв Рівненського державного гуманітарного університету (м. Рівне)

Упорядник

КОВАЛЬЧУК Віктор – художній керівник Етнокультурного центру «Веснянка» Рівненського міського Палацу дітей та молоді, лауреат Всеукраїнської премії за охорону нематеріальної спадщини ім. В.Гнатюка, відмінник освіти України, заслужений працівник культури України (м. Рівне)

Науково-популярне видання

Етнокультура
Рівненського Полісся

Упорядник – Віктор Ковальчук
Мовний редактор – Наталія Гавриш
Музичний редактор – Юрій Рибак
Художнє оформлення – Віктор Луц
Сканування та комп'ютерна обробка світлин – Віктор Луц, Олексій Нагорнюк
Комп'ютерна верстка та дизайн – Віктор Луц, Ольга Морозова

Кольорові світлини:
Надія Боренько
Віктор Ковальчук
Юрій Ковальчук
Віктор Луц
Олексій Нагорнюк
Анатолій Похилюк,
Алла Українець
Богдан Янчук

На обкладинці:
Ткаля Олександра Ісак, с. Великі Телковичі Володимирецького р-ну.
Поліський пейзаж, с. Познань Рокитнівського р-ну.
Фото А.Похилюка

На форзацах:
Поліські краєвиди.
Фото О.Нагорнюка

Підписано до друку 27.01.2010 р.
Формат 420х600. Папір офсетний 80 г/м^2. Друк офсет.
Ум. друк. арк. 46.75.
Наклад 1000 прим. Зам. № 1

Видруковано ПП ДМ
35304 Рівненська область, Рівненський район,
с. Корнин, вул. Центральна, 58; тел. 20-53-37
Свідоцтво РВ № 11 від 12.06.2002 р.





У книзі висвітлюються різноманітні аспекти етнічної культури Рівненського Полісся, пов'язані зі сферами традиційної духовної і матеріальної культур. Окремі розділи присвячені календарній та родинній обрядовості, громадському побуту та звичаям, що супроводжували поліщуків усе їх життя. Вміщено матеріали про народне будівництво, промисли, одяг, традиції харчування, медицину та іконопис. Музичну частину представляють описи регіональних особливостей народної пісенної творчості, інструментальної музики та танцювальної культури.

Видання адресується етнографам, етномузикологам, діалектологам, краєзнавцям і усім шанувальникам традиційної народної культури українців.

