

Sveučilište u Zagrebu
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA ISTOČNOSLAVENSKE JEZIKE I KNJIŽEVNOSTI
KATEDRA ZA UKRAJINSKI JEZIK I KNJIŽEVNOST
I. Lučića 3, ZAGREB

IVANA PUHARIĆ

DIPLOMSKI RAD

**ОБРЯДОВІ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНСЬКИХ КАРПАТ.
ПРОБЛЕМИ ПЕРЕКЛАДУ ЕТНОЛОГІЧНИХ
ДОСЛІДЖЕНЬ**

Mentor: dr. sc. Tetyana Fuderer, doc.

Zagreb, 2014.

1. ЗМІСТ

1. ЗМІСТ	2
2. ВСТУП	3
3. ДОВІДКИ ПРО АВТОРІВ	5
4. ДОВІДКИ ПРО АВТОРІВ (перекладені на хорватську мову)	7
5. ПЕРЕКЛАД ТЕКСТІВ	9
5. 1. Roman Kis', Marija Majerčyk: OBREDNI OBIČAJI GORSKOG STANOVNIŠTVA U KONTEKSTU ETNOGENEZE I ETNIČKE POVIJESTI.....	9
5. 2. Kornelij Kutel'mah: KALENDARNA RITUALNOST KAO ETNOGENETSKI IZVOR.....	22
6. ОРИГІНАЛЬНІ ТЕКСТИ	97
7. ВИСНОВКИ	195
8. СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ І ДЖЕРЕЛ	199
8. 1. Словники – Використана література	200
8. 2. Інтернет-джерела	200
9. РЕЗЮМЕ – SAŽETAK	201

1. ВСТУП

Тема нашої дипломної роботи – переклад текстів праць українських дослідників, пов'язаних з проектом ознайомлення хорватської наукової громади з культурною та історичною ідентичністю Українських Карпат. Одним із аспектів цієї теми є проблема перекладу етнологічної термінології та спроба встановлення відповідних еквівалентів термінології у хорватській мові.

Актуальність теми цієї дипломної роботи визначається потребою глибшого дослідження теми історичних, культурологічних, мовних та етнологічних зв'язків між Україною та Хорватією. Дослідження, представлені в збірнику *Etnogeneza Hrvata i Ukrajina* (2013) та в нашій дипломній роботі, показують, що існує багато спільних елементів в організації господарства, віруваннях, звичаях, обрядах та побуті українських і хорватських селян. Крім того, актуальність також визначається потребою розробки часткової теорії перекладу, зокрема з української мови на хорватську і навпаки, та спрямованістю сучасних перекладознавчих досліджень на виявлення найбільш доцільних способів перекладу.

У колі науковців, що тривалий час вивчають історію та культуру Українських Карпат, відзначається діяльність таких етнологів, як Роман Кісь, Марія Маєрчик та Корнелій Кутельмах, дослідження яких опубліковані в українських та іноземних наукових виданнях. Праці саме цих вчених становлять об'єкт нашого дослідження, тобто **предмет перекладу**.

Дослідження вищезгаданих етнологів дуже важливі як для українського, так і для хорватського народознавства, але, на жаль, до нині вони не були представлені хорватам. Переклад етнологічних досліджень з метою ознайомлення з ними хорватських наукових кіл та виявлення окремих закономірностей – важливе завдання нашої дипломної роботи.

Мета дипломної роботи – по-перше, запропонувати переклад фрагментів досліджень Романа Кіся, Марії Маєрчик та Корнелія Кутельмаха з української мови на хорватську, що стосуються обрядових традицій мешканців Українських Карпат, а по-друге, спробувати описати деякі проблеми, що виникають при перекладі української етнологічної термінології на хорватську мову, проаналізувати міжмовні перекладацькі

трансформації в цих текстах, тобто наголосити на проблемах, що виникають у процесі перекладу з української мови на хорватську.

Методи дослідження. Мета і завдання роботи зумовили використання зіставного аналізу текстів оригіналів та перекладів як основного методу дослідження.

Переклад здійснено з наступних видань:

Кісь Роман, Маєрчик Марія. Обрядовість гірських мешканців у контексті етногенези та етнічної історії // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. – Львів, 2006. – Т. II : Етнологія та мистецтвознавство. – С. 459-472.

Кутельмах Корнелій. Календарна обрядовість як етногенетичне джерело // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. – Львів, 2006. – Т. II: Етнологія та мистецтвознавство. – С. 473-557.

Дипломна робота складається зі вступу, довідок про авторів українською та хорватською мовами, перекладів двох вищевказаних наукових розвідок, висновків та бібліографії.

Робота становить частину колективної праці. Спрямована вона на комплексне культурологічне відображення культури Українських Карпат шляхом перекладу текстів відомих дослідників.

3. ДОВІДКИ ПРО АВТОРІВ

РОМАН КІСЬ

Український філософ, антрополог, етнолінгвіст і поет. Закінчив філологічний факультет Львівського університету (1971), відтоді працює науковим співробітником Інституту народознавства НАН України.

Підготував кандидатську дисертацію про сімейний побут гуцулів. Проте після того, як Вища атестаційна комісія СРСР у 1975 р. заборонила подавати дисертації до захисту іншими мовами, окрім російської, Р. Кісь написав листа з протестом на адресу ВАК і відмовився захищати дисертацію.

Був ув'язнений у 1982–1985 (за статтю проти русифікації України) і 1985–1986 роках (за відмову вести серед студентів атеїстичну пропаганду).

Лауреат державної премії ім. Колесси, головний редактор релігійно-філософського альманаху *Transfiguratio / Преображення*.

Автор багатьох публікацій, як наприклад, *Ерос і водна стихія (Первісна семіотичність шлюбної магії)* (1994), *Етнічна маргінальність мовлення // Народознавчі зошити* (1995), *Шкіці з інтегральної етнокультурології* (2000), *Глобальне – національне – локальне (соціально-антропологія культурного простору)* (2005).

МАРІЯ МАЄРЧИК

Соціоантрополог, історик культури, кандидат історичних наук, етнологиня, спеціаліст з культурної антропології, дослідниця історії культури і гендерної та квір-проблематики, наукова працівниця Інституту народознавства НАН України. Авторка книжки *Тіло та ритуал. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу* (2011).

КОРНЕЛІЙ КУТЕЛЬМАХ

Сучасний український етнолог, дослідник традиційної календарно-побутової обрядовості, глибокий знавець народних звичаїв та обрядів річного кола. Він узяв

активну участь у комплексних польових історико-етнографічних експедиціях на теренах Середнього Полісся, які найбільше постраждали внаслідок аварії на ЧАЕС у 1986 р.

Автор багатьох публікацій, як наприклад, *Генетичне коріння „спасової бороди“* (1996), *“Спасова борода“: міф чи реальність? (Причинки до аграрних мотивів у календарних обрядах поліщуків)* (1996), *Русалки в повір'ях поліщуків* (2001), *До витоків клечального звичаю (за матеріалами Полісся)* (2005), *Полісько-карпатські паралелі в загальноукраїнській календарно-обрядовій сфері* (2006).

4. ДОВІДКИ ПРО АВТОРІВ (перекладені на хорватську мову)

ROMAN KIS'

Ukrajinski filozof, antropolog, etnolingvist i pjesnik. Završio je filološki fakultet Lavovskog sveučilišta (1971.) i od tada je znanstveni suradnik Instituta za etnologiju Ukrajinske akademije znanosti.

Napisao je magistarski rad o obiteljskim običajima Gucula. Nakon toga, pošto je Viša atestacijska komisija SSSR-a 1975. godine zabranila obranu disertacija na drugim jezicima osim ruskog, Kis' je napisao protestno pismo Komisiji i odbio obraniti disertaciju.

Bio je u zatočeništvu od 1982.-1985. godine (zbog članka protiv rusifikacije Ukrajine) i 1985.-1986. godine (zbog odbijanja provođenja ateističke propagande među studentima).

Dobitnik je državne nagrade koja nosi ime Kolesse i glavni je urednik religijsko-filozofskog almanaha *Transfiguratio / Преображення*.

Autor je brojnih publikacija, kao na primjer *Ерос і водна стихія (Первісна семіотичність шлюбної магії)* (1994.), *Етнічна маргінальність мовлення // Народно-знавчі зошити* (1995.), *Шкіц з інтегральної етнокультурології* (2000.), *Глобальне — національне — локальне (соціальна антропологія культурного простору)* (2005.).

MARIJA MAJERČYK

Socioantropologinja, povjesničarka kulture, magistra povijesti, etnologinja, stručnjakinja iz kulturne antropologije, istraživačica povijesti kulture i rodne te queer problematike, znanstvena suradnica Instituta za etnologiju Ukrajinske akademije znanosti. Autorica knjige *Тіло та ритуал. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу* (2011.).

KORNELIJ KUTEL'MAH

Suvremeni ukrajinski etnolog, istraživač tradicijske kalendarsko-svakodnevne ritualnosti, veliki poznavalac narodnih običaja i rituala godišnjeg kruga. Aktivno je

sudjelovao u kompleksnim terenskim povijesno-etnografskim istraživanjima na područjima Srednjeg Polissja koji su najviše stradali nakon černobilske nesreće 1986. godine.

Autor je brojnih publikacija, kao na primjer *Генетичне коріння „спасової бороди“* (1996.), *“Спасова борода“ : міф чи реальність? (Причинки до аграрних мотивів у календарних обрядах поліщуків)* (1996.), *Русалки в повір'ях поліщуків* (2001.), *Довитоків клечального звичаю (за матеріалами Полісся)* (2005.), *Полісько-карпатські паралелі в загальноукраїнській календарно-обрядовій сфері* (2006.).

5. ПЕРЕКЛАД ТЕКСТИВ

5.1. Roman Kis', Marija Majerčyk

OBREDNI OBIČAJI GORSKOG STANOVNIŠTVA U KONTEKSTU ETNOGENEZE I ETNIČKE POVIJESTI

AGRARNI SLOJ ARHAIČNE RITUALNOSTI KARPATSKOG AREALA

Kronološki se nećemo zadubljivati u keltsko doba ili doba naseljenosti Karpata narodima geto-trakijskog kruga, a dotaknut ćemo se, prije svega, ranoslavenske populacije Karpata. Upozoravajući na našu daljnju argumentaciju o ranoj kolonizaciji Karpata plemenima agrarnog tipa kulture, podsjećamo na fenomen karpatsko-balkanskog „lateralnog“ pojasa kojeg je već opazio velik broj lingvista. U granicama spomenutog dometa postoji cijeli niz izoglosa (prije svega izoleksa), koje reflektiraju govorno zajedništvo Istočnih i Južnih Slavena sve do perioda njihovog razdvajanja. Zanimljivo je što su se te zajedničke crte duboke arhaičnosti očuvale samo u poljsko-karpatskom arealu. Tako da nije čudno što u Hrvata i Slovenaca postoji cijeli niz zajedničkih, s karpatsko-ukrajinskim govorima, apelativa, toponima, zajedničkih običaja i drugih elemenata kulture, što je odjek agrarnog sloja drevne kulture Slavena [3; 13].

Poznato je da su se zapadni Slaveni još u trećem stoljeću (to jest prije epohe seobe naroda) odvojili od osnovne mase slavenstva i tek kasnije, u III. – IV. stoljeću, niz slavenskih plemena iz „istočnog područja“ se selio preko Karpata na jug, na Balkan, tako da nije čudno što izoleksa, i korelativna s njom izopragma, „karačun“ uz druge izoglose koje reflektiraju realije agrarnog iskustva su se do danas zadržali i u Karpatima, i na Balkanu. Ovo, između ostalog, najbolje svjedoči o tome što će otkriće karpatskog etnogenetskog čvora i u budućnosti zahtijevati konstantno uzimanje u obzir karpatsko-južnoslavenskih etnokulturnih paralela, koje nisu samo zajednička ostavština slavenstva nego i posljedica zajedničkog života u Karpatskom prostoru u III.- IV. stoljeću.

Ritualni ukrajinskih gorštaka se često baziraju na magičnim ili proročkim radnjama povezanim sa kruhom, žitom itd. Na puno blagdana – Svi Sveti, Badnjak, Uskrs, Andrij,

vjenčanje, itd. – od pamtivijeka se pekao specijalni ritualni kruh koji se razlikovao unaprijed zadanim oblikom, dekoracijom, nazivom, imao je specijalni ritual pečenja i konzumiranja, posjedovao je sadržajnu aureolu određene sakralizacije i sl. Sve to daje predodžbu da su nositelji tih rituala nekad bili uglavnom zemljoradnici.

Ipak, sama činjenica povezanosti populacije Karpata s agrarnom simbolikom nije dovoljna da se konačno odluči da su nositelji tih vjerovanja – potomci agrarnih plemena. Budući da ritualnost ima polistadijalni karakter i agrarni elementi su mogli biti kasnijih vremena, mogli su se također pojaviti kao rezultat zamjene (tzv. supstitucije) njima davnijih, neagrarnih simbola i djelovanja, ili biti nastavak interferencije (kulturne difuzije) kroz neposredni kontakt na području između dva etnosa.

Dakle, vanjski izraz magičnog ili proročkog djelovanja nam još nije dovoljna i neophodna pretpostavka za generalne zaključke i zahtijeva dublju analizu. Tek kad se uvjerimo da agrarni elementi jesu osnova mitološkom jeziku, da oni tvore sistem mitoloških ideja, to jest da su oni temelj pragmatičkog modela, određenog sistematičkog hijerarhiziranog složenog dinamičkog sistema, tek onda hipoteza o agrarnom podrijetlu ukrajinskih gorštaka dobiva snažan argument.

To je jako važno s obzirom na teoriju vlaške kolonizacije Karpata, prema kojoj neposrednim prethodnikom i čak supstratnom podlogom ukrajinskih gorštaka je stočarsko stanovništvo pretežno istočnoromanskog (dakoromanskog) podrijetla.

1. ARHAIČNOST „KARAČUNA“ I POVEZANI S NJIM KOMPLEKS VJEROVANJA

Poznato je da djelovanja s kruhom, kako u obiteljskom tako i u kalendarskom ciklusu rituala, zauzimaju značajno mjesto.

Takav je, na primjer, obred povezan s božićnim blagdanima. Uzduž cijelih Karpata poznat je običaj za Božić peći specijalni kruh koji se naziva *karačun*, *kerečun*, *kračun*, *kračunnyk* itd. Ne razmatrajući detaljno povijesno-kulturna istraživanja fenomena *karačuna* A. Potebnje, M. Gruševs'kog, K. Sosenka, proanalizirat ćemo funkcioniranje simbola isključivo samo kao poveznicu božićnog ritualnog kompleksa. Navedene činjenice o ritualnom *karačunu* prikupili su 1995. godine autori ove publikacije za vrijeme ljetne ekspedicije u Karpatima, a također su koristili zapise P. Bogatyr'ova iz 20-ih godina [1].

Karačun se pekao ujutro uoči Božića. Gazdarica kada peče *karačun* odijeva rukavice i

gunj (Nyžnij Synevyr Mižgorskog rajona) (taj isti gunj su oblačili mladenci na vjenčanju, ma koliko god bilo vruće vani). U još sirovo tijesto stavljaju glavicu češnjaka i malu teglicu s medom, ponekad, umotan u komadić platna, prstohvat soli, stavljaju također bilje posvećeno u crkvi na Makoveja. Osim toga, vrh ukrašavaju križem, a u sredini križa rade malenu rupu u koju stavljaju zrna pšenice „da *kerečun* ne bi puknuo“ (Pyslip Mižgorskog rajona).

Ako *karačun* popuca to je znak koji upućuje na smrt gazdarice. Negdje drugdje su u tu rupu stavljali pomalo od svih plodova što rodi zemlja: zobi, kupusa, pšenice, kukuruza itd. (Mižgir'ja, Nyžnij Synevyr). U Verhovyni Bystrij postoji tradicija u *karačun* stavljati magičnu količinu proizvoda – 9.

U Pryslopi *karačun* vezuju konopčićem od lana i konoplje, a u sredinu stavljaju stabljiku zobi. *Karačun* vezuju i ukrašavaju momak ili djevojka spremni za ženidbu kako bi imali dobrog ženika ili „djevojku kao cvijet“.

No, *karačun* se nije jeo na Badnjak. On je stajao na stolu do Svetog Vasylja (do Nove godine po starom kalendaru). Na Novu godinu su s tim *karačunom* išli do potoka. U potoku su za početak prali *karačun* pa su se onda i sami kupali govoreći: „Kako je voda zdrava, tako neka i ja budem zdrav, kako svi poštuju kruh, tako neka i mene poštuju.“ (Ščerbivec' Voliveckog rajona) (druga varijanta – sve to su radili prije Badnjaka ili poslije – iza ponoći). Ponekad su ga prali ne zaranjajući ga u vodu nego samo močėći rukom njegovu površinu na tri mjesta (broj 3, kao i 9, je imao magični smisao). Sličan zapis je napravio također na Gucul'sčyni Szneider još u XIX. stoljeću [21, s. 213].

Kada su *karačun* stavljali na stol, ispod njega su podmetali zamotuljak vune: ako je gazda htio bijele ovce – onda bijelu vunu, a ako je htio crne – onda crnu (Nyžnij Synevyr). Imitativna (ili takozvana homeopatska) magija se tu istovremeno križala s kontagioznom i parcijalnom magijom (dio ovce – zamotuljak vune – kao da predstavlja cijelu ovcu, ali osnovu ritualno-djelotvorne dominante i, reklo bi se, centralnim generatorom magične sile (ili osnovnim indikatorom u vraćanju) oduvijek je ostajao baš *karačun*, a sporedno je bilo sve to što je bilo u dodiru s *karačunom*, ticalo ga se itd.

Očigledno je da je prvotni naziv *karačun* bio prenesen iz naziva određenog kalendarskog perioda na naziv ritualnog kruha. To se potvrđuje jednim od Novgorodskih ljetopisa 1143. godine: „*Стояща вся осенина дъждева от Госпожина дни до Корючюна*“ [12, s. 9]. To isto značenje *koročuna* kao naziva zimskog blagdana se sačuvalo kod Rusyna iz Ruskog Krstura: *На треци дзень кед було шнігу то шицка младеж санкала на санках а хлапци на коньох „позганяли“ Крачун (Рождество)* [9, s. 53]. Rusnaky iz Vojvodine koji su se preselili iz Zakarpattja još u XVIII. stoljeću također koriste izraz „*Крачунски швета*“

za označavanje cijelog blagdanskog perioda, mada u isto vrijeme su poznata semantička polja „kračunska večera“ kao naziv Badnjaka i upravo „kračun“ kao obredni kruh [8, s. 38]. U ruskom dijalektnom govoru se očuvao izraz *що скеровує*¹ gdje se upravo može tražiti izvorna semantika i etimologija riječi *karačun*: frazeologizam „*карачун пришол*“² je označavao neočekivanu, iznenadnu smrt. „*Вот и грохни сосна..., а почтарь тут как тут. Водночасье ему и карачун пришел*“ (Šiškov – „Vuk iz tajge“) [13, s.32]. Također se očuvao i žargonizam „*Вот тебе и карачун*“ koji je označavao „*Ось тобі і кінець*“³. Etimološki (i semantički!) jedan od najbližih leksema u ovom kontekstu je riječ starobugarskog (crkvenoslavenskog) podrijetla – „pre-krašć-enie“⁴.

Kračun kao element liminalnog (prema Turnerovoj terminologiji) rituala kao da je „pre-krašć-al“ (prekidao) staru godinu, završavao radnu godinu i započinjao novu.

Upravo u ovom kontekstu (semantičko polje je povezano sa „skraćivanje“, „završavanje“) postaje jasno posebno tanatologijsko značenje tog demonskog lika koji se u bjeloruskom folkloru povezivao s *karačunom*. „*На Беларусі Карачун лічылі злым духам, які скарачау жыцце, выклікаў сутаргу, рантоўную смерць у маладым узросце (адгэтуль праклены) „Каб цябе карачун зяра“, ці „Каб цябе карачун скруціў“* [4, s.248].

Što je više arhaičan sastavni dio obredne radnje (što je dublji njegov vertikalni – dijakronijski – kontekst), to je više taj sastavni dio, (u ovom slučaju *karačun*, kao glavni element smisla obredno-simboličkog koda) polivalentan.* I time u većoj raznolikosti veza, odnosa i smisaonih veza ova komponenta se javlja. I time složeniju konfiguraciju značenja u kontekstu različitih obrednih radnji taj obredni atribut predstavlja. Taj „razgranati“ angažman *karačuna* (*kerečuna*) u raznovrsnom akcionalnom (prema terminologiji Nikity Tolstoja) i simboličko-semiotičkom kodiranju (kada je *karačun* kao simbolička riječ označavao vrijeme i prostor ritualnog sacrum-a), a istovremeno se koristio i u magičnim (izvan karakterističnog

¹Що скеровує – Koji usmjerava (op. prev.).

² Карачун пришол – Stigao je karačun (op. prev.).

³ Ось тобі і кінець – Došao je tvoj kraj (op. prev.).

⁴ Prekrašćenie – prestanak (op. prev.).

* Valentnost je tu, podsjećam, sposobnost kompatibilnosti s određenim (ali ne i drugim!) odnosima. Polivalentnost: mogućnost imati funkcionalne (višefunkcionalne) veze mnogih kontekstâ, kao recimo, *karačun*: kao kršćanski badnji atribut, kao generator magične sile u kontagiozno-terapeutskoj magiji (vidi dalje – primjeri iz s. Verhnje Vysoc'ke); kao izvor vitalno-prokreativne snage itd. Sve te heterogene odnose upravo zato nazivamo polivalentnima, što koegzistiraju u sinkronijskim kulturno-semantičkim konfiguracijama.

kronotopa slavljenja Božića) djelovanjima, potvrđuje ne samo polivalentnost i polifunkcionalnost odgovarajućih simboličkih reprezentacija (koji – na semiotičkom planu – mogu biti istovremeno i denotati i designatori) nego i njihovu duboku arhaičnost. Ukoliko *karačun* (*kerečun*) kao svojevrsni čvor križanja guste „paučine“ relacija obrednog semiozisa stječe semantički naboj *sacrum*-a, onda na odgovarajući način po-svećena stvar (po-svećena, prije svega, svojom prisutnošću u samom žarištu badnjeg obrednog lokusa) se nastavlja i dalje koristiti već u drugim izvanobrednim (profano-svakodnevnim situacijama) kao takva što posjeduje posebnu „silu“ – vitalnu sposobnost, magičnu, prokreativnu (o tome nešto poslije). Takva mnogostrukost pragmatičkih fokusa korištenja *karačuna* (korištenja njegove „sile“) potvrđuje ukorijenjenost u duboku (još pretkršćansku) dijakroniju. Premda, posve razumljivo, svojstvena narodnoj kulturi polistadijalnost u fantazmagoričan (sinkretičan) način objedinjuje ovdje i kršćanske i poganske magično-zarazne radnje i ideje. Kao što, recimo, vrlo jasno to vidimo u kontekstu ciklusa božićnih blagdana u bojkivskom selu Verhnje Vysoc'ke na Turkivščyni. Na stolu za Badnjak je stajao takozvani *Korol*⁵ (također obredni kruh) s utaknutom posvećenom svijećom. „Kraj *Korolja* teglica s medom, da bi život bio sladak i prijatan. Češnjak – da bi svi bili zdravi, soljenka sa soli, da bi hrana uvijek bila ukusna te *Kerečun* – kao simbol sunca i života. *Kerečun* je veliki okrugli kruh, unakrsno povezan posvećenim lanenim *povismom*⁶. *Povismo* (vezicu) posvećuju u crkvi prije Badnjaka i čuvaju ga cijele godine. Ako se netko od čeljadi ili stoke (blaga) razboli, onda ga dime sa zapaljenim *povismom*. To posebno pomaže kod bolesti kao što je „ruža“ (crvenilo). Rade tri mala prstena od posvećenog *povisma* (podsjećam da je odgovarajuća vezica imala „podvojenju“ posvećenost – u tom slučaju putem izravnog „kontakta“ sa „silom“ *kerečuna*. – R. K.), stavljaju na bolno mjesto laneni rubac, a na rubac stavljaju tri zapaljena prstena od posvećenog *povisma* i crvenilo („ruža“) poslije toga nestaje“ [5, s. 218].

Ta strukturna hijerarhija i diversifikacija agrarne ritualnosti s „*kerečunom*“, koje su ukorijenjene u dubinama arhaičnog poljoprivrednog svjetonazora je dostatan razlog za proučavanje *karačuna* i s njim povezane magične i proročke radnje kao centralnu kariku koja tvori sistem obreda, kao njegovu dubinsku srž te isključuje vjerojatnost kasnije pojave tih simbola.

Ništa manje složan i jako razgranat je, također, običaj donošenja u kuću na Božić snop zobi. Taj snop se žnjeo u jesen od najbolje zobi i držao se specijalno za Badnjak. Na Badnjak

⁵ Korol' – Kralj (op. prev.).

⁶ Povismo – konopac ispleten od lana i konoplje (op. prev.).

je gazda donosio snop svezan vrpcom i stavljao ga na stol. U nekim selima Voliveččyne (Zakarattja) na stol su stavljali, kao krov, dva snopa, a pod njih – *karačun*.

Posebna sakralnost božićnih snopova izražava se time što su ih specijalno pripremali još tijekom žetve od najbolje zobi. Tu se ne radi samo o semantičkoj i ritualno-kodnoj artikuliranosti tog snopa, već i o složenoj sistemskoj povezanosti raznih razina godišnjeg ritualnog ciklusa, u kojima su prožimajućim dijakronijskim elementom nastupali upravo agrarni znakovi. Dakle već samim činom žetve ritualnog snopa, žeteoci kao da su ga prenosili iz svakidašnje – radne sfere u sakralnu sferu, jer sama činjenica žetve je u tom kontekstu dobivala ritualni smisao. Blagdan završetka godišnjeg radnog (i adekvatno sunčevog) ciklusa – njegovo „skraćivanje“ – je počinjalo već u ljeto.

P. Bogatyr'ov je također zapisao običaj skrivanja djeteta pod snop na Božić: ono muče kao krava, rže kao konj, bleji kao ovca, da bi te životinje bile plodne cijelu godinu [1, s. 208-209]. U tom magičnom ritualu se također opaža sinkretični i polifunkcionalni spoj raznih vrsta (kako po načinu, tako i po namjeni) magičnih radnji. Kontagiozna magija (kroz neposredni kontakt snopa s djetetom, što je kao izvor sile prokreacije i plodnosti) kao i u mnogo drugih obreda koji posjeduju agrarnu svjetonazornu osnovu, ima izraziti karakter istovjetne (izravne i neizravne) veze: moć rođenja, plodnosti i vitalne snage prenosi se kao s njive (polja) na čovjeka ili obitelj, tako i obrnuto – od čovjeka do povećanja uroda.

Sakralni i magični smisao ritualnog kruha od najstarijih vremena je jasno vidljiv u bojkivskim pogrebnim obredima, o čemu doznajemo iz jednog od najranije zabilježenih materijala, iz poznatog rada „Okolica Zadniestrzańska...“ J. Czerwinskog. Autor potvrđuje da su na ovom području kada su iznosili pokojnika, na to mjesto gdje je ležao, a upravo tamo gdje mu je bila glava, stavljali štrucu kruha, a na lijes su stavljali dvije štruce [19, s. 184]. Također i u lemkijskoj pogrebnoj ritualnosti kruh je bio jedan od magičnih strukturno-formirajućih komponenata. Oleksij Toronts'kyj podsjeća na običaj paljenja voštane svijeće zabodene u kruh, te kapajući voskom raditi križ na stolu [17, s. 414-415].

Kao i u svim akcionalno-kodnim elementima u osnovi kojih je bio *karačun* i snop („diduh“⁷), tako i u pogrebnim obredima osnovnu magičnu energiju na sebi koncentrira kruh. Svi ostali predmetni i akcionalni elementi obrednoga djelovanja u tom smislu su bili izvedbeni ili ovisni: oni kao da su „se punili“ odgovarajućom magičnom silom kao posljedica izravnog kontakta s kruhom (zabodeni u kruh, zapečeni u kruhu, dodirnuti kruhom itd). Zatim su, kao svojevrsni posrednici ili medijatori prosljeđivali tu silu na objekt magičnog

⁷ Diduh – djed (op. prev.).

djelovanja: nastambu, stoku, ljude ili njivu. Agrarne komponente i njihovi semiotički korelati su bili toliko značajni u cijelom sistemu razumijevanja svijeta da su se istovremeno koristili i kao djelotvorna sredstva proricanja.

Simbolika sjetve i posebna vrsta kruha – *oščypok*⁸ – se nisu samo uplitali u ritualno platno, već su bili konstruktivni u cijelom nizu djevojačkih proricanja. Evo u kratko jedno od njih, zapisano u selu Ščerbivec' Voliveckog rajona: na Andrija je djevojka „mijesila kruh, *oščypok*, pekla, stavljala si pod zaglavlje, i usnut će tog mladića koji će ju doći prosiiti“. Primijetimo da *oščypok* postaje ne samo prijenosnik nego i izvor, ili generator, informacija u slučaju proricanja ili magične sile u slučaju magičnog čina.

Genetičku dubinu mitološko-poetičnog jezika povezanog s agrarnom simbolikom, njegova ukorijenjenost u ponajviše arhaičnim slojevima narodne kulture, potvrđuje, između ostalog, i to što u bojkivskoj svadbenoj ritualnosti kruh se javlja ne samo kao vanjski atribut obrednog djelovanja već kao organska komponenta šireg semiotičkog kompleksa. Vrlo karakterističan uzorak toga je zapis napravljen 1886. godine u bojkivskom selu Lolynu: „Idući po zimzelen, uvijek nose... kruh, stavljaju na njega katanac (lokot). Zabadaju nož kroz kuku u kruh tako da bi se katanac držao na nožu“ [vidi 2, s. 76].

I ovdje, kao i u već spomenutom obredu pokrivanja djeteta snopom zobi, vidimo tipološki isti simbolični paralelizam prokreacije i plodnosti. I u obitelji, i u odgovarajućoj agrarnoj sferi taj simbolizam je tako transparentan da, vjerojatno, ne zahtjeva specijalnu interpretaciju. Imajmo na umu jedno: kada bi agrarna atributika (kruh, snop, zrno itd.) bila kasni sloj već feudalnog doba, ona (agrarna atributika) ne bi se strukturno izgradila kao cjeloviti kodni metajezik, susretala bi se sporadično bez obzira na zajedničke mitološko-poetične predodžbe agrarnoga tipa.

Vraćajući se zapisu iz Lolyna, primjećujemo da nije samo akcionalni, nego već i sam materijalni kôd (nož – uho lokota – kruh) nije samo zbroj znakova, nego detaljan, cjelovit tekst koji sadržava i sižeju sintagmatiku i projekciju mitske paradigmatske. Paradigmatski model ovog obreda je fundamentalno izomorfan u tom kodiranom značenju da je prikriiven obredom pokrivanja djeteta snopom zobi. Ključnom, i tamo i tu, je mitem povezan s utjecajem na plodnost i prokreaciju. U navedenom lolynskom predsvadbenom činu sintagmatski niz „kruh – uho lokota – zabodeni nož“ strukturalno korelira s nizom „grudi – vulva – falus“, a njihov sinkronični spoj na semiotičkom planu odražava čin defloracije, što je često jedna od ključnih semantičkih slika u stvaranju smisla prigodom razvoja svadbenog

⁸ Oščypok – posni kruh (op. prev.).

čina.

Razvijeni sistemi ritualno-simboličkog kodiranja koji se temelje na agrarnim idejama i mitologemima agrarnoga društva, po našem mišljenju, svjedoče o tome da početni tip nomadskog čuvanja stoke na balkansko-karpatom području (uključujući etnosocijalne grupe koje su bile njihovi nositelji i stalno migrirali) nije značajno utjecao na staru slavensku bijelo-hrvatsku populaciju ukrajinskih Karpata. Već u ranosrednjovjekovlju (III.-V. st.) slavenska populacija Karpata je sigurno ostvarivala kompleksno agrarno-stočarsko, odnosno stočarsko-agrarno, gospodarstvo s njemu svojstvenim agrarnim (a ne nomadskim) tipom čuvanja stoke i njemu korelativnim načinom života. Toponimi, ojkonimi i hidronimi takozvanog „vlaškog“ podrijetla u suvremenim ukrajinskim Karpatima, a također poprilično obilna terminologija istočnoromanskog podrijetla povezana sa stočarstvom i proizvodnjom mliječnih proizvoda, nije bila niti supstratne niti superstratne formacije. Radi se, naravno, samo o djelomičnoj interferenciji na razini leksičko-semantičkih sistema, a ne o značajnom strukturalnom preokretu ili kulturnoj difuziji. I sami „Vlasi“ su, očigledno, bili, ne čiste istočnoromanske populacije, a kulturno „višekatan“ (na dijakronskom planu) i etnički heterogen plemenski konglomerat.

Kada čak i neki suvremeni rumunjski znanstvenici govore o vlaškom utjecaju na naše Guculje i Bojke, uvijek ih drže za slavenizirane „Vlahe“ (to jest, Dakoromane), oni pri tome sasvim ignoriraju veoma rane utjecaje cijelog načina života slavenskih poljoprivrednika u Karpatima na dakoromansku populaciju. Povezan s kultom sunca (i odgovarajućim godišnjim ciklusima), *karačun* je bio usvojen od strane Dakoromana, a zatim kasnije (krajem IX. – početkom X. st.) – od strane pridunavskih Ugara od protoukrajinskih karpatskih plemena. Kao što je karpatoslavenskog porijekla, riječ „*boroană*“, i puno ostalih leksema je povezano s agrarnom životnom djelatnosti, tako i značajke nekih procesa povezane su sa samim pečenjem kruha. Tako, recimo, rumunjska riječ „*a arunca*“ – „stavljati“ (kruh u peć) – ima isti korijen sa srpskim i crnogorskim – „*kročun*“ i „*krečun*“, ili mađarskim „*karbcsony*“ – i svi su oni genetski povezani sa starokarpatoukrajinskim „*krečen*“, „*karačun*“.

Utjecaj karpatoslavenske agrokulture bio je tako intenzivan i sveobuhvatan na svoje neposredne susjede da čak u rumunjskim božićnim željama (čestitkama) skoro u svakom retku nalazimo agrarnu terminologiju karpatoslavenskog porijekla. U vrijeme takozvanog hodanja s plugom (ukr. „*ходження із плужком*“), moldavski Rumunji su čestitali ovako:

Кэ се усукэ брэздица („борозда“. - P. K.)

Сэриць ку сэмьнца

Сэриць ку колаку („колач“ - P. K.)

Prijevod:

*Požuri sa sjetvom,
Jer će brazda isušiti,
Požuri s kruhom...*

(Prijevod – I. P.) [10, s. 31].

Karpatska ritualnost zimskog ciklusa koja je povezana s izraženim agrarnim elementima (i, naročito, prokreativno-agrarnom magijom) još je, nažalost, malo istražena. Zabilježeni od strane njihovih autora, terenski materijali svjedoče ne samo o njihovom širokom (karpato-balkanskom) arealu rasprostranjenosti (to je tema drugog rada), nego i o dubokoj arhaičnosti povezanoj s cjelokupnom mitološkom slikom svijeta, u granicama koje je ritualni božićno-novogodišnji kruh izvršavao ne samo magičnu funkciju nego je bio i svojevrsni ritualni medijator-posrednik među raznim razinama godišnjeg radnog ciklusa. Tako, recimo, u selu Kropyvnyk Voloveckog rajona se za Božić specijalno pekao mali ritualni kruščić – takozvani „*orannyk*“, koji se čuvao sve do prve proljetne brazde. Tu samo naznačimo da početni, skroz agrarni karakter rituala zimskog ciklusa, jednako kao i u Karpatima, se veoma očito prati na Balkanu, posebno u zapadnoj Bosni. Naglasimo tu samo jedan trenutak. Ritualno mlaćenje se odvijalo u kući kraj peći (magičnost kućnog ognjišta reprezentirao je tu „oganj“ nebeski), mlatili su klasje iz zadnjeg snopa, a namlaćena zrna su koristili za pripremu glavnog božićnog kruha – „*česnice*“ [15, s. 248].

2. AGRARNI ELEMENTI U KONTEKSTU MAGIČNIH I PROROČKIH DJELOVANJA

(arhaični sloj materijalnog i akcionalnog kodiranja)

Češnjak, med i bilje koji su bili zapečeni u *karačunu* poprimali su ljekovita i zaštitna (apotropejska) svojstva. Čuvali su ih kao lijek protiv bolesti i za ljude, i za stoku (naročito uz pomoć trava, koje su navodno akumulirale magičnu silu preko kontakta s *karačunom*, mogli su kadići stoku, trljati ju češnjakom, a med su uglavnom koristili kao lijek za oči). U selu Baranynci Užgorodskog rajona su iz korita gdje je bilo tijesto za *karačun* strugali ostatke, oblikovali mali kruščić i stavljali u njega toliko češanja češnjaka koliko je bilo stoke u gospodarstvu. Pred Badnjak su lomili komadić kruščića s češnjakom i davali svakoj životinji posebno. Na Prjašivščyni su uz *karačun* pekli i manje kruščiće – *pidpalke*, posute s makom

(mak, osobito poljski mak – u kontekstu ukrajinskih magičnih vjerovanja, oduvijek je posjedovao funkciju apotropeja, gotovo diljem cijele zemlje. Davali su ih jesti stoci kada su je prodavali jer će za nju dobiti onoliko novaca koliko je maka na kruščiću – *pidpalku* (raznolikost homeopatske ili imitativne magije). Drugi takav *pidpalok* je bio (a pekli su ga s *karačunom*) *pidpalok-bocmanka*, koji se koristio u čaroliji protiv neželjenih polaznika. *Bocmankama* su također nazivali i *polaznyčja*. U Čabynah (prešovska Lemkivščyna) su pekli *polaznyčja-ošipja*. To *polaznyčja-ošipja* su pekli na Badnjak, ali ne na peći, već na ploči [17, s. 166-167]. Ta raznolikost, razgranatost, obredno-situativna diversifikacija božićno-novogodišnjih ritualnih kruhova; raznovrsnost (pa čak i određena arhitektonska složenost) magičnih činova s tim kruhom svjedoči, po našem mišljenju, kako o dubokoj arhaičnosti sličnih rituala koji su povezani genetski još s protoukrajinskim agrarnim plemenima u Karpatima i na Podkarpattju, tako i o sigurnom putu evolucije tih rituala koji su upili mnogo sekundarnih slojeva, iako nisu u potpunosti promijenili svoju osnovnu agrarnu jezgru.

U nekim mjestima Gucul'sčyne tipološka i funkcionalna analogija *karačuna* je bio obredni kruh kojeg su nazivali „Vasyl“ (tako su ga nazivali zbog njegovog ritualnog učešća u obredima „na Vasylja“ – staru Novu godinu). Zanimljiv (još uvijek prilično jedinstven na području Gucul'sčyne) zapis povezan s tim kruhom – „Vasyljom“ je napravio Sznaider na Gucul'sčyni još u XIX. stoljeću: „U ponoć je sam gospodar s kruhom, kojeg su nazivali „Vasyl“, i vjedrom išao do rijeke ili potoka, triput moćio kruh u vodu, govoreći: „Ne kupa se kruh u vodi, nego ja u zdravlju i snazi“. Uzimajući vodu je govorio: „Ne uzimam ja vodu, već mlijeko, med i vino“. Došavši do kuće, triput je kotrljao kruh od praga do stola. Ako je kruh pao donjom stranom prema gore, to je značilo nesreću, nečiju smrt. Tim kruhom je gospodar doticao glavu svakog člana obitelji govoreći: „Neka budete tako veliki, kao ovaj „Vasil“ veliki“ [21, s. 213]. Bojki su brojali koliko okretaja napravi kruh dok se kotrlja po zemlji, jer toliko kola sijena i žita će biti prikupljeno u jesen (tu već imamo tipičan primjer proricanja). U *karačunu*, kao u fokusu svih ritualnih djelovanja, su se presijecale pradávnne mitološke, magične i proročke ideje, rekonstrukcija kojih bi trebala biti tema posebnog istraživanja. Ta strukturna hijerarhija, ta mnogoaspektna i polifunkcionalna diversifikacija ritualnosti povezana s *kerečunom* koja je ukorijenjena u dubinama arhaičnog agrarnog pogleda na život je dovoljan temelj promatrati *karačun* i s njim povezana magična i proročka djelovanja kao centralnu kariku koja tvori sistem drevnog obreda, kao njegovu dubinsku srž.

U već spomenutim materijalima Czerwinskog saznajemo da se na Bojkivščyni kruhom posvećivalo rođenje djeteta; gospodar je stavljao kruh na mjesto prve brazde proljetnoga oranja. Posebno je zanimljivo to da se kruh stavljao pod uglove temelja buduće kuće. To je,

očigledno, imalo smisla kako apotropejska magija, tako i obilježavanja svojevrsnog perimetra sakralnosti koje odvaja unutrašnje od vanjskog (binarna semantička opozicija unutarnje – vanjsko, kao što je to pokazao Claude Lévi Strauss, je osnova za mnogo mitema arhaičnog mišljenja.

U dolini rijeke Bystryce Solotvyn'ske (prema promatranjima poznatog poljskog etnologa Jana Falkowskog) – na zapadnom prigraničju Gucul'sčyne – gazde su uzimali cijelu „štrucu“ kruha, nenačetu, stavljali na plug među drške i načinivši nekoliko brazda, vraćali se s kruhom doma: „Neka rodi“ [20, s. 115]. U tom slučaju kruh, kao utjelovljenje obilja (i, očigledno, nositelj prokreativne sile, plodnosti, vitalne energije) je morao „prenijeti“, putem kontakta s ralom, svoje kvalitete budućem urodu. Kontagiozna magija je tu djelovala u kombinaciji s imitativnom magijom: urod je morao biti tako pun, kao „nenačeti“ kruh. Pretpostavka da se u ovom slučaju bavimo ne samo kontaktnom magijom, nego i sa imitativnom, nema sumnje nakon usporedbe navedenog djelovanja s njegovom analogijom u centralnoj Gucul'sčyny, gdje se smisao navedenog djelovanja dopunjuje i „dešifira“ verbalnom magijom. Tu je gazda pred oranjem prislanjao kruh uz svoju glavu i glave konja (ili vola) i govorio pri tome: „Hvala Gospodinu što je pomogao dočekati ovaj kruh, tako, Gospodine, pomози dočekati ovo što na njega orem“ [18, s. 164] U magičnom činu tu su se slili elementi kontagiozne, imitativne i verbalne magije sa sinkretično mjestimičnim elementima kršćanske molitve.

Približno takvu semantiku i sličan akcionalno-kodni smisao na Gucul'sčyny je imalo magično djelovanje povezano sa sjetvom: kruh su u tom slučaju stavljali u „samar“ među zrna pripremljena za sjetvu [20, s. 115].

Agrarna vjerovanja i magične ideje su se usko povezivali i zajedno djelovali sa cijelim sistemom kalendarske i obiteljske običajnosti i ritualnosti. Tako, recimo, kruh koji su privezivali volovima na jarmu za vrijeme proljetnog oranja (po završetku „*vesnuvannja*“⁹ davali su ih volovima da ih pojedu) pekao se iz mješavine tih jela koja su specijalno ostala za tu prigodu od Badnjaka [20, s. 33].

Postojao je također običaj na treći dan božićnih blagdana mlatiti snop zobí, što se stavlja na Badnjak u kut kuće („*dido*“) i dodavati izmlaćeno zrnje do zrnja namijenjenih za sjetvu. [20, s. 122].

Još je istaknuti ruski znanstvenik V. J. Propp utemeljio principe strukturno-tipološke analize agrarno-gospodarskih predodžbi: do kraja razumjeti te predodžbe, kako pretpostavlja

⁹ Vesnuvannja – proljetni radovi (op. prev.).

истраživač, možemo samo putem rekonstruiranja uzajamne povezanosti (samog načina te uzajamne povezanosti) svih elemenata godišnjeg običajno-obrednog kompleksa u njihovom jedinstvu i dinamici [11].

Ukazavši na duboko unutarnje povijesno-genetsko i tipološko jedinstvo obrednog ženidbenog i kalendarskog folklora jedan od njegovih istraživača I. I. Zemcovskij smatra da je pred nama razgranati folklorno-etnografski kompleks, koji ima karakteristike organskog sistema. Važno je samo, naglašava istraživač, ne zaokupiti se odvojenim podudarnostima, a shvatiti srodnost folklora agrarne i obiteljske ritualnosti u cjelini, srodnost, koja vodi međusobnom preplitanju u jedan organsko spojen godišnji ciklus [7]. Upravo takvu strukturno-tipološku analizu ritualnosti (zajedno s povijesno-genetskom rekonstruktivnom reprodukcijom arhaičnih pogleda na život, koje su u osnovi odgovarajućih struktura) predlaže također bugarska istraživačica T. Koleva u jako važnom (upravo za našu analizu!) članku o zimskom ciklusu običaja južnih Slavena [7].

U stvari, u smislu strukturno-sistemske pristupa za nas su važne ne samo komponente (elementi) i njihova svojstva i znakovi, nego i sami temeljni način kombiniranja – zajednički, i za Karpate, i za Balkan tipološki modeli agrarno-ritualnog oblikovanja (u isto vrijeme se često naizgled sasvim različite forme pa čak i razlike u semantici mogu skrivati identičan temeljni sustav kodiranja).

1. Богатырьов П. Магические действия и верования Закарпаття // Богатырев П. Вопросы теории народного искусства. - М., 1971.
2. Весілля. У 2-х т. - К., 1970. - Т. 1.
3. Гинцин Л. А. Значение лингво-филологических данных для изучения ранних этапов славянизации карпато-балканского пространства // Этносоциальная и политическая раннефеодальных славянских государств и народностей. - М., 1987.
4. Етнографія Беларусі. Энцыклапедыя. - Мінск, 1989.
5. Зборовський П. Різдвяний цикл свят за традицією села Верхнє Висоцьке на Турківщині // Часопис „Бойки“. Видання науково-культурологічного товариства „Бойківщина“. - Дрогобич, 2002.
6. Земцовский И. И. К проблеме взаимосвязки календарной и свадебной обрядовости славян // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. - Л., 1974.
7. Колева Т. А. Зимний цикл обычаев южных славян (к вопросу о структурно-типологическому анализу обрядности) // Советская Этнография. - 1971. – No 3.
8. Мушинка М. Фольклор руснацох Войводини. - Нови Сад, 1988.

9. Оляяр Я. Зос перешлосци русинок у руским Керестуре (з окремиим оглядом на прекази и звичаї) // Традиційна культура Югославянских русинок. - Нови Сад, 1971.
10. Попович Ю. В. Молдавские новогодние праздники. - Кишинів, 1974.
11. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). - Л., 1963.
12. Полное собрание русских летописей. - М., 1962. - Т. 3.
13. Словарь русского языка. - Т. 2. - М., 1986.
14. Толстой Н. И. О соотношении центрального и маргинальных ареалов в современной Славии // Ареальные исследования языкознания и этнографии. - Л., 1977.
15. Толстые Н. И. и С. М. О вторичной функции обрядового символа // Историко-этнографические исследования по фольклору. - М., 1994.
16. Торонський О. Русини-лемки // Зоря Галицька яко альбум. - Львів, 1860.
17. Шмайда М. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини. - Братіслава; Пряшів, 1992.
18. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 2. // Матеріали до українсько-руської етнології. - Львів, 1904. - Т. 4.
19. Czerwinski J. Okolica Zadniestrzańska między Stryjemi Łomnicą. – Lwów, 1811.
20. Falkowski I. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny. – Lwów, 1937.
21. Sznajder J. Z kraju huculów // Lud. – Lwów, 1899. – Т. 5.

5.2. Kornelij Kutel'mah

KALENDARNA RITUALNOST KAO ETNOGENETSKI IZVOR

Jedan od najstarijih oblika duhovne kulture naroda je njegova ritualnost. To je specifičan sistem simboličnih radnji, posvećen obilježavanju najvažnijih događaja u životu zajednice, obitelji, pojedinaca, početku ili kraju određenih sezona, prirodnih ciklusa – zime, proljeća, ljeta, jeseni. Ritualnost kao sistem je nastajala iz običaja – tih svakodnevnih ustaljenih pravila ponašanja koji su se povijesno formirali na osnovi ljudskih odnosa radi višestrukog provođenja jednih te istih radnji i svijesti njihovog društvenog značaja. Oni, kao nepisani zakoni, se rađaju zajedno s narodom i predaju se s koljena na koljeno, to jest, postaju tradicija.

Ritualnost bilo kojeg naroda ima jasno izražen etnički ili nacionalni karakter. Jedan od prvih koji je obratio pozornost na to je bio Herodot. Prema njegovim tvrdnjama, svaki narod, kad bi mu se dala mogućnost izabrati najljepše običaje, bi izabrao samo vlastite. Ni Ukrajinci nisu iznimka, koji su u nasljedstvo od svojih predaka usvojili svo bogatstvo duhovne kulture, unaprijedivši i sačuvavši njegovu vlastitu etničku jezgru, moguće, i usprkos utjecaju svojih susjeda drugih nacionalnosti. Možemo samo biti ponosni što su Ukrajinci, uz sve povijesne peripetije, sačuvali i umnožili ritualnu sferu svojih predaka i trenutno su među tim nacijama u Europi čija je ritualnost jedna od najbogatijih i jako starih, kao i sam narod. To se potvrđuje velikim bogatstvom njene verbalne podrške – pjesmama, željama-čestitkama, uzrečicama i slično. Ritualni folklor Ukrajinaca je uistinu nepresušan izvor za sinkronično rasvjetljavanje tih ili drugih rituala. Ali sam po sebi on ne može poslužiti kao povijesni izvor pri dijakronijskom pristupu. Znanstvenici su obratili pažnju na to da taj vid narodnog stvaralaštva koji uvijek prati osnovne obredne djelatnosti živi punokrvnim životom samo u određenim granicama – uvjetno ne više od pet stoljeća [18, s. 141]. Sljedeće generacije u ritualni folklor sigurno uvode nešto novo. Stoga je praktički nemoguće do kraja pratiti u dijakroniji dinamiku kalendarskih običaja i rituala samo na obrednom folkloru. Sve je razumljivije stremljenje znanstvenika doći što je bliže moguće do genetskih izvora ritualnosti, za što treba češće i sigurnije vraćati se povijesno-etnografskim realijama.

U ritualnosti Ukrajinaca se razlikuju dva vida – familijarna ili obiteljska i kalendarsko-svakodnevna. Prvi vid rituala je usko povezan s javnim razumijevanjem važnosti događaja u životu svake obitelji ili čovjeka. Obiteljski rituali prate društvene proslave rođendana, punoljetnosti, vjenčanja, pogreba itd. Za drugim vidom rituala su posezali u vrijeme svečanog

slavljenja početka ili završetka određenih sezona, prirodnih ciklusa – zime, proljeća, ljeta, jeseni. Očigledno, u davna vremena su oba vida bila jedan ritualni sistem. I vjenčanja, i proslave punoljetnosti ili inicijacija adolescenata u stanje zrelosti (takozvane inicijacije) provodili su se u određene kalendarske periode. Čak su i vjenčanja prema staroj ukrajinskoj tradiciji raspoređivali ili zimi, ili u jesen. Iznimku su činili samo rituali kojima su se popraćali rođenje djeteta ili sahrana preminulog.

Takva dva odgovarajuća vida su karakteristična i za tradicijski sistem narodnih običaja i rituala karpatskih Ukrajinaca, čija struktura, semantika, simbolika i atributika su potpuno u suglasnosti s odgovarajućim komponentama običajnosti i ritualnosti domaćeg stanovništva drugih regija Ukrajine. Njihove lokalne razlike su posljedica načina gospodarskog poslovanja i, u vezi s tim – neznatnih razlika u svakodnevnicu i sferi društvenog i obiteljskog života. Koliko god su bili intenzivni kontakti karpatskih Ukrajinaca s drugim slavenskim i neslavenskim narodima tokom mnogo stoljeća, Ukrajinci su do danas sačuvali praukrajinsku osnovu kao jedan od izraza svojeg etnogenetskog zajedništva. Istovremeno su kod njih i takvi ritualni elementi i djelovanja koji svojim kontinuitetom sežu nekoliko tisućljeća, o čemu će biti riječi dalje u tekstu. Posljednji čine osnovu nacionalnog kalendarsko-obrednog sistema, koji se temelji na pradavnim tradicijskim vjеровanjima. Oni se jasno očituju u običajima i ritualima karpatskih Ukrajinaca. Usprkos svim svojim kontaktima na pograničnom prostoru s drugim etnosima, karpatski Ukrajinci su sačuvali tu pravadnu obrednu osnovu kao svojevrsni etnogenetski kôd sjećanja. Prema točnim zapažanjima pojedinih antropologa, promjene u mitovima određenog naroda su istovremeno popraćene i promjenama u sastavu krvi. Promjene u sastavu krvi određuju stupanj asimilacije određenog etnosa drugim. Nije uzalud poznati ukrajinski poliglot Jurij Lypa smatrao da je upravo sastav krvi važan čimbenik u karakteristici određenog naroda [51, s. 37]. Zato je posve jasno da je asimilacijski proces, uključujući i promjene u sastavu krvi, popraćen i promjenama u mitovima asimiliranog etnosa. Očito, to se tiče ne samo mitova, nego i vjеровanja i podređenih njima običaja i obreda. Stoga kalendarsko-svakodnevna ritualnost karpatskih Ukrajinaca pri detaljnoj analizi može biti svojevrsni etnografski izvor, koji u kombinaciji i usporedbi s povijesnim, arheološkim i drugim izvorima barem fragmentarno daje odgovor na pitanje koji je genetski korijen suvremenih karpatskih Ukrajinaca.

I. OSNOVNI MOTIVI KALENDARNO-SVAKODNEVNE RITUALNOSTI

(Na materijalima zimskog ciklusa)

U širokoj ritualno-običajnoj raznolikosti godišnjeg kalendarskog kruga Ukrajinaca jasno se vidi ideja blagostanja čovjeka, obitelji, društva. Upravo ta ideja se u potpunosti vidi i u ritualnosti karpatskih Ukrajinaca. Ona se odražava u nekoliko osnovnih motiva, i to – zoomorfnim, agrarnim, spomen-motivima i bračnim. Zapravo, oni tvore jasno ocrtanu jezgru ukrajinske ritualnosti u kojoj je neposredno usredotočena, prije svega, osnovna ljudska briga za sigurnost svojih vitalnih, a potom i komunikativno-estetskih potreba.

Ratarsko-stočarski karakter osnovnih djelatnosti ukrajinskih gorštaka je stavio jasan otisak na njihove običaje i rituale u kojima su vodeću ulogu zauzimali ne samo poljoprivredni proizvodi, i u prvom redu kruh, nego i predmeti ratarske svakodnevnice – snop, slama, žito, itd.

Zimski ciklus je bogato popunjen kršćanskim blagdanima među kojima su glavna mjesta zauzimali Božić, Nova godina, Krštenje Isusovo ili Jordan, koji su bili popraćeni tradicionalnim obrednim radnjama. Među kalendarskim datumima kršćanskog kalendara nije teško pronaći polaznu točku zimskog ciklusa. Za Ukrajince-gorštake, kao i za seljake drugih regija Ukrajine to je dan Uvedenja svete Bogorodice u hram, koji su u narodu još nazivali i „Vvedennje“ (Bojkivščyna), „Vovedenje“ (Gucul'sčyna). Od tog dana, u zemljoradničkom smislu, počinje odmarati zemlja, koju se ne može kopati lopatom sve do sljedeće Blagovijesti. Od Uvedenja počinje priprema za osnovne božićne blagdane. Do tog dana su djevojke i momci morali završiti tući ili trljati lan i konoplju, a do Božića se trebalo završiti i predenje koje se odvijalo za dugih zimskih večeri na sijelima (posijelima). Tko ne završi na vrijeme s tim poslom zaziva na ljetu oluju na svoje polje, a na sebe – prijezir ljudi.

U Lemaka je postojao i svojevrstan običaj – takozvani „*lamanyk*“. „Za vrijeme tradicionalnih sijela (posijela, prela) pred Božić su mladići razbijali vretena i preslice da djevojke ne bi prele sve do Božića“ [66, s. 131]. U mnogo sela zapadne Bojkivščyne blagdan *Uvedenja* su smatrali „prvom koledom“. Od njega su počinjali učiti božićne pjesme, pripremali „odjeću“ za božićnu predstavu i „prerušene“ (maškare). Čak je vavedenjska večera do određene mjere nalikovala badnjem obroku s obaveznim *varenikama*.

Posebnu ulogu za vrijeme zimskih blagdana za gorštake su imali ratarski proizvodi – kaša i kruh. Kao i svugdje u Ukrajini, bez njih se nije moglo ne samo za vrijeme kalendarskih blagdana, nego i obiteljskih – vjenčanja, krštenja, sahrane. Važno mjesto među zimskim

ritualnim jelima je zauzimala *kutja*. Kao i u drugim regijama Ukrajine, *kutju* su na Bojkivščyni pripremali od u grubo zdrobljenih zrna pšenice, začinjali makom i medom. Slično su spremali *kutju* – „*dz'obavku*“ s makom i medom – i Guculi, kod kojih je pšenica bila rijetkost. A u lemkijskim selima, gdje pšenicu, kao i kod Gucula, nisu uzgajali, *kutju* su spremali od ječma. To je takozvani „*pencak*“. Prema mišljenju nekih istraživača, običaj spremati pšeničnu *kutju* za badnji objed, Lemki su posudili od svećenika i učitelja koji su dolazili iz istočne Galicije [66. S, 104]. Ali *kutju* od ječma nisu spremali samo Lemki. Poliščuki iz Ovručyne su radili isto tako. Oni su, kao i stanovništvo Karpata, zrno ječma i, značajno rjeđe – pšenice, iako su je uzgajali, tradicionalno tukli („gurali“) u mužaru.

Običaj prerađivati žito za *kutju* na najprimitivniji način – tučenjem („guranjem“) u mužaru navodi na mišljenje da je povijest *kutje* kao jednog od najvažnijih ritualnih jela od žitarica trebala početi u neolitiku. Bio je u pravu istaknuti ukrajinski znanstvenik Fedir Vovk kada je pisao da „...skuhana u vodi zrna pšenice ili ječma s medom i skuhanu u vodi sušeno povrće (tradicionalni uzvar. – K. K.) podsjećaju na neolitsko doba“ [9, s. 188]. Kriza lovačko-sakupljačkog načina naših dalekih predaka i prijelaz na novi oblik gospodarenja kojim je potom, poslije takozvane „neolitske revolucije“, postalo ratarstvo, dovelo je do toga da je u ritualnosti Ukrajinaca grubo zdrobljena kaša zauzela jedno od najpočasnijih mjesta. Vjerojatno je na teritoriju suvremene Ukrajine poznanstvo s njom započelo još u mezolitiku. Zbog toga neki od istraživača, možda i ne bez razloga, traže tragove ratarstva u Ukrajini upravo u mezolitskom periodu [38, s. 53-76]. Oslanjajući se samo na te činjenice može se tvrditi da agrarni motivi u kalendarskim običajima i ritualima Ukrajinaca imaju povijest od nekoliko tisuća godina.

Iznimka nisu ni karpatski Ukrajinci kod kojih je čelno mjesto na objedu za Badnjak također zauzimala *kutja*. Kuhali su ju tako da su žito dobro namočili. Dobro pripremljena *kutja* je bila ponos gazdarice. Čak za blagdanski objed su Bojki, Lemki i Guculi spremali uglavnom dvanaest jela, no ipak, *kutji* su prilazili s posebnim poštovanjem. Uopće nije ovisilo o tome da li su ju konzumirali prvu ili su njom završavali blagdanski objed. Za njenu pripremu je čak trebalo imati novi lonac ili čuvati na gospodarstvu lonac isključivo za pripremu *kutje*. Sličan običaj je zabilježio autor ovih redaka na Polissju [46, s. 204]. Tamo je pronađen niz zanimljivih ritualnih radnji s *kutjom*, od njene pripreme pa sve do same konzumacije, što se već zaboravilo u Karpatima ili istraživači nisu na vrijeme zabilježili. Poliščuki su *kutju* pripremali tokom dana. Gazdarica ju je vadila iz peći prije večere. A već svečano u kut koji se nalazio dijagonalno od peći (ukr. *pokut'*) ju je nosio gazda ili netko od djece. Pri tome su lonac omatali ručnikom ili su stavljali rukavice da ga ne uzimaju golim

rukama. Od te radnje je izgleda ovisio sljedeći urod. „Već je otac nosio s rukavicama, da ne bi golim rukama i govorio:

- Da tako vrapci ne bi vidjeli nikakvu oranicu, kako ja ne vidim to što nosim *kutju* u kut!“.

Za lonac s *kutjom* bi Poliščuky u kutu napravili mjesto – prostirali su sijeno ili od njega vili vijenac. Na poklopac lonca su stavljali *paljanycju*¹⁰ i „prstohvat“ soli. U mnogo poliskih sela se sačuvao običaj imitirati zvukove stoke ili domaćih životinja u trenutak prenošenja *kutje* s peći u kut. Ponegdje je put *kutje* do kuta bio značajno duži. S njom su još obilazili kuću ili cijelo gospodarstvo. Kako su svjedočili ispitanici iz Polissja, *kutju* nose djevojke u rukavicama. Za početak s loncem triput obilaze kuću i kruh. Po putu govore:

- Ide *kutja* u kut. A kokoš – kvo! A pijetao – ku-ku-ri-ku! [46, s. 204].

U nešto manjoj mjeri, ali zato isti tip radnji s *kutjom* se sačuvao i među karpatskim Ukrajinčima. Prije nego sjednu večerati, Guculi, kao i Bojki i Lemki, su triput obilazili oko kuće. Osim kruha, kojeg su u nekim mjestima Gucul'sčyne nazivali „kruhom od oluje“ [86, s. 208], svijeće i žlice meda, obavezno su uzimali i žlicu *kutje* [43, s. 287]. Triput obilazeći kuću, gazda se svaki put zaustavljao ispred prozora uzvikujući: „Gurr!“ Tada bi gazdarica, koja je ostajala u kući kraj svečanog stola, upitala: „Tko tamo gurka?“. Na to bi dobila odgovor izvana: „Sami Krist s *kutjom* začinjenom makom!“ To je trebalo značiti da *kutja* za badnji objed potječe od Boga [86, s. 208].

U gorskim selima Starosambir'sčyne za vrijeme sličnih obilazaka u kojima su sudjelovali gazda s gazdaricom, među njima se odvijao takav dijalog:

- Po što ideš?

- Po kosti u mlijeku, po koljena u vrhnju!

To je trebalo osigurati buduće blagostanje cijele obitelji. Ta ideja se jasno vidi i u običajima raširenima među karpatskim Ukrajinčima za vrijeme badnjeg objeda bacati *kutju* do stropa. Na Bojkiv'sčyni su to radili da bi „pšenica rasla visoka“, a u pčelara „da bi se pčele dobro rojile“. Ponegdje na Gucul'sčyni u vrijeme objeda, prije nego što obitelj krene jesti *kutju*, gazda, uzevši prvu žlicu, se obraćao prisutnima:

- Gospode, blagoslovi, *абисмо діждали від тепер за рік усі ірцєні!*

Prve tri žlice *kutje* je bacao do stropa govoreći:

- Neka se i u mene tako vode konji, volovi!...

Pri tome, kada se *kutja* ne bi zalijepila za strop, on bi žalio:

- Oj, ne prima se moja žrtva! [87, s. 21-22].

¹⁰ Paljanycja – kruh od pretežno pšeničnog brašna (op. prev.)

Još potpunija izgovaranja za vrijeme ritualnog bacanja *kutje* je zabilježio V. Šuhevyč u Kosmači [78, s. 14]. Međutim, to nije ni daleko potpun popis ritualnih radnji s *kutjom*, na koja ćemo se još vratiti kasnije. Upravo oni nam omogućuju tvrditi koliko je važna bila *kutja* kao pradavno jelo od žitarica kod ukrajinskih gorštaka. Nema nikakvog razloga za sumnju da su nju tokom stoljeća preci suvremenih karpatskih Ukrajinaca preuzeli od susjeda drugih nacionalnosti s kojima su bili u kontaktu. Tako istraživači tvrde da „...u Zapadnih Slavena, kao i u Istočnih, jako rasprostranjeno jelo za Badnjak je bila kaša“ [11, s. 211-213].

U nekim krajevima istočne Poljske su ju pripremali od ječmene ili pšenične krupice s makom i medom, nazivajući ju, kao i Lemki, „*pencak*“ ili *kutja*. Osobito u selima blizu Peremyšlja je također postojao, kao i kod karpatskih Ukrajinaca, običaj bacati *kutju* do stropa. Smatralo se da što se više zrna zalijepi za strop, to će rodniya biti godina. Takva vjerovanja većinom nisu bila karakteristična za centralne i zapadne krajeve, bez obzira što je kaša u ritualnoj praksi Zapadnih i Južnih Slavena zauzimala važno mjesto. Što bliže suvremenom poljsko-ukrajinskom pograničnom prostoru, to se češće spominje *kutja* kao osnovno ritualno jelo badnje trpeze. I u tome nema ništa čudno jer su istočni teritoriji suvremene Poljske bili dovoljno naseljeni Ukrajinacima koji su čak i u poljskom okruženju sačuvali svoj nacionalni obredni identitet.

U suvremenoj Poljskoj i Češkoj na Badnjak (*veliju* i *vigiliju*) je danas prihvaćeno pripremati riblje jelo [11, s. 212], posebno u Poljskoj „šarana na kraljevski“.

Uzmimo kao primjer još jedne susjede karpatskih Ukrajinaca – Mađare. Istraživači primjećuju zajedničke elemente u ritualnoj praksi božićnih blagdana Mađara i susjednih im slavenskih i germanskih naroda. Tako su ratarski proizvodi i poljoprivredno oruđe, kao i u slavenskih susjeda, dio blagdanskog dekora njihovog doma. Međutim, agrarnih motiva u badnjim običajima i ritualima je nedovoljno. Od Južnih Slavena su Mađari preuzeli običaj na blagdanski stol staviti posudu sa zrnjem svih vrsta žitarica od novog uroda. Ali to zrnje nije sasvim slično južnoslavenskoj „varici“ i s njim se ne provode nikakve radnje. Istovremeno, u blagdanskome objedu Mađara su gotovo potpuno odsutne kaše [17, s. 197]. Prema tome, od njih do predaka suvremenih karpatskih Ukrajinaca nikako nisu prešli običaji povezani s *kutjom*.

Više zajedničkih elemenata je u zimskoj ritualnosti ukrajinskih gorštaka i još jednih njihovih susjeda – Rumunja. Oni su usvojili ritualno jelo koje zapravo odgovara *kutji*, a to je *kolyvo*. Rumunji su također pripremali *kolyvo* od kuhane pšenice i začinjali medom i makom. Kada su je pripremali bilo je zabranjeno probati jelo sve dok se ne bi završilo. Kod Rumunja se ukorijenilo vjerovanje, sukladno s kojim, tko prekrši zabranu, lice će mu prekriti prištevi

[64, s. 289].

Upravo i sam naziv Božića kod Rumunja – „*Krečiu*“ – je sličan nazivu blagdana kod Slovenaca ili Bugara – „*kračun*“. Slično su Bojki i Lemki nazivali božićni ritualni kruh. U raznim mjestima ukrajinskih Karpata njegovi nazivi su bili ponešto izmijenjeni. Kod slovačkih Lemaka *kračunom* su nazivali veliki božićni kruh koji je bio obavezan na badnjem stolu. Pri njegovom pečenju su u tijesto stavljali teglicu s medom, češnjak i sol. Ispekavši *kračun*, med su uklanjali, a češnjak i sol ostavljali do Nove godine, dajući potom stoci kao svojevrsnu obranu od vještica. Osim *kračuna*, pekli su i nekoliko manjih kruščića koje su nazivali „*kračunovom braćom*“ [77, s. 166]. Sličan kruh su na Bojkivščyni nazivali *kerečunom* ili *kračunom*. Na božićnu noć u ponoć je gazda uzimao *kračun* omotan predivom i trčao do rijeke. Vrativši se s *kračunom* doma, kotrljali su ga po podu, pokrivenom platnom, od praga do stola. Ovisno o tome na koju stranu padne kruh, proricali su da li će dobra ili loša sudbina biti u nastupnoj godini za članove obitelji. Na Novu godinu se ponavljalo slično vraćanje. Poslije doručka su rezali *kračun*, četiri okrajka su davali stoci, a sredinu su čuvali do dana oranja [23, s. 223].

Kao što vidimo, karpatski Ukrajinci su se uvijek s poštovanjem odnosili prema kruhu. Otud i njegova velika uloga u običajima i ritualima.

Što se tiče samog termina „*kračun*“ („*koročun*“), koji se sačuvao u primjeni ukrajinskih gorštaka, u vezi njegove etimologije ne postoji suglasnost, premda njegova pradavnost ne izaziva nikakvu sumnju. Nije slučajno da se taj termin ukorijenio u nazivu zimskih blagdana. Naziv samog blagdana Rođenja Kristovog na jezicima karpatsko-balkanske regije zvuči ovako: ukrajinski – *Rizdvo Hrystove*; poljski – *Gody, Godnie święta*; slovački – *Hody, Vianoce*; srpsko-hrvatski – *Božić*; makedonski – *Božik*; bugarski – *Božič, Koleda*; a također mađarski – *Karácsony*; moldavski – *Krečun* [56, s. 62]. Njega se tumači kao posuđenicu iz moldavskog, rumunjskog ili čak praalbanskog jezika [20, t. 2, s. 80]. Drugog mišljenja je bio ruski teolog S. O. Tokarev. U kasnijim modifikacijama ovog termina on je uočio praslavenski korijen „*krč*“, povezan s praslavenskim božanstvom zime i smrti, u čiju čast je na dan zimskog solsticija bio blagdan [70, s. 108-109]. Posve je moguće da je taj termin do Rumunja došao upravo od Slavena, jer su Trakijci – preci Rumunja – imali neposredan kontakt s precima Ukrajinaca na teritoriju suvremene Rumunjske. U drevna vremena su zimski blagdani kod Rumunja imali pretežno pastirski karakter. Čak i rumunjski znanstvenici smatraju da se relativno kasno blagdan pastira pod utjecajem pravoslavne crkve spojio s Božićem. Prema tome, iz mnogo koleda su iščezli motivi pastirstva kao osnovnog zanimanja Rumunja. Njih su zamijenile nove ideje i motivi povezani s ratarstvom [64, s. 289].

Baš kao i Rumunjima, i ukrajinskim gorštacima je poznato *kolyvo*. Baš kao i *kutju*, pripremali su ga od dobro kuhane pšenice u koju su dodavali med ili šećer. *Kolyvo* nisu začinjali makom i nisu ga ukrašavali, kao Rumunji, u križ poslaganim orasima. Kako je *kutja* Ukrajincima bila važno ritualno jelo zimskih blagdana, tako je *kolyvo* – isključivo na karminama. Njega su davali svim prisutnima, pozvanima na objed, nakon sahrane nekoga iz obitelji. Na spomen večeri „*komašnji*“, kako su je nazivali na Bojkivščyni, svi prisutni su na početku objeda pojeli po nekoliko žlica *kolyva*. Ponegdje su ga konzumirali na kraju. U nekim selima Gucul'sčyne ulogu *kolyva* je igrala takozvana *pokuška* koju su jeli za vrijeme karmina. Pravili su ju od izmrvljenog bijelog kruha kojeg su močili slatkom vodom ili posipali šećerom [15, s. 93]. Istovremeno je kod Rumunja funkciju spomen jela u vrijeme zimskih blagdana, naročito za vrijeme ritualnog objeda uoči blagdana Krštenja Isusovog, imalo, ne *kolyvo*, nego dva kruščića i čaša vode, koje su specijalno stavili za preminulu rodbinu [64, s. 295]. Neposredno izravne sličnosti radnji s *kolyvom* se vide kod karpatskih Ukrajinaca i Ukrajinaca iz Polissja, što je zabilježio autor ovih redaka. Polišćuki su tri ili četiri puta godišnje priređivali neposredno spomen večere za svoju preminulu rodbinu, takozvani „*didy*“ („*djedy*“). Važno jelo na obiteljskoj spomen večeri petkom je bilo *kolyvo* (*syta, kanun, kana*). Tako su nazivali vodu zaslađenu medom u koju su mrvili kruh ili pecivo. Tko nije imao meda, u vodu je dodavao šećer. Upravo tim *kolyvom* su i započinjali večeru. Svatko od prisutnih je morao pojesti tri žlice, a po završetku večere jednu. Ponekad je na spomen večeri prve dvije žlice svatko od prisutnih morao pojesti sam, a treću – izliti na zemlju, odnosno, podijeliti s pokojnom rodbinom [45, s. 176-177]. Prema mišljenju lingvista, termin „*kolyvo*“ je kroz crkvenoslavensko posredovanje preuzet u staroruski jezik iz grčkog [20, t. 2, s. 511]. Ali, to ne znači da su običaj sjećanja na pokojnu rodbinu na određene kalendarske datume precizno suvremenih Ukrajinaca prihvatili zajedno s kršćanstvom. Kako ćemo još vidjeti dalje, spomen motivi sežu u značajno dalja vremena. Nema ništa čudno i u tome što se spomen motivi u zimskom ciklusu karpatskih Ukrajinaca tijesno isprepleću s agrarnima, prikazano ne samo u ritualnim objedima za Božić, Novu godinu ili Krštenje Isusovo (Jordan), kada su glavna ritualna jela bila neposredni proizvodi ratarstva.

Istovremeno, važno mjesto u zimskoj ritualnosti karpatskih Ukrajinaca su zauzimali predmeti zemljoradničke svakodnevnice – snop, slama, žito, čak i poljoprivredni strojevi i sl. Glavni atribut božićnih blagdana kod karpatskih Ukrajinaca je bio neizmlaćeni snop. Na Bojkivščyni, posebno u gorskim selima Starosambir'sčyne, zobeni ili raženi snop su ukrašavali kiticama udikovine, ponegdje „šljokicama“ – sjajnom folijom. Za zimske blagdane su ga specijalno čuvali od završetka žetve. Gdje je bila tradicija, završavajući žetvu, plesti specijalni

vijenac, to su ga zajedno s odabranim lijepim snopom stavljali u „sveti kut“ ili neposredno na stol za kojim je trebala sjediti obitelj na Badnjak. Poštovanje prema njemu se sačuvalo u njegovom nazivu „*did*“. U prigorskim selima su taj blagdanski snop istovremeno nazivali i „*diduh*“. U mnogim naseljima Bojkivščyne su ga držali u kući sve do Nove godine. U zoru na Novu godinu je netko od ukućana išao s „*diduhom*“ do rijeke ili potoka po vodu. Većinom je to ulazilo u snahine obaveze. Ona je sa sobom uzimala snop koji je stajao u kutu dijagonalnom od peći, pod ruku – kruh, a u drugu ruku – vjetro. Lagano umaćući triput snop u vodu je govorila: „Snop mijem, vodu prizivam – sa sve četiri strane na svoje dvorište“. Vrativši se kući, snop je nosila u staju, a s kruhom i vodom je ulazila u kuću govoreći: „Na sreću, na zdravlje, s Novom godinom!“ [27, s. 37-38].

Upravo na taj dan, odnosno na dan sv. Vasilija, „*diduh*“ su mlatili na blagdanskome stolu, a njegova zrna su dodavali sjemenu za sjetvu „za zasivku“, da bi njiva bolje rodila u nekim su selima zrna „*diduha*“ skupljali mladi i išli njime „sijati“ uz novogodišnje čestitke.

Istovremeno su u kuću unosili snop i stavljali u „sveti kut“ uoči blagdana Krštenja Isusovog (Jordana). Dok je gazdarica radila križeve na zidovima, gazda je donosio iz stajе blagdanski snop. Prije nego uđe u kuću, kucao je na vrata i triput pitao: „Što se sije?“. Na to mu je gazdarica odgovarala: „Raž-pšenica!“. I tek je tada otvarala vrata gazdi koji je svečano unosio snop u kuću sa željama, kao i na Badnjak [47, s. 89].

Takvo poštivanje božićnog snopa, kojeg su nazivali „*didom*“ ili „*diduhom*“, „*korolem*“, nije karakteristično samo za Bojke. Možemo ga vidjeti i kod Gucula, kod kojih bi zbog određenih okolnosti agrarni motivi trebali biti manje karakteristični. Ali i na Guculščyni je bio široko rasprostranjen običaj donositi u kuću za božićne blagdane snop zobi kojeg su također nazivali „*didom*“ ili „*koljednykom*“. Kada na gospodarstvu nije bilo snopa zobi, onda su čak uzimali i snop grahorica i stavljali ga na počasno mjesto. Na zapadnom pograničnom području Guculščyne su birali najbolji snop zobi kojeg su unosili u kuću i također nazivali „*didom*“. Na treći dan božićnih blagdana su ga škropili posvećenom vodom, a zatim mlatili. Izmlaćeno zrnje su dodavali sjemenu izabranome za sjetvu. To je trebalo osigurati dobar urod u sljedećoj godini [57, s. 16]. U ponoć na Novu godinu nisu išli s njima, kao Bojki, do potoka ili bunara po vodu, nego su uzimali sa sobom blagdanski kruh, „*Vasylja*“. Umaćući ga u vodu, gazda je govorio: „Ne kupa se kruh u vodi nego ja u zdravlju i snazi!“. Uzimajući u vjetro vodu je govorio: „Ne uzimam je vodu nego mlijeko, med i vino!“ [86, s. 213; 78, s. 200].

Snop zobi su za badnji obrok u kuću unosili i Lemki [66, s. 104; 63, s. 36, 37]. Za to su birali snop s bogatim klasjem. U lemkijskim selima u Slovačkoj se, unoseći snop, gazda pozdravljao s prisutnima: „Pomozi Bože sa srećom, zdravljem u toj Novoj godini!“.

Ponegdje su snop rasprostirali na kraju stola. Tada ga je gazdarica prekrivala stolnjakom, na koji je potom stavljala blagdanski kruh (*kračun*) [77, s. 173]. Češće su ga stavljali na počasni kut na stolu, a do njega gurali mlatove. Tamo je ostajao sve do Nove godine (prema starom kalendaru). Izmlaćeno s njega zrnje su dodavali sjemenju za sjetvu što je trebalo osigurati bogat urod. Na stol su stavljali već izmlaćeni snop, kojeg su u lemkijskim selima nazivali „*didom*“, *diduhom*, *koljadom*, *koljadnykom*, a na Zakarpattju – *koročunom*.

U zapadnoj Bojkivščyni su unosili, osim snopa, bunt slame, zajedno sa svežnjem sijena. Bunt su nazivali „*didom*“, a sijeno – „*babom*“.

Gotovo svugdje su karpatski Ukrajinci prostirali sijeno po blagdanskom stolu, po čijim su kutovima stavljali češnjak kao obranu od „sveg zla“, po sredini su posipali zrno žitarice da bi dobro rodilo i sl. Prekrivši stol stolnjakom, stavljali su blagdanski kruh. Slamu su prostirali po podu. Gazda ju je, sjedeći na snopu namlaćene ražene slame, razbacivao po kući imitirajući pokrete kvočke. Djeca su u to vrijeme „meketala“, oponašajući zvukove stajskih životinja. Ponegdje na Gucul'ščyni su djeca „blejala“ na slami ispod stola „da bi ovce dobro kotile“ [82, s. 123]. U nekim selima slovačke Lemkivščyne su na Badnjak unosili po nekoliko snopova namlaćene ražene slame da bi svakom članu obitelji pripao po jedan. Tako je svaki ukućanin u vrijeme badnjeg objeda sjedio na svojem snopu namlaćene slame [77, s. 174]. Ta radnja je sličila običaju koledavanja na strnu u vrijeme žetve, koji je zabilježen u Karpatima. U velikoj većini karpatskih sela „*dida*“, tj. slamu kojom su prekrivali pod, su držali u kući nekoliko božićnih dana. Rano na dan sv. Stjepana su iznosili slamu iz kuće. Pretežno su je spaljivali u vrtu ili polju. Običaj „*paliti dida*“ je zabilježio autor ovih redaka, pogotovo na Starosambirščyni. U nekim mjestima je bio popraćen preskakanjem mladeži preko vatre, slično kao na Ivana Kupala [47, s. 91]. Dok iz kuće nisu iznijeli „*dida*“, kuću nisu meli. U nekim mjestima na Gucul'ščyni su od Badnjaka do Nove godine skupljali smeće u kući ispod peći, a rano na sv. Vasylija su ga iznosili u vrt ili povrtnjak i tamo spaljivali. Ovaj običaj su objašnjavali tako da pokojni preci uvijek zahvaljuju živima za novogodišnju vatru, a drveće u vrtu će bolje uroditi [43, s. 291]. Osim toga, gazde su izlazile u vrt s konopcima i tamo podvezivali svako drvo, govoreći: „Kao što praznici nikada ne prestaju, neka ovaj vrt nikada ne „prođe“, neka u vrtu razno rodi!“ [78, s. 202].

Nešto drugačije je izgledao običaj podvezivanja drveća u Bojaka i Lemaka. Ta radnja se odvijala do badnjeg objeda. Ona je bila popraćena svojevrsnim „zastrašivanjem“ drveća. U lemkijskim selima je gazda sa sinom odigravao malenu scenu. Sin je zamahivao sjekirom, prijeteci: „Jabuko, ja ću te posjeći jer ti ne daješ ploda“, - a tata je branio: „Nemoj sjeći jer ja

jamčim za nju“. Tada je sin podvezivao drvo *pereveslom*¹¹. Koliko je slame bilo u *pereveslu*, toliko je trebalo roditi drvo [66, s. 104]. Na Bojkivščyni je odgovarajuću scenu u vrtu odigravao gazda s gazdaricom. Triput su „zastrašivali“ svako drvce, i tek onda ih podvezivali *pereveslom* [47, s. 92].

Odgovarajući običaji nikako nisu bili izumi samo ukrajinskih gorštaka ili njihovih susjeda druge nacionalnosti. U svoje vrijeme ih je zabilježio poznati ukrajinski etnolog P. P. Čubyns'kyj u regijama Ukrajine značajno udaljenima od Karpata [76, s. 2]. Autor ovih redaka ih je nedavno zabilježio na Polissju, pogotovo Ovručyni. Od karpatskih, poliski običaji su se razlikovali samo u neznatnim detaljima. „Zastrašivanje“ vočki i podvezivanje slamom, „da bi bolje rodilo“, se tu odvijalo na „*bogatu kutju*“, kako su Poliščuky nazivali Svetu večer uoči Nove godine. Dok je gazda „plašio“ drveće sjekirom i podvezivao ih *pereveslima*, neka od djevojaka je iznosila smeće iz kuće i prosipala pod svako drvo. U nekim mjestima se ova radnja dopunjavala svojevrsnim „hranjenjem“ vočki, idući podvezati drveće, gazda je uzimao u posudu pomalo od svakog jela pripremljenog za večernji objed i bacao pod svako drvo. Pri tome je govorio: „Daj Bože da nam rode kao što mi njima dajemo!“. A ujutro su to trebali pojesti „vrapčići“.

Ponegdje su Poliščuky podvezivali vočke ujutro na tradicionalnu Novu godinu tom slamom na kojoj su večerali na „*bogatu kutju*“ i još ih i „osmuđivali“ – potpaljivali su *perevesla*, da ne bi bilo gusjenica [46, s. 203].

Takve polisko-karpatske paralele se mogu vidjeti i u ostalim ritualnim radnjama zimskog ciklusa s jasno izraženim agrarnim motivima.

Dovoljno je prisjetiti se odnosa prema potpuno neblagdanskim stvarima kao što je u svakodnevnicu poljoprivredno oruđe. Na zapadnom pograničnom području Gucul'sčyne gospodar, obilazeći oko svog dvorišta, je triput zamahivao kosom [81, s. 122-123]. Tek poslije toga je vješao kosu na mjesto da bi „odmorila“. Bojki su također pazili da ostave na tradicionalno mjesto u „*bojis'ku*“¹² sve svoje poljoprivredno oruđe, jer i ono mora „odmoriti“ tokom svih blagdanskih dana. Na Prjašivščyni su još do badnjeg objeda odmah nakon obilaska stoke Lemki odlazili do „šupe“ i tamo na okupu vezivali *pereveslom* grablje, vile i mlatila. Iznimka su bila samo kola, koja ni za vrijeme blagdana nisu imala pravo odmarati. Lemki su specijalno na njega stavljali malo slame, da bi bila puna cijelu godinu. Tek poslije toga su birali snop zobi s bogatim klasjem, kojeg su svečano unosili u kuću [77, s. 173].

¹¹ Pereveslo – pletenica ispletana od osušene slame koja je služila za vezivanje snopova (op. prev.).

¹² Bojis'ko – mjesto gdje se čuva i mlati sijeno (op. prev.).

Ponegdje su Lemki zavezana mlatila stavljali u kut blagdanskog stola pored snopa [77, s. 164; 83, s. 39]. U gorskim selima iznad Limnyce su Bojki u blagdanski snop („*dida*“, „*korolja*“) umetali preslicu, da bi lan ili konoplja rodili [88, s. 199-200].

U nekim lemktivskim selima suvremene Poljske je postojao običaj objesiti mlatilo u kući pod strop. Čisteći kuću za blagdane, Lemki su podvezivali *pereveslom* grede – dvije grede pod stropom. Govorilo se, da se krave ne bi ritale. Tu su vješali „na odmor“ i mlatila, da bi bilo što za mlatiti, namotanu pređu i vreteno, da bi lan rodio [66, s. 104]. Da bi se osigurao budući urod, kod Lemaka na Prjašivščyni se na Badnjak koristila čak i stara metla od breze, „*drapačka*“, koju su na badnji objed specijalno iznosili na dvorište da u ljeto ne bi bilo suše [77, s. 163]. Određenu analogiju ovom činu možemo vidjeti u poljskom običaju „sjeći izlizanu metlu“ („*сікти деркача*“).

Ukrajinski gorštaci su u zimskom ciklusu naveliko upotrebljavali i ostale predmete seoske svakodnevnice, osobito proizvode od metala. Još dugo prije badnjeg objeda su Lemki Prjašivščyne u kuću donosili sjekiru, ralo, crtalo i lanac, kojim je gazda omatao noge stola, da bi se obitelj držala na okupu kao „karika lanca“. Netko od istraživača ritualnosti karpatskih Ukrajinaca bezrazložno smatra da je taj običaj karakterističan samo za Lemke [77, s. 164]. Ali to je daleko od istine. Guculi su također pod blagdanski stol stavljali jaram, sedlo ili sjekiru, a noge stola su omatali lancem [43, s. 288]. Bojki su također noge stola podvezivali lancem da bi se sva čeljad u kući zadržala. Pod stol su još stavljali i dio pluga ili sjekire. Tek tada su unosili u kuću glavni blagdanski atribut – snop zobi [47, s. 88]. Ponegdje su sjekiru zabijali u dovratka, pod prag, ispod klupe [23, s. 233]. Na koncu, korištenje metalnih predmeta u zimskom ciklusu za osiguranje blagostanja i zdravlja obitelji i gospodarstva kao cjeline je nacionalna pojava u kojoj su neposredno izraženi agrarni motivi.

Neposredna briga ukrajinskih gorštaka o sudbini budućeg uroda je izražena istovremeno u različitim vraćanjima posvećenim zimskom ciklusu. Glavni atributi kod njih su bili predmeti zemljoradničke svakodnevnice. Mi smo već spomenuli neke ritualne radnje s *kutjom* i blagdanskim kruhom. Zamijesivši tijesto za *kračun*, Lemkinje bi poskakivale da bi narastao visok. A stavivši kruh u peć, bavile su se vraćanjem za urod. Za to su prebirale po užarenom ugljenu za određenu vrstu žitarica ili povrća. Što više pepela ostane od ugljena, ta kultura bi trebala bolje uroditi [80, s. 320]. Slično tome su radili i na Gucul'sčyni. Ali tu se vraćanje odvijalo na večer na Malanku¹³, uoči stare Nove godine. Time su se bavile žene. One su radile takozvani „mali vrt“. Postavljajući hrpice užarenog ugljena ispod peći, gazdarica je

¹³ Malanka (Melanka, Melanky) – ukrajinski narodni i crkveni blagdan (op. prev.).

govorila: „Ovo je za ciklu, ovo je za ječam, ovo je za konoplju, ovo je za luk, ovo je za jabuku, ovo je za kruške, ovo je za šljive...“ i tako dalje. To jest, nabrajale su se te kulture koje su se sijale ili sadile na gospodarstvu.

Što je više pepela nastalo od ugljena, to će bolji biti urod te kulture na koju su stavljali ugljen [78, s. 193]. Vadeći ispečeni blagdanski kruh, obaveza svake gazdarice je bila odmah zabijeliti otvor peći. Taj običaj na zapadnoj i centralnoj Lemkivščyni su pojašnjavali tako što ako ga se nije pridržavalo, to je moglo naštetiti urodu žitarica [80, s. 320]. Odgovarajuća vraćanja su karakteristična i za Bojke [27, s. 37-38]. Slično su vraćali na ugljenu, ne samo za urod, nego i za stoku i djecu u obitelji [81, s. 124; 88, s. 210].

Među ukrajinskim gorštacima je za vrijeme blagdanih božićnih objeda bilo rasprostranjeno vraćanje za budući urod pomoću klasja, slame ili sijena. U nekim lemkijskim selima Prjašivščyne su odmah poslije badnjeg objeda svi članovi obitelji probali malo prileći na rasprostrtoj slami u kući da bi u polju za vrijeme žetve snopovi bili gusti. U centralnoj i zapadnoj Lemkivščyni za vrijeme te večere se nitko nije smio nasloniti laktovima na stol, jer će onda ruke boljeti, a u polju će žitarice poleći. Rasprostranjen je bio običaj nakon večere izvući stabljiku sijena ispod blagdanskog stolnjaka. Što je stabljika bila duža, to se očekivao bolji urod [86, s. 324]. Slično tome su proricali budući urod i na Bojkivščyni. Već poslije večere je gazdarica izvukla ispod blagdanskog stolnjaka stabljiku sijena utvrđujući da li će u nastupnoj godini „lan lijepo uroditi“ [23, s. 234]. Na prjašivskoj Lemkivščyni su pokušavali utvrditi i najpogodniji dan za prvo oranje budućeg uroda. Poslije badnjeg obroka gazda je nasumično izvlačio iz snopa, na kojem je ležao božićni kolač – *kračun*, tri klasja. Svaki od njih je označavao jedan dan (ponedjeljak, utorak, srijeda ili četvrtak). Na koji od tih dana je pao najobilniji klas, na taj dan je seljak morao prvi put zaorati njivu [77, s. 183].

Slična vraćanja za budući urod uz pomoć slame ili sijena su bila dosta rasprostranjena i na teritoriju Polissja, značajno udaljenom od regije Karpata. Pogotovo na Ovruččyni su u njima često sudjelovali svi članovi obitelji. Jedan je izvlačio ispod stolnjaka iz *zažynkovog* snopa, na kojem su večerali „*bogatu kutju*“, jednu slamu – za ječam, drugu – za zob, i još neku drugu za još neku kulturu. A po tome su utvrđivali koja će žitarica biti najrodnija u sljedećoj godini [46, s. 204]. Jednoličnost poliskih i karpatskih ritualnih radnji zimskog ciklusa s naročito izraženim agrarnim motivima svjedoče ne samo o tipološkom zajedništvu ritualnosti Polissja i Karpata, koliko o genetskom odnosu njegovih nositelja – Poliščuka i karpatskih Ukrajinaca, ne obazirući se na to što je gospodarska djelatnost stanovništva Polissja i Karpata bila u raznim prirodno-geografskim uvjetima.

Na koncu, čak u granicama karpatske regije ti uvjeti su bili raznoliki. Po mišljenju istraživača, ukrajinski Karpati su u zadnjim stoljećima davali dosta složenu sliku međuodnosa između zemljoradništva i stočarstva. Stočarstvo je zauzimalo glavnu ulogu u ekonomiji Gucula. Istovremeno, povijesni izvori svjedoče o dugoj povijesti zemljoradničke kulture u Bojaka. Osnovno zanimanje stanovništva Lemkivščyne, čak visoko u planinama, je također bilo zemljoradništvo [68, s. 56-58]. Međutim, određena razlika gospodarske strukture u uvjetima podnožja ili gorja nije bitno utjecala na karakter ritualnosti ukrajinskih gorštaka. O tome jasno svjedoči tipološko zajedništvo agrarnih motiva, karakteristično za ritualnost zimskog ciklusa svih etnografskih grupa ukrajinskih Karpata.

Uzimajući u obzir značajnu ulogu stočarstva u gospodarskoj djelatnosti, osobito na Guculščyni, probajmo vidjeti kako je taj vid djelatnosti prikazan u zimskoj ritualnosti ukrajinskih gorštaka. Radi se o zoomorfnim motivima u blagdanima zimskog ciklusa, u kojima se neposredno odražava briga za osiguranje plodnosti i produktivnosti stoke i simboličnog štovanja njih kao važnog gospodarskog čimbenika u životu seljaka. Naime, stoka nije davala samo prehrambene proizvode, sirovinu za odjeću i obuću. Istovremeno je stoka krupnog zuba osiguravala njivu zemljoradnika gnojivom i bila je osnovna vučna snaga bez koje je nezamislivo oračko zemljoradništvo. A to nije moglo ne utjecati na kalendarsko-svakodnevnu ritualnost.

Istraživači narodnih tradicija Bojaka, Lemaka i Gucula su tokom XIX. – XX. stoljeća zabilježili značajnu količinu ritualnih radnji u zimskom ciklusu koje su bile usmjerene na to da bi se zaštitila stoka od svakog negativnog utjecaja, „urokljivog oka“ svake vrste čarobnjaka koji su se poznavali s „nečistom silom“. Upravo zato, prema starim vjerovanjima, oni su mogli poslati bolest na stoku, ukrasti mlijeko kravama i tako dalje. Da bi zaštitili ne samo sebe, nego i stoku od posljedica mogućih kontakata s „neželjenim gostima“ koji nose opasnost svijetu živih, koristili su odgovarajuće obrane. Jedna grupa je bila usmjerena na razdvajanje živog i izmišljenog svijeta, stvaranje situativne granice među njima. Druga grupa obrana je trebala neutralizirati svaku nečist i zadati joj izravan udar. Kao obrana su služile stvari ili predmeti koji su sami po sebi imali negativnu energiju, bili su mali po veličini, neugodni okusom ili mirisom, metalni predmeti oštri na dodir, kao što su kosa, sjekira, drljača, prirodne stihije – voda i vatra. Osim predmetnih, obrana su mogle biti i određene riječi ili čarolije, ritualna buka i tako dalje. Na takve načine su se branili ne samo karpatski Ukrajinci, nego i Ukrajinci iz drugih regija za vrijeme opasnih perioda tokom godine. Njima su se smatrali takozvani „kalendarski prijelazi“ koji su signalizirali promjenu godišnjeg doba, a za jedno – i ciklus gospodarske djelatnosti, a također i važne kršćanske, takozvane, godišnje

blagdane. Prema tradicionalnim idejama oni su se doživljavali kao periodi aktivizacije ili odvajanja „nečiste sile“.

Takav kalendarski „prijelaz“ od jesenskog prema zimskom ciklusu, kako se već spomenulo, je bio dan Uvedenja. Prema vjerovanjima ukrajinskih gorštaka tog dana sjeda „...vještica na žarač i ide krasti manu“ [57, s. 56]. Bojki, Lemki i Guculi su još večer uoči tog blagdana posezali za svojevrsnim obranama da bi zaštitili stoku od svake „nečisti“. Najčešće upotrebljavani načini zaštite su bili mak, češnjak, kreda i katran. Maka, kako je poznato, se boje vještice, demoni, *dvojedušnyky*¹⁴. Oni ne smiju prijeći preko sjemena dok ga ne proberu. A to im se nikada ne da, jer za taj posao im se neće „pijetao oglasiti“. Zato su Guculi još uoči blagdana posipali krave makom i maslom im mastili vimena [78, S. 268]. Na Nadvirnjanščyni su na Uvedenje, kao i na Blagovijest (7. travnja), kravama na čelu, vimenu i kralježnici crtali križeve „mastilom“. Slične križeve bi stavili na dovratke i vrata staja. Za to su u Karpatima koristili nečistoće, katran, kredu i tako dalje. Na sami blagdan, poslije ručka ili predvečer, su stoku specijalno kadili tamjanom, terpentinom i biljem [57, s. 31, 56]. Ponegdje na Guculščyni su ispred staje palili i vatru. U nju su dodavali gnoj da bi bilo više dima. Pri tome su govorili: „Kako nitko ne može ovaj dim u mijeh skupiti, tako neka nitko ne može moje vrhnje bijelo (smetanu – K. K.) ukrasti“ [86, s. 219].

Posvuda su na taj dan izbjegavali sve poslove. U selima slovačke Lemkivščyne žene nisu čak skupljale jaja iz gnijezda, kaže se, veliki je grijeh to raditi na tako velik blagdan [77, s. 132].

Zbog stoke su bili zabranjeni određeni vidovi rada i na druge blagdanske dane zimskog ciklusa. Tako su u Tjačivskom i Hustskom rajonu Zakarpattja na dan sv. Andrija muškarci izbjegavali bilo koji posao da na ljeto stoku ne bi napadale divlje zvijeri [68, S. 295]. Posvuda su se pridržavali određenih zabrana tokom svakog blagdanskog perioda od Božića do Jordana. Čak na radne dane između blagdana Lemki nisu ni motali ni obrađivali ispredeno da vukovi i smrt ne bi zalutali do sela. Djeci su branili jesti kruh na dvorištu da potom vukovi ne bi napadali stoku [77, s. 258].

Posebno važno mjesto, paralelno s agrarnim, su zauzimali zoomorfni motivi u ritualnim radnjama ograničenima na Božić, staru Novu godinu i Krštenje Isusovo (*Jordan*).

Svojevrsnom pojavom štovanja domaćih životinja je bilo njihovo ritualno hranjenje koje se odvijalo dan prije ili na dan tih važnih datuma crkvenog kalendara. Prije nego bi sjeli na badnji obrok, ukrajinski gorštaci su odrađivali, kako se već spominjalo, ritualne obilaske

¹⁴ Dvojedušnyky – ljudi sa dvije duše, ljudskom i demonskom (op. prev.).

imanja. Nisu zaobilazili ni staje, gdje su stoku posipali makom i kadili biljem – da im vještice ne bi pristupile, a na prag staje su još i zabijali sjekiru. Odgovarajuće obrambene načine su koristili karpatski Ukrajinci da bi osigurali plodnost i produktivnost stoke. Kod Gucula je pretežno gospodar uzimao kruh kojeg su u nekim mjestima nazivali kruhom od oluje, svijeću, med i *kutju*, i s nekim od članova obitelji obilazio imanje [43, s. 287]. Medom je crtao križeve na čelu svake životinje „da bi se stoka ljubila, a ne tukla se međusobno“. U to vrijeme se molio „očenaš za stoku“. Kruhom je triput doticao svaku životinju, a prisutnima je pri tome naređivao da ne zovu životinje po njihovim nadimcima tijekom cijelih zimskih blagdana, a obraćali se njima – „*svyt'otha*“ [57, s. 16-17]. Ponegdje na Gucul'sčyni, dok je gazdarica stavljala po određenom redu ritualna jela na badnji stol, gazda je uzimao po malo od svakog u korito, posolivši i promiješavši s mekinjama odnosio stoci, gdje je svakoj životinji davao da proba „večeru Gospodnju“ [78, s. 11]. Poslije toga je stavljao u jaslje bolje sijeno, da bi i marva osjetila da su blagdani.

Slično tome su Lemki štovali domaće životinje. U nekim mjestima su do stoke išli tek nakon što su se umili u potoku. Vrativši se prvi kući, gazda je išao do staje, dijelio sa stokom kruh sa češnjakom da bi bila zdrava [80, s. 320]. U nekim lemktivskim selima je gazda, idući do staje, uzimao prvi kruh – *pidpalok*, što se pekao u peći odmah nakon *karačuna*, i pečene *pyroge*¹⁵. Po komadić *pidpalka* je dijelio kravama i ovcama, a *pyroge* – samo kravama [77, s. 173]. Stoku su hranili po starosti, od najstarije krave do najmlađeg teleta. Tek zatim su davali stoci za jaslje ili u korito bolje nego inače zobi sa soli, *konyč* (djetelinu), najbolje sijeno [66, s. 103-104; 63, s. 35].

U nekim selima je prije Badnjaka gazdarica išla zadnja umiti se do potoka. Sa sobom je nosila ručnik i „*dijnyk*“. Umivši se, dvaput je zahvaćala vodu uzvodno u posudu i izlijevala. Zahvaćajući vodu treći put je govorila: „Vodice, vodice, budi mi pomoć, ja uzimam svojoj kravi mlijeko“. S tom vodom se vraćala doma, a dio te vode su ostavljali u „*dijnyku*“ kojeg su stavljali na stol pored blagdanskog snopa [77, s. 177]. *Dijnycju* su stavljali na počasno mjesto i na Bojkivščyni. U Karpatima je izrazito bio rasprostranjen običaj odlagati u *dijnycju* ili u posebnu posudicu po žlicu svakog jela „za *polaznyka*“. Taj termin je dobro poznat ne samo na Bojkivščyni, nego i među Guculima i Lemkima. Njime su označavali neobičnog posjetitelja koji bi prvi došao u kuću u jutro na božićne blagdane. Istovremeno je to mogao biti i netko od obitelji. Na Mižgirščyni su *polaznykom* nazivali i nekoga od obitelji, upravo tog, koji je rano na Božić s vjedrom išao do potoka po vodu s kojom su se umivali u kući, a potom škropili

¹⁵ Pyrogi – pečeni proizvodi od pšeničnog tijesta koji mogu imati različite nadjeve (op. prev.).

stoku. Onaj koji je škropio stoku vodom u kojoj su se rano umivali se također smatrao *polaznykom* [7, s. 207, 208, 218-219]. Kako su svog *polaznyka* rado primali, tako su stranca primali s nepovjerenjem, jer bi stranac mogao doći s izvjesnom idejom nešto čarati. Karpatski Ukrajinci su iskreno vjerovali da o prvom posjetitelju ovisi blagostanje i obilje u obitelji. Sasvim dobrim *polaznykom* su smatrali mladog čovjeka koji bi bio sam u obilju. Guculi, kao i Polišćuki, su vjerovali ako prvi kuću posjete momci, da će krave nakotiti više bikova, a ako djevojke, onda telica [43, s. 290]. Jako je loše kada bi kuću posjetila stara baba ili bolesna žena. Zbog toga se žene u Karpatima i danas pridržavaju nepisanog pravila da ne idu na božićni dan do susjeda da ne bi bile loš *polaznyk*. Istovremeno, Bojki, Lemki i Guculi su unaprijed pokušavali neutralizirati mogući negativni utjecaj stranog posjetitelja. Jedan od oblika neutralizacije negativnog posjeta je bilo izbjegavanje bilo kakvog razgovora s nepozvanim posjetiteljem. Zanimljiva radnja je zabilježena na slovačkoj Lemkivšćyni. Kada bi na Božić došao neželjeni *polaznyk* onda bi gazda ili gazdarica brzo uzimali s police „polaznyča“ i razbijali ga *polaznyku* o glavu. Pri tome bi izgovarali želju da bi sve što je loše ostalo na toj gospodi, „...neka ostane na tvojoj glavi“ [77, s. 211]. Taj specijalni kruščić čak nisu pekli u peći kao *kračun* i njegovu „braću“ ili *pidpalok*, kojeg su posipali makom i u vrijeme badnjeg obilaska dijelili među stokom što su je naumili prodati, nego na ploči. Čak i tijesto za njega su mijesili malim prstom lijeve ruke [77, s. 166-167].

Izrazito rasprostranjen oblik neutralizacije negativnog posjeta u Karpatima je bilo uvođenje stoke u kuću na Božić koja je morala prva doći u posjet. Tako su se ukrajinski gorštaci osiguravali od iznenadnog stranog pridošlice. Lemki su vjerovali ako prvi *polaznyk* u kući bude tele, ovca ili konj, tada obitelj neće biti ugrožena nekom nesrećom čak i ako bi slučajno došao netko stran [77, s. 211]. Na Gucul'sćyni su skoro svugdje početkom XX. stoljeća upotrebljavali već i sam termin „*polaznyk*“, u kuću su uvodili bika, tele, janje [43, s. 290]. Takvog četveronožnog *polaznyka* su ugošćavali ostavljenim u „*dijnyk*“ ili *dijnycj*u badnjim jelima. Upravo zbog toga bi kraj stola za vrijeme badnjeg obroka ukrajinski gorštaci stavili *dijnycj*u ili *masljanyčku* da bi se imalo gdje odvajati prve žlice hrane kada su za vrijeme večere prelazili na novo jelo. U nekim selima Prjašivšćyne je to radila sama gazdarica [77, s. 185]. U gorskim selima Starosambiršćyne je to radio svatko od prisutnih na badnjem objedu. Na to su čak podsjećali jedni druge: „A *polaznyku* s vrha?“. Prema mišljenju lokalnog stanovništva, takvo poštivanje domaćih životinja na Božić se trebalo pokazati, da stoka ne bi otišla. Na Starosambiršćyni su štovali stoku i na druge blagdanske datume zimskog ciklusa. Ponegdje su kao *polaznyka* stoku uvodili u kuću još na „*prvu koledu*“, to jest na dan Uvedenja (4. prosinca) [47, s. 91].

Vjerovanja povezana s *polaznykom* na dan Uvedenja su zabilježeni i kod Lemaka. Na taj blagdan, kao i na dan sv. Andrija, je bilo zabranjeno posuđivati bilo što iz kuće ili uopće ići do susjeda, da ne bi bio loš *polaznyk* [77, s. 133, 137-138]. Istina, tu zoomorfnih motiva ograničenih na te blagdanske datume, kao što je zabilježeno na zapadnoj Bojkivščyni, nema. Zato se štovanje domaćih životinja vidi u ostalim blagdanima zimskog ciklusa.

Kao i na Badnjak, uoči stare Nove godine ukrajinski gorštaci su obilazili stoku, trudili su se hraniti ju bolje nego drugih dana. Poslije doručka na Novu godinu Bojki su odrezali četiri „roga“ *karačuna* i hranili stoku, sredinu su ostavljali do dana oranja, a samo ostatak bi pojeli sami [23, s. 233]. Lemki su također dio *kračuna* sa zapečenim u njemu češnjakom i posvećenom soli na Novu godinu davali jesti kravama, da bi ih zaštitilo od vještica [77, s. 166, 168]. Na taj dan su i Guculi davali stoci dobro jesti, da ne bi „proklinjala“ [81, s. 124; 57, s. 25]. Ujutro na Novu godinu su Lemki specijalno uvodili u kuću četveronožnog *polaznyka*, to jest, tele, janje ili drugu životinju govoreći: „Daj nam, Bože, sreće, zdravlja, božjega blagoslova“. Tek kad su ga dobro nahranili, *polaznyka* su izvodili iz kuće [55, s. 300]. Na Pokuttju, naročito u okolici Kolomyje, poslije crkvene službe na Novu godinu netko od momaka je ukrašavao vola, konja ili ovcu vrpcama, udikovinom i zimzelenom i uvodio u kuću čestitati gazdi Novu godinu, poželjeti novu sreću [83, s. 131]. Ponegdje na Prykarpattju je postojao običaj, sukladno s kojim je, ne čak najstariji od sinova nego susjedski momci, pokušavali rano na Novu godinu ukrasti konja ili junicu iz tuđe staje da bi ih potom doveli gazdi u kuću. Gazda kojem su napravili takvo iznenađenje je „bio ponosan“. Ukradenog konja ili junicu su ukrašavali „trakicama“ (vrcama – *K. K.*). Malenog dječaka su omatali *pereveslima*, na glavu su mu stavljali slamnati šešir i posjeli bi ga na stoku i tako vodili do kuće. Tada se s gazdom pregovaralo za „otkupninu“, to jest za gorilku¹⁶. Postigavši sporazum, „lopovi“ su željeli gazdi da sljedeće godine ima još više stoke i još bolju „otkupninu“ za dati [50, s. 26].

Slična štovanja domaćih životinja se vide u obilježavanju ukrajinskih gorštaka blagdana Jordana. Na „šćedru“ večer Lemki su pekli „*polaznyke*“ – malene kruščiće s češnjima češnjaka. U nekim lemktivskim selima su ih nazivali „šćedraki“. U vrijeme obilaska imanja i stoke, gospodar je dijelio redom po komadić kruha kravama, jer je svakoj kravi pri tome pripadao češanj češnjaka [80, s. 330]. Takvo ritualno hranjenje stoke je karakteristično za stanovništvo zapadne Bojkivščyne. U gorskim selima Starosambirščyne slične kruščiće su nazivali „*zakusuvanci*“, a u prigorskim – „šćedraki“. Upravo su s njima prije večernjeg

¹⁶ Gorilka – tradicionalno ukrajinsko alkoholno piće (op. prev.).

objeda, obilazeći gospodarstvo s posvećenom vodom ulazili u staju i po komadić dijelili stoci [47, s. 91].

Svojevrsnom apoteozom zoomorfnih motiva u zimskom ciklusu karpatskih Ukrajinaca može biti običaj zabilježen u svom vremenu na Gucul'sčyni. Tu su se gazde trudile sačuvati po malo od ritualnih jela od svake večere, božićne, na Vasilja, na Krštenje Isusovo, stavljajući u jednu posudu. Dodavši malo brašna ostatku jela, zamiješali bi i ispekli kruščić. Trudili su se da ga, sa soli koja je stajala na blagdanskome stolu i sijenom kojim je bio prekriven stol, podijele stoci tijekom godine sve do novog kruha. To su radili Guculi, „... da bi se marva tako držala na okupu, kao što se blagdani uvijek drže“ [78, s. 208].

Tako se zoomorfni motivi jasno vide u ritualnoj praksi ukrajinskih gorštaka, a da ne spominjemo i obredne maškare. Odgovarajuće mjesto su našli i u obrednom folkloru, osobito u koledama i *ščedrivkama*. Više generacija istraživača je na to obraćalo pozornost. Međutim, geneza takve pojave do sada nije bila razjašnjena.

Prilično potpunu historiografiju tog pitanja je dao suvremeni ukrajinski etnolog M. Gluško. On je po novome došao do rasvjetljavanja funkcija zaprežnih životinja (vola i konja) u tradicionalnoj ritualnosti i svjetonazoru Ukrajinaca [13, s. 71-104]. Proanaliziravši značajne činjenice s teritorija Karpata i Polissja, istraživač je došao do zaključka „...da u davnoj ritualnosti Ukrajinaca, posebno božićno-novogodišnjoj, glavno mjesto među životinjama je zauzimao vol“, jer i terminom „*polaznyk*“ su označavali u dalekoj prošlosti predstavnika te vrste radne životinje [13, s. 88, 97]. Do takvog zaključka su istraživača dovele dodatne etnografske realije sačuvane u ritualnosti Južnih Slavena kod kojih je ulogu *polaznyka* obnašao vol – „*dešnak*“, kojeg su uprezali u jaram s desne strane. Njemu su stavljali na desni rog kolač kojeg su uzimali u kući i razlamali na tri dijela. Jedan su davali jesti „*dešnaku*“, drugi njegovom paru, a treći su stavljali u zrnje koje su prikupili za sjetvu proljetne njive [13, s. 97]. Gotovo sličan čin je bio svojedobno na teritoriju Prykarpattja. Tu su u nekim selima za božićne blagdane također pekli okrugli kolač s rupom u koju su za vrijeme badnjeg obroka ubadali svijeću. Potom se taj kolač, zajedno s jelima ostavljenima za *polaznyka*, čuvao u *dijnyci* do Nove godine. A kada su ujutro dovodili u kuću *polaznyka* – bika, tada su kolač uzimali iz *dijnyce* i zabadali biku na rog. Odvevši bika s kolačem na rogu do staje, gazda je uzimao kolač, lomio ga na komade i dijelio među stokom [50, s. 13, 26-27].

Istraživači, na žalost, osim ovih pojedinačnih zapisa nisu obratili pozornost na tu pojavu. A ona rječito potvrđuje zaključke M. Gluška o važnoj funkciji u tradicionalnoj ritualnosti samog vola [13, s. 97]. U stadiju prijelaza na oračko zemljoradništvo uz primjenu

određenog alata i vučnih životinja kojima su pretežno bili bikovi (volovi), trebale su se stvoriti i odgovarajuće ritualne radnje kojima su iskazivali poštovanje upravo njima.

Međutim, moramo uzeti u obzir da u razvoju bilo koje pojave je uvijek bila početna etapa kada su se razvile samo te crte koje su poslije označavale njen formirani vid. To se tiče i zoomorfnih motiva koji još nisu započeli s iskazivanjem poštovanja vučnim životinjama. Ukoliko je populacija na početku svoje povijesti prošla kroz lovački način života, utoliko u toj ili drugoj mjeri, većinom kod svih naroda, su se sačuvali ostaci posebnog tretmana životinja. Iznimka nisu bili ni davni pretci Slavena, u tom slučaju i Ukrajinci.

Tradicionalni obilazak stoke u vrijeme badnjih večera se bazirao na pradavnim vjerovanjima da baš u blagdansko vrijeme stoka međusobno razgovara. Vjerovanje u taj razgovor volova na Badnjak na Polissju su zabilježili istraživači prije 150 godina. Istovremeno se isticalo da su se seljani još i tad bojali kasno na večer ići do staje da ne bi u prolazu čuli za sebe neprijatan razgovor, kako se vol žali volu da će uskoro biti prisiljeni voziti svog gazdu na groblje. U Karpatima su postojala slična vjerovanja [87, s. 27]. U gorskim selima Starosambirščyne su vjerovali da na Badnjak „...bik pita bika:

- Jesi sit?
- Sit sam! Neka tako moj gazda bude sit!“ [47, s. 91].

Prema vjerovanjima Gucula „...na Vasilja – kad se nebo otvori – govori svaka živina, svaka božja životinja“ [57, s. 25]. Na Novu godinu sâm Bog razgovara sa stokom. „Da se stoka ne bi žalila pred Bogom, navečer ju polako obiđu, istimare i daju soli“ [78, s. 201]. Na Pokuttju, u okolici Kolomyje, pri obilasku domaćih životinja na Svetu večer uoči Krštenja Isusovog je bilo zabranjeno stoci davati sijeno vilama, nego samo rukama [83, s. 133]. Prema vjerovanjima Lemaka, na blagdane su stoku počeli bolje hraniti otkako je počela govoriti [77, s. 172].

U spomenutim vjerovanjima se jasno odražava poimanje domaćih životinja kao živih bića bliskih čovjeku. One su također trebale svečano večerati kao i njihove gazde, dakle, sudjelovati u slavljenju božićnih blagdana. Među svim domaćim životinjama iznimka su bile svinje. Zato o ritualnom hranjenju svinja nema nikakvog nagovještaja. Možemo se složiti sa stajalištem da takva predrasuda prema ovoj vrsti životinje ima temelj u orijentalnim utjecajima ritualnog karaktera ili u usvojenim pričama iz evanđelja o opsjednutom i stadu svinja [50, s. 38]. Sve ostale domaće životinje su u određenom kritičnom trenutku podarene, kao i ljudi, darom govora. Zbog toga ih također treba poštovati i sukladno tome ih ugostiti ritualnim jelima. Takva pojava koja se vidi u zimskim blagdanima karpatskih Ukrajinaca, Polissja ili drugih područja Ukrajine je karakteristična za mnoge narode. To nije nešto drugo

nego poseban oblik štovanja životinja ili zoolatrija. Ona se razvila i došla do naših dana od vremena prijelaza na zemljoradnički i stočarski način gospodarenja. Znanstvenici joj utvrđuju podrijetlo iz drevnog kulta životinja, točnije, od ostataka totemizma koji su se pokazali više otporni u naroda koji su duže zadržali lovački način [67, s. 149-150, 203]. Upravo na stadiju totemizma je samo određeni vid životinja štovala određena grupa ljudi kao svoje pokrovitelje, davatelje bogatstva, pretke u kolektivnoj sličnosti.

Prema preciznoj definiciji Ju. Semenova, totemizam je bio izvorni i istovremeno vizualni oblik svijesti o genetičkom jedinstvu i pripadnosti materinskom rodu. Svaki takav rod je imao vlastiti totem – životinju koju su štovali [65, s. 69]. U procesu povijesnog razvoja te izvorne ideje o svijesti određene grupe ljudi s konkretnom životinjom su doživjele značajne transformacije. No, određeni ostatci elementa te pojave su došli do naših vremena. U etnologiji se to vidi na primjeru mnogo naroda. Upravo zbog toga zoolatriju smatraju kasnijim oblikom štovanja životinja. U tom stadiju, za razliku od totemizma, životinju nije štovala određena grupa ljudi već cijeli narod [67, s. 203].

Dovoljno jasne tragove zoolatrije smo vidjeli u zimskim blagdanima karpatskih Ukrajinaca, Ukrajinaca Polissja i drugih teritorija Ukrajine. Zbog toga se ta jedoličnost štovanja životinja ne može promatrati kao nekakvo posuđivanje od susjeda drugih nacionalnosti.

Uz to treba dodati da, kao i kod karpatskih Ukrajinaca, tako i kod Poliščuka, osim zoolatrije su se sačuvali i drugi ostaci totemističkih predodžbi. Njihove tragove nije teško pronaći u brojnim vjеровanjima o takozvanim vukodlacima. Različitom rodu vještica je narod pripisivao sposobnost da se pretvore u žabu, pticu, insekt, zmiju i slično, i tako prodrijeti do tuđe staje da bi ukrale mlijeko od krava ili pretvarati ljude u pse, mačke, svinje, vukove itd. Pogotovo na Polissju su postojala vjеровanja o takvim vukodlacima-demonima. Njima su pripisivali čak i posebne karakteristike – postojanje spojenih obrva i crvenih očiju. Vukodlacima su mogli postati i mladi koji nisu pozvali vrača na vjenčanje. Međutim, poslije te svojevršne kazne su ponovo postajali ljudi.

Drevnosti takvih vjеровanja potvrđuje činjenica da su ona postojala još u vrijeme Herodota. Grci su mu pričali o Neurima kao posebnom narodu čarobnjaka, gdje godišnje svaki Neur postaje vuk na par dana, a zatim – ponovo postaje čovjek [67, s. 103].

Vjеровanja o takvim vukodlacima tokom mnogo stoljeća već na stadiju proizvodnog kulta sve do prijelaza na reproduktivne oblike gospodarenja se održalo ritualnim maskiranjem u zvijeri. Zadnje se temeljilo na totemističkim predodžbama o odnosu određene grupe ljudi s određenom vrstom životinja. Paralelno su te nekadašnje predodžbe prerasle u legende o

određenim životinjama i pticama koje su odigravale važnu ulogu u životu čovjeka, doprinosile sastavljanju čarobnih bajki o životinjama – kao pokćerka nekadašnjih mitova. Ta pojava je dosta karakteristična za indoeuropske narode. Tako vučica kod Rimljana od nekadašnje drevne srodnice postaje samo skrbnica osnivača Rima – Romula i Rema. Pokrivala za glavu Francuskinja iz Bretanje, premda su se radila od pamučnih tkanina, su sačuvala u raznim naseljima nazive neke životinje. Tragovi totemizma se vide i u nazivima određenih grupa drevnih Germana [67, s. 37-38].

Iznimka nisu bili ni slavenski narodi kod kojih se, očigledno, iz doba praslavenskog jedinstva formirao takozvani životinjski epos. Njihov značajan sloj je zabilježen u Karpatima i Prykarpattju [13]. S razlogom su se među ukrajinskim gorštacima sačuvala drevna vjerovanja o tome da u određene blagdanske periode čak i domaća stoka razgovara. Sve to i jesu udaljeni tragovi totemizma „... i njegovi ostaci, - kako je smatrao u svoje vrijeme istaknuti ukrajinski crkveni i kulturni djelatnik I. Ogijenko, - sačuvali se svugdje, a također u nas, iako su neznatni“ [54, s. 64]. U tome je imao potpuno pravo, jer se trag zoolatrije jasno sačuva u ritualnoj praksi Ukrajinaca. A ona vuče korijene upravo iz totemizma.

Istina, neki od suvremenih istraživača pokušavaju to osporiti. Tako, prema mišljenju poznatog ukrajinskog jezikoslovca Ju. Karpenka, „...činjenice koje se kvalificiraju kao obilježja slavenskog totemizma nisu to“ [30, s. 14]. On tvrdi da „...u starijem periodu postojanja praslavenskog jezika u naših predaka je vladala stočarska etapa poganstva“, tada je i postala „... pojava posebnog boga stoke – Velesa“, koji je u Kyjivskoj Rusi još u X. stoljeću bio jedan od vodećih bogova [30, s. 12, 15]. Ne ulazeći u detaljnu analizu tvrdnji Ju. Karpenka, moramo uzeti u obzir da ljetopisni spomeni o Velesu, kao i o Perunu, svjedoče o jednome – postojanju na početku X. stoljeća plemenskih božanstava. Određeni antagonizam među njima nije prikaz socijalnog antagonizma kneževe vojske i kmetova [30, s. 15], već izraz opozicije – čak i srodnih plemena.

Suvremenoj etnologiji su poznati putevi formiranja plemenskih božanstava. Nisu iznimka ni takvi opozicijski parovi kao Hor i Set u Grka ili Perun i Veles u Slavena. Ta plemenska teogonija je proizašla iz totemističkih ideja o srodnosti ljudi i zvijeri, kasnije – percepcije predaka u životinjskom obličju sve do njihove podjele u rang demiurga, kulturnih heroja, s njihovim daljnjim štovanjem [67, s. 98]. U tom kompliciranom procesu nestaju njihove zajedničke značajke. Zato se u ritualnoj praksi čuvaju određeni tragovi davnih vjerovanja, u tom slučaju i štovanje predaka u obličju životinja, na čemu ćemo se detaljnije zaustaviti kasnije.

Tako razmotrivši čitav niz primjera o prisutnosti zoomorfnih motiva koji su karakteristični za zimske ritualnosti Bojaka, Lemaka i Gucula, možemo tvrditi o raznim tragovima svojevrsnog šovanja stoke – takozvanoj zoolatriji. Ta pojava je karakteristična i za suvremene Poliščuke, kao i cijeli ukrajinski etnos. Korijeni te pojave sežu u vremena lova kao prevladavajućeg oblika gospodarenja i totemističkih vjerovanja kao svojevrsne ideologije matrijarhata. Uništenje tih općih načela na stadiju prijelaza prema patrijarhalnim odnosima su doveli do transformacije totemističkih poganskih vjerovanja. Međutim, njihovi tragovi su se sačuvali u određenim ostacima, a upravo u zoolatriji, što se jasno vidi na teritoriju Ukrajine i na stadiju prijelaza na proizvodne oblike gospodarenja – zemljoradništvo i stočarstvo. Čak prihvaćanje kršćanstva nije bitno utjecalo na oblike ritualnog šovanja već domaćih životinja i sigurno se fiksiralo u ritualnoj praksi zimske ritualnosti Ukrajinaca. S razlogom je I. Ogijenko tvrdio da čak kršćanstvo „...se trebalo obazirati na bliske odnose čovjeka i njegove domaće stoke, i uzeti ga pod svoje okrilje“ [54, s. 70].

No, ne samo stabilni korijeni same pojave su doprinijeli formiranju tipološki povezanih oblika šovanja stoke kod karpatskih Ukrajinaca i Poliščuka. Njihovi tragovi su se do određene mjere održali i u drugih indoeuropskih naroda, zato oblici takvog šovanja životinja se u značajnoj mjeri razlikuju od nacionalne pozadine. Odatle i dolazimo do zaključka da je zajedništvo oblika u zoomorfnim motivima karpatskih Ukrajinaca i Ukrajinaca Polissja svjedočenje etnogenetskog odnosa njihovih nositelja – Poliščuka i karpatskih Ukrajinaca. Takav njihov odnos se vidi na primjeru agrarnih motiva, o čemu je već bilo riječi.

Pokušajmo razjasniti je li se takva pojava vidi na primjeru spomen motiva koje smatramo jednim od najstarijih u ritualnoj praksi Ukrajinaca [42, s. 142]. Spomen motivi su odgovarajuće ritualne radnje povezane neposredno sa šovanjem pokojnih predaka. Na nacionalnoj pozadini oni danas imaju dvojaki karakter. Jedni od njih jasno odbrojavaju od datuma smrti nekoga od obitelji. Njih treba pridodati grupi kauzalnih ili uzročnih rituala. Njima pripadaju *pomynky*¹⁷ – „vrući ručak“ ili, kako su nazivali u Karpatima, „*komašnja*“, i ona je zaključna radnja pogrebnog rituala. Tu spadaju i spomen objedi na treći, deveti ili četrdeseti dan i godišnjicu smrti. Drugu grupu čine spomen radnje, neovisno o datumu smrti te ili druge osobe, a ograničeni su na određene kalendarske datume, naročito kršćanske blagdane i ulaze u godišnji kalendarski-ritualni krug. S razlogom je poznati ruski folklorist V. Propp pisao: „Sjećanje na mrtve u raznim oblicima je jedan od stalnih elemenata agrarnih ritualnih blagdana, što daje temelj početku istraživanja upravo tog običaja“ [61, s. 14-15].

¹⁷ Pomynky – obredni objed za mir pokojnika koji se održavao nakon sahrane ili na godišnjicu smrti (op. prev.).

Štovanje predaka kao dio kompleksa svjetonazora čovjeka na početku formiranja primitivnog sistema se baziralo na idejama o obitelji, u čiji sastav su ulazili ne samo živi nego i mrtvi, te koji su „otišli“. A svaki gubitak radne snage je izazivao u članova obitelji, kao što se prikladno izrazio M. Gor'kij, „... nesvjesnu, ali neophodnu i intenzivnu želju popuniti gubitak, uskrsnuti toga koji je otišao, zadržati ga u svojoj okolini“ [16, s. 28].

Zato se s vremenom i smrt počela tumačiti kao prijelaz na „drugi svijet“, što nije narušavalo veze među članovima obitelji. Smrt nije prekidala brigu živih o mrtvima i obrnuto. Na koncu, u Ukrajini se pokojnik doživljavao prema snažnim riječima H. Jaščuržynskog, „...ne kao predmet bez duše nego kao biće koje osjeća, razumije i sudjeluje u žalosti i radostima obitelji“ [79, s. 5]. Upravo zato se spomen motivi vide tako jasno u godišnjem ritualnom krugu Ukrajinaca.

U određenim ritualnim radnjama je jasno izražena prisutnost periodičnog kontakta i praćenje predstavnika raznih svjetova – obitelji s duhovima njene pokojne rodbine. Jedan od glavnih oblika takvog komuniciranja je objed. Takva pojava nije samo nacionalna nego i svjetska kategorija, kao što je svojstvena mnogim izvornim zemljoradnicima [1, s. 228-229]. Manifeste takve brige živih za pokojne neki narodi su sačuvali i do danas. Njegove izvorne varijante se i danas mogu vidjeti na primjeru života tih naroda čiji razvitak je ostao na nivou kamenog doba. Tako u nekim plemenima na Novoj Gvineji su još donedavno postojali običaji sačuvati u svojim domovima mumije pokojne rodbine, čije lubanje su svaku večer „hranili“ juhom sa sagom¹⁸ [72, s. 82]. Na kasnijem povijesnom presjeku u ritualnoj praksi izvornih zemljoradničkih civilizacija odgovarajući objedi su prerasli u prinošenje žrtve kada žrtvenu hranu već nisu konzumirali neposredno samo učesnici obrednog objeda, a prinosili u korist određenog božanstva, točnije – osoba, koji su ga služili, to jest svećenici. Kako je tvrdio A. Ardzinba, još u ritualnoj praksi spomenutoj u drevnim anatolijskim tekstovima, „...hrana i piće koje mi nazivamo žrtvama, proizlazeći iz našeg suvremenog... shvaćanja... nazivaju „jelom“, „doručkom“. Jelo se izjednačava sa žrtvom i u drugim tradicijama“ [2, s. 45]. Znatno duže i potpunije takva tradicija se zadržava kod Ukrajinaca, u tom slučaju i ukrajinskih gorštaka.

Praktično svaki važni kršćanski blagdan su karpatski Ukrajinci popraćali ritualnim radnjama u kojima su, u većoj ili manjoj mjeri, prisutni spomen motivi. Kalendarsko komuniciranje rodbine s dušama njihovih pokojnih rođaka osobito su karakteristični za zimske blagdane. Glavna komponenta takvog komuniciranja je ostala hrana koja u ukrajinskoj

¹⁸ Sago – škrob izvučen iz srčike grane raznih tropskih palmi (op. prev.).

tradiciji tako i nije postala žrtva. To potvrđuju običajno-ritualne radnje kojih se tradicionalno pridržavaju ukrajinski gorštaci tijekom pripreme i samog održavanja svečanog badnjeg objeda.

Prije nego što se sjedne za blagdanski stol, u kući je moralo biti čisto i uredno. Svi članovi obitelji su se morali umiti i presvući u čistu odjeću. Sve u kući je moralo izgledati tako kao da se obitelj pripremila na susret s poželjnim gostima. Na stol, pripremljen za objed, su se u mnogo lemkijskih sela stavljalje žlice ne samo za sve prisutne, nego i za preminule i još jednu rezervnu žlicu za nekoga od siromašnih ili putujućih [66, s. 105]. Sjedeći za večeru, za stolom na klupama su ostavljali toliko slobodnih mjesta koliko je pokojnih bilo u obitelji i čak jedno mjesto više. Već pri početku samog objeda, za koji je trebalo biti devet ili dvanaest jela, gazdarica je pozivala sve prisutne i neprisutne najmilije na večeru:

- Dođi, dušo, najesti se kada si gladna [80, s. 321].

U nekim mjestima je gazdarica to radila svaki put kad su prelazili na novo jelo. Uzevši tri žlice svježeg jela i stavivši ih u posebni lonac koji je stajao u slami u kutu je govorila:

- Duše s tog svijeta, dođite večerati!

Samo na kupus je zvala gusjenice da potom ne bi radile štetu, a ne pokojne pretke [77, s. 180].

Običaj odvojiti po nekoliko žlica od svakog jela u posebnu posudicu i staviti na potprozornik za preminule duše je zabilježen i na Gucul'sčyni [29, s. 101].

U nekim mjestima su u neiskorišteni lonac ili posudu stavljali po žlicu badnjih jela, prikivali „prvim kruhom“, to jest tim kojeg su prvog izvadili iz peći i sa svijećom triput obilazili cijelo imanje. Vrativši se s te „večere“ kući, stavljali su je na blagdanski stol, a sami su kleknuli za molitvu za duše umrlih [43, s. 268]. U tim molitvama Guculi su molili Boga „...da i te duše pusti na večeru, što ih ne znamo, ali im se veselimo...“ [78, s. 13].

Vjervanja u to da pokojni preci dolaze na badnji objed karakteristični su i za Bojke. U mnogo sela Bojkivščyne su njih također obavezno pozivali na večeru, što je zabilježio autor ovih redaka. Posebno su tako radili, kako u prigorskim, tako i u gorskim selima Starosambirščyne. Čim se obitelj umila i preodjenula u čistu odjeću, gazdarica je pozivala:

- Dođite sve duše koje su otišle od nas. Pozivamo Vas sve na badnju večeru!

Čak su na stol stavljali više žlica nego što je bilo čeljadi u kući, jer „... još će pokojni doći večerati“ [47, s. 93]. Zbog toga su im ukrajinski gorštaci ostavljali mjesta za blagdanskim stolom, odvajali u nekorištenu posudicu po nekoliko žlica od svakog jela i stavljali ju na potprozornik. U nekim mjestima su još na potprozornik stavljali komad kruha s češnjakom.

Stol poslije objeda nisu raspremali. U zdjelicama ili tanjurima su ostavljali ostatke hrane „... za mrtve duše koje će navodno doći večerati“. Samo žlice, u skladu s

tradicionalnim običajem rasprostranjenim u Karpatima, su skupljali, podvezivali *pereveslom* i stavljali u sijeno pod stolnjakom. To je „da stoka ostane na okupu...“. Međutim, sve ostalo, osim kruha i *kutje* su obavezno morali ostaviti na stolu. Tradicionalno je nakon badnje večere posuđe također bilo zabranjeno prati jer su se njime trebale koristiti duše predaka.

Te radnje su se temeljile na iskrenim vjerovanjima u realnost takvog dolaska „dalekih“ gostiju. Istraživačica božićnih običaja Ukrajinaca I. Levkovič koja je zapisivala terenske materijale od premještenih za vrijeme Drugog svjetskog rata u tabore Münchena, Mittenwalda i Berchtesgadena, pretežno iseljenika iz Prykarpattja, je zabilježila čitav niz pripovijesti o tome da pokojni pretci zaista sudjeluju u badnjem objedu. Ispitanici su joj pričali da su čuli kako je u noći pred Božić „... nešto lupalo po posudi“ ili su vidjeli ujutro da „... je bila prevrnutu žlica oko *kutje*“ [50, s. 18].

O poštovanju prema dušama preminule rodbine svjedoči i ponašanje svih članova obitelji za vrijeme badnjeg objeda. Prema tradicionalnim normama ukrajinskih gorštaka, večera se morala odvijati ozbiljno, ako ne i tužno. To su zahtijevali i od djece. Zabranjivalo se tući nogama pod stolom, ustajati i odlaziti od stola do završetka badnje večere. To je mogla raditi samo gazdarica. Lemki su vjerovali da se tokom večere ne smije naslanjati laktovima na stol jer će na ljeto žitarice u polju poleći, a istovremeno će i ruke boljeti [80, s. 279-280].

Bît tih zahtjeva je jasno odražena u guculskom običaju, sukladno s kojim čak poslije svečane večere nitko od ukućana nije smio posjesti na klupu ne puhnuvši na mjesto na koje je sjedao da ne bi „sjeo“ na nečiju dušu [43, s. 288]. S tim običajem se u karpatskih Ukrajinaca povezivao još jedan običaj – ne rasprostirati krevet. Stariji su se trudili ne leći spavati na božićnu noć da na ljeto ne bi „žitarice u polju polegle“, a djeca su spavala na slami kojom su pokrili pod. Lemki su smatrali ako čovjek legne spavati onda će mu sijeno voda zaliti, a ako žena – krumpir će zarasti u korovu. Po mišljenju nekih istraživača, krevet su ostavljali za duše preminulih predaka koje će posjetiti obitelj te noći [80, s. 325; 63, s. 45].

Obavezan atribut badnjeg objeda je bila svijeća. Još na početku večeri su je ubadali na vrh kruha, ili u specijalno ispečeni kolač s rupom, ili u posudicu s već prokljalim zrnjem. Ovisno o mjesnim tradicijama, svijeću je palio gazda ili gazdarica. Uglavnom, ona je morala gorjeti sve dok se sama ne ugasi. Za vrijeme večere su pratili, čija sjena se pojavi na zidu kao najduža, taj će najduže poživjeti. U skladu s narodnim tumačenjima, ako „... gori svijeća, tada večeraju duše“ [50, s. 19]. Nije slučajno slična radnja karakteristična i pogrebnoj ritualnosti karpatskih Ukrajinaca, jer su i oko mrtvaca palili svijeću, u skladu s narodnim objašnjenjima, „... da bi duša vidjela...“ [50, s. 19]. Na takvim vjerovanjima se temelji običaj uoči badnjeg objeda zapaliti svijeću na grobovima najbliže rodbine.

U mnogo guculskih sela, još u vrijeme kraja XIX. i početka XX. stoljeća, svijeće su palili za blagdanski objed ne samo u kućama nego i na grobovima rodbine. U nekim selima se sačuvao još jedan oblik upravo tog običaja. Prije obilaska imanja, gazda je palio vatru u dvorištu. Ali, to su Guculi radili ne s točke gledišta utilitarne potrebe – osvijetliti dvorište. U to uvjerava drugi guculski običaj, u skladu s kojim su uoči ritualne večere žene stajale na vratima sa svežnjem slame od zobenog snopa („*koljednyka*“) i tamo ga palile [43, s. 288]. Međutim, najduže se zadržao običaj uoči večere paliti svijeće upravo na grobovima pokojnih. Na Pokuttju, kad su išli prije badnjeg objeda paliti svijeće na grobove bliske rodbine, uzimali su sa sobom i nešto od blagdanskog peciva. Na Kaluščyni su uz svijeću uzimali u zdjelicu malo *kutje* koju su stavljali na grob i tek tada palili svijeću koje je trebala izgorjeti do kraja [50, s. 17]. Taj običaj se praktično zadržao i do sada u zapadnoj Bojkivščyni. Kako u gorskim, tako i u prigoskim selima Starosambirščyne su pored svijeća na grob stavljali i malo *kutje*. Sugovornici su pojasnili autoru ovih redaka: „... Idu sa svijećama na groblje, tko može od obitelji... To je jako velika tradicija, nešto od hrane stavljaju...“ [47, s. 93]. Te tradicije su se trudili pridržavati stalno. Čak ni snježni nanosi uoči božićnih blagdana nisu bili prepreka. Ako se moglo probiti kroz snijeg do grobova bližnjih, onda su u mnogo sela zapadne Bojkivščyne na desetke zapaljenih svijeća ostavljali u kapelici na groblju. Po mišljenju nekih istraživača, paljenje svijeća na grobovima je trebalo pokazati koga to očekuju na Badnjak, a paljenje svijeća u kućama – gdje točno očekuju te goste [50, s. 18]. Kako vidimo, svijeća je sigurno ušla u ukrajinsku ritualnu praksu i, očigledno, istisnula paljenje ostalih ritualnih vatri čiji su se tragovi najviše sačuvali u Gucula.

Usmena forma predaje narodnih tradicija nije doprinijela tome pa je danas jasno vidljivo kako, kada i zašto su se palile ritualne vatre. Znanstvenici su pokušali izraziti svoje pretpostavke na temelju neizravnih podataka. Tako je ruski znanstvenik D. Zelenin smatrao da se za susret predaka kao željenih gostiju u mnogo slavenskih naroda palila ritualna vatra na koju se preminula rodbina navodno dolazila ugrijati, što je rezultiralo dobrim urodom proljetne pšenice [24, s. 256]. S točke gledišta utilitarnog prakticisma, navodno svojstvenog drevnom zemljoradniku, došao je do tog pitanja ruski folklorist V. Propp. Narodno objašnjenje ritualne radnje je on interpretirao tako: „Obred grijanja predaka se održavao s ciljem održanja dobrog uroda“ [61, s. 19]. Vjerojatnije da je u osnovi običaja ležala ne proizvodna potreba nego norme obiteljske svakodnevnice i shvaćanje koje je održavalo svijest ljudi tog vremena kada se formirala osnova buduće kalendarsko-svakodnevnice ritualnosti Ukrajinaca. Ne možemo se složiti ni s tvrdnjama moldavskog istraživača J. Popovića koji je vidio smisao zimskih blagdana u štovanju sunca, njegovog zemaljskog namjesnika – plamena,

a ujedno i preminulih rođaka [60, s. 108, 145]. Drevni običaj u hladne zimske večeri zapaliti vatru u dvorištu – „grijati mrtve“ – ruski je istraživač V. Čičerov pojasnio iz pozicije „solarnog mita“, kao da su ritualne vatre palili da bi „zapalili Sunce“. Kategorično je protiv takvog solarnog pristupa bio poznati ukrajinski znanstvenik V. Petrov. Njemu pripada kompleksan pristup božićnim običajima i obredima koji su za njega bili samo sastavni elementi drevnog zimskog blagdana. Na njegovo uvjerenje, zimski blagdan u pretkršćanska vremena je počinjao s pozivanjem. S približavanjem večeri, glava obitelji je izlazila u dvorište i zvala preminulu rodbinu da dođu i sudjeluju u obiteljskom objedu. Pozvane je trebalo nahraniti i ugrijati [59, s. 30]. Možda su zbog toga na Badnjak nasred dvorišta ili na vratima spaljivali slamu, vjerujući da preminula rodbina ustaje iz grobova i dolazi ugrijati se. Paljenje svijeća u kućama i na grobovima predaka uoči badnjeg objeda je samo kršćanska prerada drevne radnje.

Običaj pozivanja predaka je tokom stoljeća doživio određenu transformaciju. Istraživači su u Karpatima zabilježili dva njegova oblika. O prvom od njih, pozivanju pokojne rodbine na badnju večeru, smo već govorili.

Drugi oblik pozivanja ima uglavnom posredni karakter, jer se u njemu ne vide spomen motivi koji su karakteristični za prvi oblik kada neposredno već do samog objeda pozivaju pokojne. Zato u strogom nizu svih ritualnih radnji on prednjači. On je neposredno povezan s obilaskom cijelog imanja koji u Bojaka, Lemaka i Gucula direktno izvršavao samo gazda. Na koncu, i karakter samih gostiju koje su pozivali je bio drugačiji. Njihov dolazak je trebao biti jednokratni i to isključivo na Badnjak. Zato tijekom godine oni nisu trebali smetati seljacima niti u kući, niti u smočnici, niti u polju. Takvi „jednokratni“ gosti ukrajinskih gorštaka su trebali biti oluja, tuča, vukovi, miševi, vrapci, ukratko, sve što je moglo učiniti štetu na gospodarstvu. Tako u nekim guculskim selima poslije obilaska imanja, unoseći u kuću blagdanski snop i već ga držeći u rukama, gazda je pozivao na večeru oluju, tuču, vukove. Istovremeno je upozoravao pozvane: „Ako ne budeš danas, onda nemoj cijelu godinu dolaziti kod mene“ [81, s. 122-123]. U nekim mjestima u galicijskim selima, prije nego će se unijeti u kuću blagdanski snop, gazda je išao u smočnicu. Tamo je uzimao po šaku žitarica koje je imao i sijao po kući, štali, smočnici i dvorištu. Pri tome je govorio: „Sijem žito miševima! Žito vam dajem, svetu tajnu večeru, da ne biste pravili štetu cijelu godinu ni u polju, ni u kući, ni nigdje!“ [50, s. 19]. U nekim lemktivskim selima poslije obilaska gospodarstva, idući po blagdanku slamu do *bojis'ka*, gazda je odlamio komadiće kruha kojim je prije toga častio stoku i bacao miševima. Bacajući komadić kruha kroz otvor koji je vodio na tavan je govorio: „Tu imate taj kruh, da ne biste jeli žito!“ [77, s. 172]. Ponegdje, kad su trebali sjesti večerati,

gazda je unosi kosu u kuću i oštrio ju govoreći: „Zvijeri, ptico, dođi k nama na večeru“ [80, s. 321]. U nekim selima su Lemki pozivali na večeru i vukove. Već u vrijeme večere su otvarali prozor i bacali žlicu graška govoreći: „Evo ti, vuče, graška, da ne bi imali od tebe straha“. Slično su na večeru pozivali i vrapce: „Vrapci, dođite večerati“ [77, s. 182]. Takav čin je karakterističan i za Bojke. Naročito su u mnogo gorskih i prigorskih sela Starosambiršćyne na večeru pozivali vrapce. Bacajući prvu žlicu *kutje* do stropa, gazda je pozivao: „Vrapci, vrapci, pozivam vas na pšenicu. Ako vas sad ne vidim, tako vas ne želim vidjeti ni na svojoj njiivi“. U nekim bojkivskim selima je gazda s prvom žlicom *kutje* prilazio prozoru i pozivao anđele [47, s. 93]. Osim spomenutih radnji, u nekim pokutskim selima je kad su tek počinjali jesti *kutju* netko od obitelji pozivao na *kutju* i „*tetu*“ (groznicu. – K. K.) kojoj su slično zabranjivali da se pojavljuje tokom godine ako ne dođe večerati [83, s. 82].

Očigledno, drugi oblik pozivanja kada su se obraćali, ne pokojnoj rodbini, nego raznoraznim zvijerima-glodavcima ili grabežljivcima, pticama, ne treba smatrati kao ostatke neke magije u kojoj je odražen samo seljački pragmatizam. Tu u potpunosti nije bila glavna želja da se snagom riječi riješi svega što može učiniti štetu gospodarstvu. Ono ima značajno dublje korijene koje treba tražiti među ostatkom totemističkih poimanja. O tome dovoljno jasno svjedoče vjerovanja ukrajinskih gorštaka koji su se održali i danas.

I Bojki, i Lemki, i Guculi su iskreno vjerovali da duše pokojnih održavaju veze sa svojim živim srodnicima, za čije blagostanje su brinuli. Preminuli su samo „otišli“, „prebacili se“, „odletjeli“ kao da su ptice, u visinu. Ali u određene kalendarske periode se njihove duše vraćaju svojim i brinu se za njihovo blagostanje. I jedan od tih kalendarskih perioda je i zimski blagdanski ciklus, a osnovno mjesto susreta je rodna kuća.

Kao što je poznato, živi ne mogu vidjeti duše pokojnih predaka. Njihov dolazak je nevidljiv. Zato se njihova prisutnost u kući na blagdane očituje indirektno: ili se žlica prevrnula, ili je nešto „lupalo“ po posudi u noći, ili je nepoznato odakle je usred zime doletjela muha. Takvu badnju muhu su ukrajinski gorštaci doživljavali također kao „dušu od svojih“ koju se ne smije otjerati [50, s. 18]. Slična vjerovanja o tome da se duše rodbine u određene trenutke vraćaju doma preobražene u pticu, muhu, pčelu ili leptira su široko rasprostranjena i danas. Oni nisu povezani samo s kalendarom nego i obiteljskom, a naročito, pogrebnom ritualnošću. „Kad je svekar umro postavili smo svijeću i vodu. Doletjela je muha i tako pila vodu da se voda pomjerala. A da li je to bila duša... ja ne znam“ [47, s. 90]. Slične priče se može čuti ne samo od Bojaka nego i od Lemaka i Gucula. Usput napomenimo da čak pauk kojeg bi u doba gradnje slučajno vidjeli u kutu kuće nisu ubijali. Njega su pažljivo uzimali u ruku i puštali u dvorište kroz otvoreni prozor, jer tko zna da li je to nečija duša.

Dodajmo tome brojna vjerovanja Bojaka, Lemaka i Gucula o vukodlacima i raznim formama reinkarnacije ili različite tragove zoolatrije kao svojevrsnog oblika štovanja stoke koja u određeni trenutak razgovara, tada dobivamo jasnu sliku kada se i duša čovjeka vidjela u životinjskom obličju. Takvo shvaćanje je bilo karakteristično ne samo za slavenski nego i za antički svijet. Kada je umro starogrčki filozof Platon (III. stoljeće nove ere), a njegov kolega, vidjevši pod krevetom pokojnika zmiyu koja se neko vrijeme skrivala u pukotini zida, ju je već doživio za dušu pokojnog Platona [67, s. 6].

Netko smatra da štovanje predaka u životinjskom obličju doprinosi predodžbama o prijelazu duša umrlih u životinje, ptice, zmiye i tako dalje [67, s. 112]. S tim se ne treba složiti. Prisjetimo se kako je poznati ukrajinski znanstvenik V. Petrov vezano za tu temu dobro primijetio: „Nije duša ušla u zvijer nego se preminuli pretvarao u životinju“ [cit: za 50, s. 18, prim. 9]. U tome je on imao potpuno pravo, jer upravo u prastara vremena pokojne pretke su doživljavali u životinjskom obliku. Te predodžbe su se bazirale na totemističkim temeljima obiteljske međusobne povezanosti materinskog roda s određenim predstavnikom životinjskog svijeta. Još za života se prvobitni lovac za uspješan lov maskirao u određenu zvijer. S vremenom, maskiranjem ili maškaranjem u zvijeri su bile popraćene svojevrsne posvete mladih u kolektiv odraslih – takozvane inicijacije ili čak sahrane nekoga od rodbine. Zato je u znanosti poznato da su kod većine narodâ na kugli zemaljskoj pretke u početku štovali u liku raznih životinja. To štovanje se očitivalo kroz prinošenje žrtve, održavanja svečanosti u njihovu čast i slično. Sve se radilo za to, po mišljenju Z. Sokolove, „... da bi, kao prvo, zaštitili sebe od gnjeva predaka, a kao drugo, osigurali sebi pomoć i njihovu zaštitu...“ [67, s. 98, 119].

Štovanje umrlih je karakteristično za sve epohe, počevši od paleolitika. Izvorno štovanje umrlih u obliku zvijeri je započelo od totemističkih predodžbi na stadiju lova i sakupljanja.

Posebnu ulogu u drevnim predodžbama pokojnici su dobili prijelazom na nastanjeni zemljoradnički način života. Rast unutarnjeg zajedništva kolektiva i značenje vertikalne povezanosti, kako tvrdi istraživačica kulture drevnih zemljoradnika prednje i srednje Azije O. Antonova, dozvoljava smatrati štovanje pokojnih predaka jednom od glavnih crta vjerovanja u društvu s proizvodnim tipom gospodarenja [1, s. 38]. U biti, zemljoradnička nastanjenost je pogodovala razumijevanju stalne veze kolektiva rodbine s odgovarajućim mjestom boravka. A to je dovodilo i do promjene životnog prostora i mjesta sahrane, gdje se tijesno isprepliću motivi štovanja predaka s ukopnim motivima. Veze među ljudima se doživljavaju kao više aktualne, a preciznije gube životinjske crte. Lik štovanog pretka kao već realne individualnosti s

njenim radom u polju, brigom o stoci, rođenjem djece, pripremom hrane, predenjem i tkanjem, izgradnjom doma dopunjuju se predodžbom o duhu preminulog [71, s. 197].

Trag tog veličanstvenog puta kojeg je prošlo čovječanstvo u većoj ili manjoj mjeri su se zadržali u ritualnoj praksi Bojaka, Lemaka i Gucula, naročito i u spomen motivima zimskog blagdanskog ciklusa. U to se uvjeravamo čak na primjeru ne sačuvanih do sad dvaju oblika pozivanja predaka i njihovog ritualnog „hranjenja“. Kao glavno ritualno jelo je nedvojbeno bila *kutja* kao najstarije jelo izvornih zemljoradnika koju su bezrazložno nazivali ili „magičnom hranom“ ili „simbolom uroda i obilja“ [42, s. 148]. Upravo njom su živi dočekivali svoje pokojne pretke. A oni su, prema narodnim vjerovanjima, boraveći među svojim živim srodnicima sve do kraja zimskog ciklusa, se trebali brinuti o njima, pogotovo i time „da rodi proljetna pšenica“. *Kutja* je bila i sastavni dio „večere“ za preminule („za preminule duše“, „za milodar“) kojom su se razmjenjivali sa susjedima i rodbinom, darivali njome prosjake. *Kutjom* su častili i glavni atribut božićnih blagdana – snopić kojeg su, kako smo već rekli, u Karpatima i Prykarpattju nazivali „*didom*“, „*diduhom*“, „*koljednykom*“, „*korolem*“, pa i „*Vasylem*“. Njemu su davali prvu žlicu *kutje* „da bi *diduh* jeo i umrle duše“ [50, s. 20]. Na koncu, i u samom nazivu blagdanskog snopa je skrivena njegova veza sa spomen motivima. Na počasno mjesto u kući na Badnjak nisu stavljali ništa drugo kao simboličan dio uroda pokojnih predaka [44, s. 247].

Zaključni akord spomen motiva zimskog ciklusa je bio blagdan Bogojavljenja kojeg su u narodu nazivali *Jordanom*, *Vodohrešči*, *Vidoršči*, a njegovo predvečerje drugim Badnjakom, *Ščedrom* večeri ili Badnjakom *vodohresnym*. Sve večeri među prvom i drugom badnjom večeri su ukrajinski gorštaci smatrali svetima kada su se čak i na radne dane zabranjivali određeni vidovi rada, naročito šivati i presti. Tu se također sačuvalo i objašnjenje tih zabrana: „Grijeh je, jer je *dido* u kući“ [50, s. 10].

Dakle, sukladno s tradicionalnim vjerovanjima, pokojni preci koje su gorštaci svugdje pozivali na badnji obrok su nevidljivo obitavali u rodnoj kući sve do Jordana. Uoči toga, na *Ščedryj* (drugi Badnjak ili Badnjak *vodohresnyj*) su također održavali blagdansku večeru. Ponegdje joj je prethodio obilazak imanja i stoke koju su častili kruhom sa češnjakom. Za to su Lemki specijalno pekli toliko „*polaznyka*“ s češnjakom koliko su imali krava na gospodarstvu [80, s. 330]. U nekim mjestima na Bojkivščyni je *paljanycju* s kojom je gazda išao do stoke svaki član obitelji morao prethodno kušati [27, s. 39]. Za vrijeme tog obilaska su kadili biljem sve živo i škropili posvećenom vodom. Istovremeno su brašnom, zamiješanim sa svetom vodom, „crtali“ križeve po zidovima kuće i vratima. Ponegdje su to radili kredom. Na Gucul'ščyni su još radili i drvene križeve u obliku lutaka, ukrašavali ih biljem i vješali na

vidna mjesta: vrata, bunare, iznad ulaza u kuću. U skladu s guculskim vjerovanjima, ta svojevrsna obrana je trebala obezvrijediti bilo koje loše naume zlog čovjeka s kojima se on približavao kući [43, s. 292]. Tek poslije toga su sjedali za večeru koja se u nekim detaljima razlikuje od badnje večere. Na Bojkivščyni su ponegdje pripremali i manje jela [27, s. 39]. Istina, u nekim mjestima su i na *Ščedru* večer u kuću za večeru unosili blagdanski snop [47, s. 39]. Na Pokuttju na „*gladnu kutju*“ nisu razmjenjivali večeru sa susjedima „za preminule duše“ i nisu bacali *kutju* do stropa [83, s. 133]. Samo u nekim mjestima na Guculščyni su gazdarice odvajale po malo od svakog jela u posebnu posudu koju su stavljale na potprozornik „...da bi se duše nahranile...“, kao i na Badnjak [78, s. 204].

Nešto drugačiji karakter su imali običaji u Lemaka. Tu su isto kao i na Badnjak pripremali blagdanski stol, ali na večeru pokojne pretke nisu pozivali. Za njih nisu ostavljali, kao prije, mjesta za stolom. Nisu odvajali u posebnu posudicu po nekoliko žlica ritualnih jela. S druge strane, neke radnje još do svečane večere su podsjećale na svojevrsno provođenje duša pokojnih iza granice rodnoga doma. Već u vrijeme obilaska kuće u lemkijskim selima su galamili. Pred svakim uglom kuće je gazda izvikivao: „Tu obitava Bog, tu Sveta Marija obitava!“ ponegdje, osim *ščedraka* i češnjaka kojima su hranili stoku prije večere, gazda je sa sobom uzimao i sjekiru. Njome je za vrijeme obilaska kucao u svaki ugao kuće, „... da bi ljudi bili zdravi...“. Bilježeći te radnje u Lemaka, poljska istraživačica D. Blin-Olbert je opravdano došla do zaključka da kucanje i galama za vrijeme obilaska na *Ščedru* večer je čin provođenja duša umrlih [80, s. 330, 347].

Zbog toga treba dodati dvije suprotne radnje s *kutjom*. Ako su na Badnjak karpatski Ukrajinci prvu žlicu *kutje* davali u kući prisutnome „*diduhu*“, a drugu bacali do stropa, to na *Ščedru* večer nisu radili. Prisjetimo se da su u drugim regijama Ukrajine *kutju* na Badnjak držali u kutu kuće, a na „gladnu“ su je pripremali udarajući mužarom u sveti kutak. U biti, i to djelovanje se dobro slaže sa činom *provoda*¹⁹ pokojnih predaka [42, s.150]. To se neposredno vidi i u tradicionalnim običajima ograničenima na kršćanski blagdan Bogojavljanja. Rano poslije crkvene službe u bojkivskim, lemkijskim ili guculskim selima su ljudi u organiziranoj procesiji išli na mjesto posvete. No tek što je svećenik posvetio vodu, odmah je posvuda započinjao metež. Bilježeći posvetu vode u Gucula, A. Onyščuk je primjetio: „Narod, u početku spokojan, odjednom se uskomeša i svatko pokušava preduhitriti drugoga da zagrabi u zdjelu vodu...“ [57, s. 28]. Lemki su s posvećenom vodom što su brže mogli išli kući da posvete kuću i otjeraju „zlog duha“ [80, s. 332]. Slično su činili i Bojki. Tu su također s

¹⁹ Provody – običaj sjećanja na mrtve na grobovima tijekom tjedna poslije Uskrsa (op. prev.).

posvećenom vodom žurili kući. Ispitanici iz zapadne Bojkivščyne su ovako tvrdili autoru ovih redaka: „Tko prije poškropi kuću, od njega zlo pobjegne“. „S vodom trče... da bi prvi poškropili svoju kuću, rastjerali svoje vragove kod susjeda“. „Tri ugla su škropili, a jedan ugao ostavljali da zlo ima gdje izaći“ [47, s. 95].

I radnje s *kolyvom*, i put s procesijom do mjesta posvete vode su očigledno povezani s *provodima*, kada su „pozvanu rodbinu“ vodili do mjesta njihovog stalnog prebivanja, koje se u folklornoj tradiciji najčešće povezivalo, ne s grobljem, nego s rijekom. Ljudi su svečano išli do rijeke, a od tud su se trudili vratiti kući što brže. Umrle nisu više samo spominjali nego su i dizali galamu, da nitko od pozvanih ne ostane među živima.

U tim *vodohresnym* obrednim *provodima* V. Petrov uviđa potpunu podudaranost s nekim obredima na Kupala, ukoliko se oni baziraju na zajedničkoj osnovi – predodžbama, karakterističnima za vremena prvotnih općina. Prema njegovom mišljenju, svaki kalendarski ciklus (zimski, proljetni, kupalski, *obžynkovi*) je započinjao obredom zazivanja, a završavao *provodima*, to jest, po svojoj strukturalnoj građi je bio dvodijelan [59, s. 32].

Tu tradiciju, čak i u kasnijoj, kršćanskoj interpretaciji, su dosta dobro sačuvali karpatski Ukrajinici, čime se ne mogu pohvaliti njihovi susjedi drugih nacionalnosti. Tako se u Rumunja, na primjer, ne vidi ni zazivanje pokojnih predaka, ni odvajanje hrane za njih. Iako su se tijekom svih božićnih blagdana Rumunji trudili imati na stolu obredna jela prekrivena malim stolnjakom, samo u predvečerje posljednjeg blagdanskog dana su specijalno za pokojne pretke dodavali dva kruščića i čašu vode [64, s. 289, 295]. Spomen motivi nisu karakteristični ni za božićni ciklus Mađara. U protestantskim obiteljima poslije svečane večere nisu ostavljali jela na stolu. Tek ponegdje kod katolika je postojao običaj ostaviti poslije objeda malo hrane u tanjurima „za Krista i njegove anđele“ [17, s. 198]. Više zajedničkih crta se može vidjeti u spomen motivima zimskog ciklusa Zapadnih ili Južnih Slavena, naročito najbližih susjeda – Poljaka. Poljaci su također sjedajući za badnji objed ostavljali slobodno mjesto za nekoga od pokojnih. Međutim, s vremenom su ga počeli doživljavati kao mjesto za slučajnog gosta [11, s. 211].

Karpatskim Ukrajinacima su najbliže obredne radnje Polišćuka. Polišćuki su najpotpunije sačuvali spomen motive, ne samo u zimskom ciklusu, nego i u godišnjem obrednom krugu. Tu, kao i u Karpatima, su pokojnu rodbinu susretali na Badnjak. Za njih su ostavljali žlice i jela od objeda. Za stolom su se ponašali tako da ni riječju ni gestom ne uvrijede „goste“, uz iznimku „bogate“ („*ščedre*“) *kutje* uoči stare Nove godine kada se za stolom moglo ponašati „slobodnije“. Za vrijeme objeda na „*posnu*“ i „*gladnu*“ *kutju* su Polišćuki, prema svjedočenjima sugovornika „...večerali tiho, bez smijeha i brbljanja... – to je veliki grijeh...

kao na spomen večeri“ [45, s. 181]. U biti, spomen večere ili poliski takozvane „*djedy*“ („*didy*“) su ostale kao svojevrsni kod spomen motiva u godišnjem obrednom krugu svih Ukrajinaca [detaljnije vidi: 45, s. 172-180]. Istina, ako su na spomen večeri Polišćuki obavezno pozivali svoje pokojne, onda su na zimskom blagdanskome objedu pozivali mraz: „Mraz, mraz, idi jesti *kutju*. Da ne dolaziš na Svetog Petra“. Zato su Polišćuki iskreno vjerovali: „... Doći će pokojnici večerati.“ I žlice su ostavljali, nisu ih prali. I hranu su ostavljali [45, s. 201].

Kao i karpatski Ukrajinci, Polišćuki su vodili pozvane goste, što se povezuje s drevnim poljskim običajima „oprašati se s koledom“ ili „istjerivati“ ili strijeljati „koledu“. Oproštaj s koledom u Polišćuka se odvijalo na gladnu (*gnjuču*) *kutju*. Bît te radnje je ležala u crtanju kredom stiliziranih crteža, na kojima su se prikazivali jahači na konjima ili obični križevi. „Po vratima su slikali, i po tim loncima u kojima su *kutju* kuhali su slikali križeve – Božić je prošao.“ Uglavnom odgovarajuće obrane su bile prisutne i kod ukrajinskih gorštaka. Slično se odvijalo posvećivanje vode na *Vodohryšči* i povratak s posvećenom vodom kući [47, s. 95]. Tome treba dodati identičan sustav zabrana za određene vrste rada tijekom cijelog zimskog ciklusa.

Zajednička za Polišćuke i karpatske Ukrajinke je dvodijelna struktura zimskog ciklusa – „susret“ i „*provody*“ koji se u Polišćuka povezuju s „posnom *kutjom*“ i *Vodohryščima*. Dakle, zajednički kontinuitet obrednih tradicija ukrajinskih gorštaka i Polišćuka se potvrđuje i spomen motivima i oblicima štovanja pokojnih predaka. Iako tijekom stoljeća u raznim teritorijalno udaljenim mjestima oblici tih spomena su se ponešto promijenili, bît im ostaje ista, kao što ista ostaje i njihova drevna osnova. Njeni korijeni sežu u period prijelaza sa sakupljaštva i lova na zemljoradništvo. Počinjući od izvornih zemljoradničkih vremena, nekadašnji živi preci, kako Polišćuka, tako i ukrajinskih gorštaka, po nekoliko puta godišnje su štovali sjećanje na te koji su ih naučili sijati i konzumirati žitarice. Takva tradicija je došla i do našeg vremena. Zato se može s velikom vjerojatnošću tvrditi da osnova nacionalne obredne prakse je bila i ostaje štovanje predaka, a ne kult predaka, kako u znanosti nazivaju tu pojavu, to više, na nacionalnoj osnovi gdje nisu pronađeni tragovi molitvi za pokojne pretke nego samo razni oblici njihovog štovanja [49, s. 96].

Osim spomenutih agrarnih, zoomorfnih i spomen motiva, u zimskom obrednom ciklusu ukrajinskih gorštaka su se sačuvali razni tragovi bračnih motiva. Drevnost tih motiva ne izaziva sumnju. Još u zori ljudske civilizacije briga za produženje ljudskog roda je bila čimbenikom povezivanja interesa prvotbitnih obitelji i društva, a ne samo izraz instinkta samoočuvanja. S razlogom su znanstvenici na to obratili pozornost.

Pa tako ruski istraživači D. Zelenin, a za njim i V. Čičerov su motive bračnog saveza u tradicionalnoj ritualnosti promatrali kao osnovu zajedničkog čina agrarne i svadbene ritualnosti, ukoliko su se i svadbeni obredi, prema njihovom mišljenju, formirali u sustavu zemljoradničkog kalendara [74, s. 39, 44, 51]. Upravo tako je smatrao i poznavatelj kalendarskih folklornih pjesama Slavena, I. Zemcovskij [25, s. 147, 154]. I zaista, u folkloru kalendarskih ciklusa se nalazi mnogo bračnih motiva, a u obrednim ritualima – udvaralačkih zabava i igara mladih. Prema mišljenju ukrajinskog etnologa K. Koperžinskog, inicijativa u njima je pretežno pripadala djevojkama [37, s. 29]. Možda i zbog toga u zimskom obrednom ciklusu Bojaka, Lemaka i Gucula najčešće susrećemo djevojačka vraćanja prigodom budućeg braka. Njihova početna točka u zimskom ciklusu je, očigledno, bilo Uvedenje. Već u jutro blagdanskog dana su mlade Guculke u nekim mjestima očekivale kraj crkvenih vrata trenutak kada će svećenik ući u crkvu. Idući za njim su šaptale: „Kako sada uvodiš djevojke, tako od danas za godinu dana neka uvodiš udane“ [57, S. 56]. Puno nade u sretno stvaranje obitelji su mladi polagali na *mjasnycje* – tradicionalno proljetno doba kod Ukrajinaca koje je trajalo od završetka božićnih blagdana sve do Korizme, to jest, pet ili devet tjedana, ovisno o datumu Uskrsa. Svojevrsnim pripremnim periodom za *mjasnyciju* kada su mladići i djevojke imali priliku bliže se upoznati, dopasti jedni drugima je bio predbožićni post zvan *Pilypivka*. Tijekom tog ne baš, iz perspektive mladih, veselog časa mladići i djevojke za udaju su mogli tijekom dugih jesensko-zimskih večeri, osim zadnjeg tjedna pred Božić, javno se sastajati. Zbog toga su svugdje u Ukrajini bila poznata sijela – „večirky“, „večorky“, „večurky“, „prjadky“, kako su ih još nazivali u lemktivskim, bojkivskim i, rjeđe, u guculskim selima. Na sijela su išle većinom djevojke. Ali, dolazili su tu i vremešni ljudi, u tom slučaju i muškarci. Samo u nekim selima su se starije žene okupljale odvojeno [80, s. 315-316]. O kući za sijela, ili takozvanoj „*kudel'noj hyži*“, kako su govorili Lemki, su se unaprijed dogovarali. Zajedničkim doprinosima organizirali su posvećivanje, donosili sa sobom i hranu, jer bi se bavili određenim poslom do ponoći. Djevojke i žene su prele lan, konoplju, vunu; mladići i muškarci su pleli košare, rešeta, slamnate šešire, šivali cipele i slično. Tijekom posla su pričali razne pripovijetke, basne, pjevali duhovne pjesme, a ako nije bilo starijih onda i nešto veselije. Istovremeno su se odvijale mladenačke zabave koje su za cilj imale zbližavanje mladića i djevojaka. Samo na Lemkivščyni je zabilježeno preko četrdeset takvih zabava, među kojima je bila najpopularnija igra „u slijepog strica“, koju su na zapadnoj Bojkivščyni nazivali „u dupe“. Neke od tih igara su imale jasno izražen erotski karakter [80, s. 317]. Tome je pridonijelo i maskiranje, posebno karakteristično za lemktivska sijela.

U „*kudel'nu hyžu*“ su zajedno s mladićima dolazili i „*perebyranci*“, to jest, zamaskirani. Među njima su bili „medvjed“ – momak u izvrnutome kožuhu, „vol“ – s drvenom glavom i pokretnom čeljusti, ponekad – „koza“, „cigani“ i „židov s kosom“, kojom je crnio čađom djevojke. Njih su pratili „*strahy*“, momci obučeni u običnu odjeću, samo su preko ramena, prsa i pojasa bili podvezani slamnatim *pereveslima*, sa slamnatim šeširima, kao stogovi, s vrpcama koje su padale na prsa i sakrivala lice. U rukama su „*strahy*“ imali palice sa zvončićima s kojima su se nagurali do djevojaka. Među „*perebyrancima*“ je bila i „smrt“, obučena u bijelo i s kosom, te drugi likovi [80, s. 316]. Učešće zamaskiranih na sijelima se doživljavalo kao svojevrsni oblik kratkog odmora tijekom jednoličnog večernjeg rada. Te same večeri, kako dosta vjerno zapažaju istraživači, su obnašale barem dvije funkcije: kao prvo, ekonomsku, jer se u grupi bolje i produktivnije radilo; kao drugo, kulturnu, ukoliko su odigravali ulogu mladenačkog kluba gdje se moglo zabavljati, čuti novosti, upoznati se s mladićem ili djevojkom. Najvažnije, one su pogodovala u *mjasnyci* stvaranju nove seoske obitelji i produženju ljudskog roda [66, s. 132]. Bez obzira na to da su se u karpatskim selima odvijale na različite načine, završavale su tjedan prije božićnih blagdana. Na Pokuttju su povodom toga organizirali gozbu koju su nazivali „*rozhidnycjom*“. Za gorilku su skupljali zajedničkim doprinosom, a hranu je donosila svaka od djevojaka [83, s. 76-77]. Na Lemkivščyni su sličnu gozbu, koju su nazivali „*lamanec*“, „*lamančyk*“, ponegdje prebacivali na treći dan Božića. Tada su od pamuka „radili“ ptice i vješali po stropu [80, s. 329].

U vrijeme *Pilypivke* su bračnim motivima osobito bili ispunjeni dani na koje su padali crkveni blagdani ili sveci. Među njima je glavno mjesto zauzimaio dan sjećanja na Andrija Pervozvanog (13. prosinca). U crkvi se taj dan smatrao svecem, ali za karpatsku mladež je on bio važan blagdan, prepun bračnih motiva. Praktički u svim karpatskim selima su uoči Andrija većinom djevojke, a u nekim mjestima i mladići, proricali svoju daljnju sudbinu. Najrasprostranjeniji način djevojačkog vraćanja je bilo „sijanje“ lana ili konoplje. Na zapadnoj Lemkivščyni su djevojke „sijale“ lan po putu i s muškim hlačama imitirale drljanje govoreći:

Andriju, Andriju, ja s tobom lan sijem.

Daj mi, Bože, znati, za koga ću se udati.

Ako dođe pas, vjenčanje je danas.

Ako bude vrana – cijelu godinu doma.

Ako bi zasijanim putem prvi prošao muškarac, onda bi djevojka mogla očekivati da će se sljedeće godine udati [80, s. 318]. Sa sličnim uzrečicama, ali već u „*hiž*“, djevojke su

„sijale“ lan i na zapadnoj Bojkivščyni, zasijano su vukle pomoću „hlača“ i stavljale ih preko noći pod glavu. Kojeg mladića je te noći usnula djevojka, za tog se trebala udati [27, s. 52]. U nekim guculskim selima su djevojke išle sijati konoplju do drvarnica tih gazdi gdje su bili mladići. Sijući u tuđoj drvarnici su govorile: „Andriju, Andriju, ja konoplju sijem, s hlačama vučem, jer udati se hoću“. A doma su stavljale hlače pod glavu. Kojeg je momka usnula, za toga se i nadala [82, s. 71]. Ponegdje su mlade Guculke, idući posijati konoplju u drvarnicu, na glavu stavljale muške hlače [86, s. 219]. Ponegdje su to radile gole [84, s. 212]. Na Pokuttju su djevojke, kad su išle na sijelo, u usta stavljale zrna konoplje. Prije predenja, već na mjestu okupljanja su sijale sjeme po podu, lijegale su na pod i sakupljale ga. Svaka od djevojaka je vjerovala da koliko sjemena podigne s poda, toliko će imati svatova [83, s. 80]. U nekim lemkiivskim selima su djevojke skupljale u pregaču kukuruz i hodale po selu. Njime su gađale prozore gdje su bili mladići i čekale da im na to iz kuće kažu: „Dabog da se udala“. A ako su u kući šutjeli, onda su čekale tko će se pojaviti na prozoru: muškarac ili žena [77, s. 142].

Jako popularna u karpatskim selima su bila djevojačka vraćanja na letvicama u plotu. Ponegdje na Gucul'ščyni, došavši na sijelo, djevojke su u početku prele. A zatim su, ako nije bilo mladića, zajedno izlazile na ulicu i počinjale brojati do devete letvice u plotu. Svaku devetu letvicu je djevojka povezivala sa koncem. Ukoliko su to radile zavezanih očiju onda su sljedećeg dana išle provjeriti koja je letvica kakva ispala. Ako je velika, onda je i suđeni trebao biti velik, a ako je s korom – znači bogat i tako dalje [86, s. 219]. Ponegdje su devetu letvicu odlamale i stavljale si pod jastuk da bi usnule suđenoga [81, s. 126]. Bojkivske djevojke, brojeći letvice, su govorile: „To udovac, to mladić“. Na kojoj riječi je završila brojajlica, za takvog bi se i trebala udati [27, s. 52]. Drugačije su brojale letvice djevojke u lemkiivskim selima. Ponegdje su brojale letvice do devete. U nekim selima na svaki slog uzrečice: „Kil, ki – ly – cja, ci ja bu – du mo – lo – dy – cja?“ [77, s. 144], a u drugima – da li su letvice u plotu u parne [80, s. 318].

Jako često na Andrija su prorocima buduće sudbine djevojke bili pas, mačka ili stoka. U nekim lemkiivskim selima su djevojke dijelile „gusku“ (pogaču) na dijelove, svaka od njih je trebala označavati tu ili drugu djevojku. Tada su u kuću puštali psa i pratili čiji će dio prvi pojest, ta djevojka iz te grupe bi se trebala udati [80, s. 318]. Na Pokuttju su djevojke pripremale *piroge* i puštale mačku [83, s. 78]. Na Gucul'ščyni je djevojka išla u staju i sa zavezanim očima doticala stoku. Ukoliko joj je prva pod ruku došla junica, znači da će brak pričekati; krava – postat će zaručena, bik – udat će se [87, s. 33]. Ponegdje na Lemkiivščyni su djevojke trčale do staje. Kucajući na vrata su pitale:

Tuk, tuk, tuk, moja svinja.

Da li ću biti ove godine gazdarica?

Kada bi svinja zaroktala, to je značilo da će biti svadba u roku godinu dana [66, s. 129; 63, s. 86].

Naročito veselo su se u Karpatima odvijala kolektivna djevojačka vraćanja na koje nisu puštale mladiće u kuću. U nekim lemkiivskim selima su djevojke spremne za udaju vraćale na tanjurima. Pod okrenuto prema gore dno tanjura su stavljale češljic, konce, lutku i prsten. Zatim su tanjure pomicala s mjesta na mjesto da nitko ne bi znao gdje je što. Poslije toga su djevojke birale. Koja izabere tanjur ispod kojeg su konci će se udati u drugo selo; lutka – imat će vanbračno dijete; prsten je označavao svadbu, a češljic – još će jednu godinu biti djevojka [77, s. 142]. Da bi saznale da li će se neki par uzeti, na klupi su radile dvije hrpice kućine. Zapalivši ih, pratile su plamenove. Ako su se plamenovi ujedinili, onda će se i mladež uzeti [80, s. 318]. Djevojke su proricala svoju sudbinu s rastopljenim olovom ili voskom, koji su izljevale kroz prsten ključa u posudu s vodom. Ovisno o tome koji predmet prikaže ohlađeni u vodi vosak ili olovo, takva bi trebala biti i sudbina. Prsten, violina i vijenac su naviještali zaruke, svadbu; križ i lijes su naviještali smrt; lutka je naviještala vanbračno dijete. Za vrijeme takvih vraćanja u nekim lemkiivskim selima su djevojke pri tome i pjevušile:

Lij se, lij se, olovo, brzo,

Ispričaj mi o mojoj sudbini sve,

samo, Andriju, dobro mi vraćaj,

Dam ti za to jedan zlatni groš! [77, s. 139].

Odgovarajuća andrijevska vraćanja u grupi su se odvijala većinom u svim karpatskim selima. Samo na Gucul'sčyni su slično vraćali još i uoči stare Nove godine, a samu tu svojevrsnu djevojačku večer nazivali „djevojačkim obredom“ [43, s. 290].

Na andrijevske večeri su čak i uobičajene građevinske stvari služile djevojkama za proricanje buduće sudbine. Rasprostranjen je bio običaj brojati u kuću unesena drva. Prema svjedočenju M. Zubryc'kog na Bojkiv'sčyni „... kako nose drva (trupce) u kuću, stavljaju nasred kuće i broje, da li je parno ili ne...“ [27, s. 52]. Na Lemkiiv'sčyni su se djevojke za vrijeme kolektivnih vraćanja dogovarale da idu po selu krasti drva do tih dvorišta gdje su mladići koji su ih zanimali. Vraćajući se s ukradenim ponovo grupi, svaka je prebrojavala da li je donijela paran broj. Izuvale su se i stajale na sredini kuće leđima okrenutima prema vratima. Svaka je po redu bacala svoje čizme iza sebe prema pragu. Ako su čizme izletjele preko praga, znači da se u godinu dana djevojka trebala udati [77, s. 145].

Time se ni daleko ne iscrpljuje nabranje djevojačkih načina proricanja svoje sudbine u Karpatima. Dok su djevojke vraćale, mladići su na Andrija organizirali svakakve nepodopštine: nekome su vrata podupirali balvanima, nekome su premazivali prozore, a nekome su kola ili saonice povlačili na stabla ili strehe. Osim toga, u nekim selima Starosambirščyne su mladići polijevali vodom žene koje su u selu bile na lošem glasu. Također se pakostilo tim gazdama koji nisu puštali djevojke na sijela. Međutim, ukrajinski gorštaci su smatrali takozvane ritualne ekscese kao nešto dopušteno i što nije podlijegalo osudi društva.

Istovremeno su se u Karpatima sačuvali tragovi i momačkih andrijevskih vraćanja. Na Lemkivščyni, kako su djevojke išle momcima, tako su momci išli djevojkama krasti drva za ogrjev, a zatim negdje prebrojavati da li je bio paran broj. Ponekad je gazdi gdje su bile lijepo djevojke išlo i po nekoliko mladića. Ako se nije moglo ukrasti drva onda su barem brojali letvice u plotu gdje je bila željena djevojka [66, s. 130].

U Karpatima je bio rasprostranjen običaj proricati svoju sudbinu sa trešnjinim ili višnjinim granama koje su odrezali na andrijevsku noć da bi procvjetale do Božića.

Ali time nisu završavali bračni motivi zimskog ciklusa. Već uoči Božića su djevojke spremne za udaju u mnogo karpatskih sela proricale svoju sudbinu. Tako su na Lemkivščyni ujutro, pripremajući kuću za Badnjak djevojke iznosile smeće do potoka. Bacajući ga pored vrbe su govorile: „Neka dođe za mnom toliko prosaca koliko na tvoju vrbu cvijeta“. Bacajući smeće u vrtu, dozivale su vrapce:

- Cir-r-r, vrapci. Za mnom, momci! [77, s. 171].

Na Bojkivščyni su navečer djevojke tjerale pse van, a zatim osluškivale: ako „pas laje, bit će svadba“ [27, s. 56]. Poslije večere su i Guculke spremne za udaju išle „slušati“. One su uzimale sa sobom kruščić kojeg su kradomice ispekale i vani osluškivale noćne zvukove. Koja je prvo čula zvuk trebite se tješila da će se dogodine udati. Koja je od djevojaka čula pseći lavež je smatrala da će ostati još djevojka. Ako je odnekud dopirao ljudski glas, onda su s te strane trebali doći i svatovi [78, s. 15]. Poslije večere bi mlade Guculke brzo pokupile žlice kojima su večerali i trčale vani. Lupkajući žlicama, osluškivale su s koje strane će zalajati pas [81, s. 123; 87, s. 22]. Slično su radile i u bojkivskim i lemktivskim selima. U nekim mjestima su se lemktivske djevojke trudile, pobjegavši poslije večere iz kuće, izvući slamu iz strehe. Koliko se slame dalo istrgnuti, toliko je vjerenika trebalo biti u godini [66, s. 106]. Ponegdje su lemktivske djevojke poslije večere bježale s mlatom do usjeva, udarale i pitale za svoju udaju (koliko puta svinja zarokće, kroz toliko godina će se udati). A već rano na Božić, idući u crkvu, su nosile sa sobom zimzelen. Trgajući listiće po putu su govorile neka prosci idu za

njima tako kao što ljudi idu u crkvu [77, s. 191]. Sa sobom su nosile zimzelen idući u crkvu i Bojkivčanke spremne za udaju. One su ga bacale pred ulazom u crkvu. Koji mladić bi nagazio na njega, taj bi se trebao i oženiti s njom. Istovremeno se smatralo da ako bi na zimzelen nagazio oženjeni muškarac, da bi mu žena trebala umrijeti [27, s. 57].

Misli o sretnom braku su mučile djevojke i sljedećih blagdanskim dana, naročito na takozvani „pometeni dan“. Tako su Lemki nazivali drugi ili treći dan nakon Božića, kada je trebalo iznijeti slamu koja je bila za Badnjak i prvi put pomesti kuću. Upravo taj običaj je karakterističan za sve ukrajinske gorštace. Tog dana su djevojke spremne za udaju još prije svitanja išle pomesti kuću i iznijeti smeće da ne bi govorili loše o njima po selu. Mlade Lemkinje, iznijevši smeće u vrt, što dalje od kuće, su „ojkale“. S koje strane su čule nečiji glas, odatle su do njih trebali doći i svatovi. U nekim mjestima, bacajući smeće su pratile koja će ptica prva sjesti na njega. Ako bi prvi sjeo vrabac, to je značilo da će djevojku prositi mladić, a ako bi bila vrana – onda udovac [77, s. 215, 221].

Osim individualnih, u božićnom periodu su se dosta jasno sačuvala i kolektivna djevojačka vraćanja. Ona su osobito karakteristična za Gucul'sčynu. U mnogo guculskih sela su na Melaniju, to jest uoči stare Nove godine, kao i na Andrija, djevojke okupljale u jednoj kući. Sa sobom su donosile mak, sir, mast i brašno da bi skuhalo *varenike*. Svaka djevojka je označavala svoj *varenik*. Kada su *varenike* već bile poslagane na pokrivač, u kuću su puštale mačku. Čij *varenik* je mačka pojela cijeli, ta će se već u najbližoj *mjasnyci* udati [81, s. 194]. Slično tome su radile i djevojke koje su ostale doma. Skuhavši do dvanaest *varenika*, svaki od njih je označavala imenom svoje prijateljice i onda puštala mačku. Natrgavši iz vretena malo *povisma*, stavljala ih je na dvije hrpe i zapalila, podsjetivši ih na mladića i djevojku. Ako su se plamenovi isprepleli, onda će se i taj par uzeti [78, s. 194]. Čak i posvećena na Jordan, voda je trebala pomagati sretnu sudbinu. Umivajući se njome, svaka djevojka za udaju se nadala postati „...tako čista kao sveta prečista“ [88, s. 213].

Prema mišljenju istraživača, ta božićna djevojačka vraćanja u Bojaka, Lemaka i Gucula su imala općeslavenski karakter i bili su jako bliski andrijevkima [80, s. 325]. I, zajedno s tim, bračni motivi Bojaka, Lemaka i Gucula u zimskom obrednom ciklusu se međusobno ničim ne razlikuju. O tome svjedoči skup identičnih načina djevojačkih vraćanja. Očigledno, o ozbiljnom posuđivanju ukrajinskih djevojaka u Karpatima od susjeda drugih nacionalnosti ne može biti riječi. Tako, rumunjske djevojke tijekom zimskih blagdana su vraćale o budućoj udaji i svečano obilježavale blagdan Andrija. Međutim, u osnovi su se običaji rumunjske mladeži dosta razlikovali od običaja kojih su se pridržavali njihovi vršnjaci

u ukrajinskim selima Karpata. Neki zajednički trenutci novogodišnjih vraćanja nije svjedočenje nikakvih posudbi [64, s. 285, 292-293].

Mađarske djevojke u zimskom obrednom ciklusu su također mnogo pozornosti pridavale vraćanjima za brak, posebno na dan sv. Andrija. Komplet alata je takav kao i u drugih slavenskih naroda, zbog čega su istraživači obraćali pozornost na to što su Mađari sami preuzeli niz običaja od svojih susjeda [17, s. 192-193, 197].

Značajno bliži po sadržaju i obliku ostaju bračni motivi u obrednoj praksi karpatskih Ukrajinaca i Zapadnih Slavena. Jedni te isti datumi vraćanja tijekom zimskog ciklusa, jedna te ista sredstva kojima se koristila mladež karpatskih Ukrajinaca, Poljaka, Čeha, Slovaka [11, s. 205, 215] mogu ukazivati na prisutstvo zajedničke praslavenske obredne osnove. Praslavenska obredna osnova se osobito jasno vidi u obrednoj praksi karpatskih Ukrajinaca i Poliščuka, o čemu jasno svjedoče arhaični elementi bračnih motiva koji su se sačuvali sve do danas [4, s. 322-324; 41, s. 333-335]. Kako agrarni, zoomorfni i spomen motivi, tako i bračni motivi karpatskih Ukrajinaca i Ukrajinaca Polissja u zimskom obrednom ciklusu potvrđuju mišljenje o etnogenetskom odnosu njenih nositelja.

II. CIKLIČNOST OSNOVNIH MOTIVA I NJIHOVA DREVNA OSNOVA

Priznajući uvjetnost podjele godišnjeg obredno-blagdanskog kruga karpatskih Ukrajinaca na četiri jednaka dijela, svaki od kojih ima vlastitu semantičku težinu sukladno s godišnjim prirodnim ciklusima: zimom, proljećem, ljetom i jeseni, i ipak ga se pridržavamo, jer sukladno s izmjenama prirodnih ciklusa izmjenjuje se i odgovarajući ciklus procesa rada tijekom godine. Na primjeru običajno-obredne sfere zimskog blagdanskog ciklusa Bojaka, Lemaka i Gucula smo vidjeli kako se odražava osnovna ideja tradicijske ritualnosti: osiguranje blagostanja čovjeka, obitelji, zajednice – u osnovnim motivima. Međutim oni, u manjoj ili većoj mjeri, se ponavljaju u prirodnom ciklusu. U određenom ciklusu jedni od njih dosežu svoj apogej, drugi se približavaju ugasnuću, ali ne nestaju potpuno bez traga, da bi u sljedećem ciklusu ponovo dosegli svoj maksimum. To ćemo još potvrditi, čak i na površnom pregledu cirkulacije osnovnih motiva u godišnjem kalendarskom krugu. Njih nije ugasilo čak ni zimsko doba koje je za seljaka, osnovnog nositelja narodnih tradicija, period relativnog odmora. No, zimi ne zamire briga o nastupnom urodu – osnovnom izvoru obilja zemljoradnika, o plodnosti stoke, produženju ljudskog roda ili o štovanju tih koji su nam predali u nasljedstvo svoje radno iskustvo. Dakle, svi ti motivi su koncentrirani istovremeno u zimskom ciklusu, bogato prožetom raznovrsnim kršćanskim blagdanskim datumima. Oko

kršćanskih blagdanskih datuma su grupirani najupečatljiviji zimski običaji i obredi koji su navodno bili podređeni štovanju sunca.

Nikako se ne možemo složiti s tvrdnjama niza istraživača koje proizlaze iz davno zastarjele solarne teorije. Sukladno s tom teorijom, zimski period se, tobože, doživljavao kao period ponovnog rođenja Sunca, pa time, i trijumf prirode. Otud, prema mišljenju nekih znanstvenika, zimski ciklus karakteriziraju kao determinantni period za cijelu nadolazeću godinu, što je karakteristično za slavenske narode [8, s. 396-398].

Valja napomenuti da izvorne sakupljače i lovce, od kojih je ritualnost i započinjala, nije zabrinjavalo kretanje Sunca, a podjela godine na prirodne cikluse i formiranje kalendara se zbililo znatno kasnije [42, s. 144-147]. Na stadiju zemljoradništva zimski ciklus se već doživljava kao svojevrsni prijelazni most od minule godine ka nadolazećoj⁰. Moguće je da su zato tokom godine izvodili, po definiciji B. Rybakova, obrede čaranja za cijelu sljedeću godinu [62, s. 26]. Ustvari, u ovom blagdanskom ciklusu su se dovoljno ravnomjerno koncentrirali osnovni motivi koji se zatim, u određenoj mjeri, ponavljaju u drugim ciklusima godišnjeg obrednog kruga. Upravo zato je i za njihove karakteristike bio izabran zimski period. On čini samo dio tradicionalnog narodnog kalendara koji je tijekom godišnjeg kalendarskog kruga regulirao poslovni ritam gospodarske djelatnosti seljaka, neposredno zavisao o slijedu prirodnih ciklusa – zime, proljeća, ljeta, jeseni. Na žalost, svaki od četiri kalendarsko-obrednih ciklusa nije došao do nas u svom početnom obliku. „Mi znamo ritualnost, – istaknuo je stručnjak za slavensku povijest B. Petrov, – u djelomičnim ulomcima, odvojenim fragmentima. Neke komponente su se sačuvale u jednomu ciklusu, dok su u drugima ili potpuno izumrle, ili se izgubile; ili su se, pak, sačuvale, zatamnjene i izobličene sekundarnom, prije svega crkvenom interpretacijom“ [59, s. 31].

Ako ćemo promatrati kalendarsku ritualnost kroz svakodnevnu prizmu, onda je znanstvenik bio u pravu. Jer, zaista, danas ne možemo zamisliti zimu bez Rođenja Kristovog, *vertepa* i *kutje* za Badnju večer. Isto tako je i nezamislivo proljeće bez Kristovog Uskrsnuća, a sam Uskrs – bez pisanica, *vesnjanki*²⁰, *gajivki*²¹. Ljeto nam dolazi sa Zelenim blagdanima²², koje ne možemo zamisliti bez ukrašavanja kuće i dvorišta svježim zelenim raslinjem. Prijelaz iz

²⁰ Vesnjanke – ukrajinske zborne narodno-obredne pjesme koje pjevaju o buđenju prirode, ljubavi, nadama za urod itd. (op. prev.).

²¹ Gajivke – ukrajinske narodne obredne pjesme; vesnjanke (op. prev.).

²² Zeleni blagdani – tri zadnja dana Zelenog tjedna (tjedan prije Duhova) i tri prva dana tjedna nakon Duhova (još su ih nazivali i Rusaliji) (op. prev.).

ljeta u jesen nije potpun bez blagdana Preobraženja Gospodnjeg i Velike Gospe u kombinaciji sa žetvenim obredima. Jednom riječju, do kojeg god ciklusa kalendarsko-blagdanske sfere bilo koje regije Ukrajine da se obratimo, svugdje ćemo imati posla s povijesno potvrđenim kršćanskim motivima. Nije iznimka ni kalendarska ritualnost karpatskih Ukrajinaca u kojoj su se određenim važnim crkvenim blagdanima dodavali poznati tradicionalni ritualni motivi. Za te ritualne motive je karakteristično ponavljanje u svakom prirodnom ciklusu. Na temelju te cikličnosti, obredna godina se smatrala kao svojevrsni zatvoreni krug. Ta regularnost se vidi na primjeru osnovnih motiva.

Imali smo mogućnost uvjeriti se da se agrarni motivi u zimskom ciklusu odražavaju samo indirektno. Jasnije se oni manifestiraju u proljetnom, ljetnom ili jesenskom ciklusu. Na nacionalnoj pozadini radni ritam seljačke svakodnevnice je bio popraćen takvim tradicionalnim običajno-obrednim radnjama kao „oranje“, „zasivke²³“, „dosivke²⁴“, „zažynke²⁵“, „obžynke²⁶“ i slično. U spomenutim radnjama je izravno odražena osnovna briga seljaka. Istovremeno su one manje ograničene na crkvene datume, zato su više povezane sa seljačkim radnim ritmom. Takve ritualne radnje su stekle važan status u tim regijama Ukrajine gdje su bili povoljni prirodno-klimatski uvjeti za zemljoradnički posao. U granicama Karpatske regije gdje je značajno manje pogodnih zemljišta za zemljoradništvo, spomenute ritualne radnje nisu stekle izrazite blagdansko-svečane crte. Zato odjeci običaja i obreda s jasno izraženim agrarnim motivima se mogu vidjeti među Bojkima, Lemkima i čak Guculima, u kojih je prevladavao stočarski pravac osnovnih gospodarskih zadataka.

Glavne prekretnice proljetnog obrednog ciklusa za karpatske Ukrajince su bili Blagovijest, Uskrs, Bijela nedjelja i Jurjevo. Među Bojkima, Lemkima i Guculima je bilo široko rasprostranjeno vjerovanje da na Blagovijest (7. travnja) „... Bog blagoslovi zemlju i svaka živina što je u zemlji izlazi na površinu...“ [57, s. 31]. Do tog dana, posvuda u Karpatima, nisu počinjali raditi u polju. Na Bojkivščyni, čak i kad je bilo toplo, do tog dana nisu orali i sijali [27, s. 40]. Na Blagovijest su Lemki izbjegavali dirati krumpir ili žitarice, to jest sve što je bilo ostavljeno kao sjeme. Smatrali su da je dovoljno tog blagdanskog dana čak i dirnuti sjeme, to je značilo da će ono umrijeti, to jest neće uroditi [80, s. 333]. Stoga su osnovne

²³ Zasivke – početak sjetve (op. prev.).

²⁴ Dosivke – završetak sjetve (op. prev.).

²⁵ Zažynke – davni ukrajinski narodni ritual početka žetve (op. prev.).

²⁶ Obžynke – davni ukrajinski narodni ritual završetka žetve (op. prev.).

zemljičarske brige karpatskih Ukrajinaca izravno u polju započinjale sljedećih dana. Čak je i među Guculima postojala uzrečica: „Na Blagovijest ne vraćaj, samo kruh u zemlju položi, to će Bog uroditi“ [57, s. 31].

Agrarni motivi su prisutni i u obredno-običajnoj sferi karpatskih Ukrajinaca puno prije Blagovijesti. Na to ukazuju određene radnje ograničene na određene crkvene datume. Svojevrsno prijelazno razdoblje iz zimskog u proljetni ciklus je bio blagdan Svijećnica, čije su određene radnje bile utvrđena granica za početak tih ili drugih gospodarskih radova, a također i razna vraćanja povezana s budućim urodom. Lemki su na taj dan promatrali sige. Što su veće sige visjele s nadstrešnice, to je bolje trebao uroditi lan [80, s. 332]. Guculi su na taj dan vraćali, kao i na Četrdeset svetih, za budući urod kukuruza, krumpira ili neke druge kulture. Na jaja su crtali krumpir, kukuruz i slično. Obilježeno jaje su stavljali preko noći na krov ili među letvice u ogradi, a ujutro su gledali na kojem mjestu je jaje puknulo. Ako je ljuska puknula na iscrtanom jajetu, to je značilo da krumpir neće roditi [43, s. 293]. Čak u prvom tjednu Korizme, koju su i Lemki i Guculi nazivali *Fedorovicom*, žene u Karpatima su si proricale budući urod lana ili konoplje.

Odmah poslije *zapusta*²⁷ (*pušćanje*) u ponedjeljak su se Lemkinje skupljale u jednoj kući i zajedno pripremale gozbu – „bapski blagdan“ na kojeg nisu puštale muškarce. Smatralo se da što se duže žene goste to će im bolje uroditi lan [66, s. 117]. Bio je rasprostranjen običaj za vrijeme te gozbe poskakivati što je moguće više jer je od toga ovisio rast lana [80, s. 333]. Slično su se ponašale žene u prigorskim selima Bojkivščyne za vrijeme kolektivnog slavljenja *zapusta*. Na Gucul'ščyni su se žene tijekom cijelog tjedna bojale presti. Taj posao su mogle obavljati samo one žene koje su „zamotale Fedora“, to jest prakljaču ili valjak ogrnule dronjcima, stavile u kut i još prekrile koritom da „*Fedir*“ ne vidi da se u kući prede. Inače, lan ili konoplja neće narasti [43, s. 293]. Zamatanje „Fedora“ podsjeća na običaj raditi pokladnu lutku – „*Kolodija*“, koji je bio rasprostranjen od Podillja do Hersonščyne [42, s. 166]. Istovremeno su Guculi vjerovali da onaj koji tijekom „*fedorovyce*“ najbrže večera će brže odraditi proljetne radove u polju [81, s. 124]. Slična vjerovanja ograničena na prvi tjedan Korizme, s odrazom određenih agrarnih motiva, su postojala i u bojkivskim selima.

Još jedan datum, na kojeg su se podudarali agrarni motivi, u karpatskih Ukrajinaca je bilo Jurjevo (6. svibnja). Guculi su ga smatrali prvim danom pravog proljeća [78, s. 246]. Usprkos očitijoj stočarskoj usmjerenosti običaja tog dana, oni su iskreno vjerovali u to, da ako netko ne izore polje kupusa do Jurjeva, onda bi netko u toj obitelji trebao umrijeti [86, s. 27]. Bojki su

²⁷ Zapust – posljednji dani uoči velikog posta kada je vjernicima dozvoljeno skromno jesti (op. prev.).

smatrali da je „najljepša proljetna sjetva dva tjedna prije Jurjeva i dva tjedna nakon“ [23, s. 287]. U nekim karpatskim selima su na taj dan organizirali put križa – crkvenu procesiju sa svećenikom, molitvu za dobar urod i posvetu zimskih usjeva [77, s. 469].

Svojevrsnim seljačkim blagdanom koji je bio popraćen raznovrsnim radnjama je bio dan prvog proljetnog oranja i sjetve. U njemu su agrarni motivi dosegli svoj apogej. Već smo naveli da su ukrajinski gorštaci još u vrijeme božićnih blagdana određivali dan prvog odlaska u polje. Sve obredne radnje su bile ispunjene brigom seljaka za budući urod. O tome svjedoče neki detaljno zabilježeni trenutci pripreme za prvi odlazak u polje u Lemaka. Tako je, spremajući se na prvo oranje, gospodar u torbu stavljao kruh ili *paljanycju* od božićnih blagdana, jaja i sol. Od slame, koja je bila u kući na Badnjak, je radio škropilo i triput škropio kola i volove. Ostatak vode je prolijevao iza kola, a slamu je potom spaljivao na mjestu oranja [77, s. 343-345]. U drugim područjima je posvećenom vodom stoku, kola i plug triput škropila gazdarica, „... da žito ne bi pleglo u polju“. Gazda je trljao šije volova ili konja jajetom, „da bi bili tusti kao ovo jajce“ i ukrašavao jaram svježim zelenim raslinjem [66, s. 117]. U nekim mjestima je gazdarica ukrašavajući zapregu zimzelenom, njime ukrašavala i oračev šesir [77, s. 342]. Već pred samim vratima je gazdarica presijecala put oraču sa punim vjedrima, „... da bi imao sreće u polju“. Na polju je orač kleknuo kraj stoke i, triput se prekrstivši, stavljao šaku zemlje u njedra, „da bi se zagrijala od ljudskog tijela i dobro urodila žitom“. Izoravši prvu brazdu, pod sloj zemlje je stavljao jaje, „da bi žito urodilo puno, kao to jaje“. Nakon nekog vremena je davao stoci da se odmori i častio ju *paljanycjom* sa češnjakom [77, s. 343-344]. Kada se gazda vratio doma, gazdarica je već čekala svog orača s vjedrima punim vode. Njima je polijevala i gazdu i stoku, da bi cijelu godinu bili svježiji kao voda [66, s. 117].

Bojki su također sa sobom nosili na prvi odlazak u polje komade badnjeg kruha – „*kerečuna*“ ili „*vasyl'nyka*“, kojeg su privezivali na jaram volovima za vrijeme proljetnog oranja [31, s. 215]. Već u tim radnjama ukrajinskih gorštaka agrarni motivi zimskog i proljetnog obrednog ciklusa nalikuju jedni drugima. Prisjetimo se da je za vrijeme badnjeg objeda bilo zabranjeno nasloniti se laktovima na stol, a poslije njega spavati, da žitarice u polju ne plegnu. Za vrijeme prvog oranja, a naročito sjetve, ukrajinski gorštaci su, „da žito ne bi pleglo“, jeli u polju stojeći [66, s. 117].

Po završetku proljetnih poslova, sve brige karpatskih Ukrajinaca su bile usmjerene na zaštitu usjeva. Da za vrijeme žetve ne bi bilo pljuska, Lemki su se pokušali osigurati još na

Blagovijest. Vraćajući se tog dana iz crkve, dijelili su *proskuru*²⁸ na dijelove i bacali na četiri strane, da gonič oblaka ne bi poslao na izraslo polje obilne kiše [77, s. 336].

Tim brigama su u Karpatima prožete neke obredne radnje ograničene na važne blagdane ljetnoga ciklusa, pogotovo na Zelene blagdane i Kupala (Ivanjska noć). Agrarni motivi se vide u običaju ukrašavanja zasijanog polja. Da bi se obranila njiva od oluje, karpatski Ukrajinci su na Zelene blagdane ukrašavali polje granama javora, a na Kupala – granama lijeske. Samo su nasade lana, konoplje ili kupusa uvijek ukrašavali vrbom [88, s. 215].

Obrani budućeg uroda su trebali nadodati i obilaske polja s crkvenom procesijom. Ovisno o mjesnim tradicijama, njih su održavali na Blagovijest, Uznesenje, deveti četvrtak nakon Uskrsa, na Zelene blagdane i čak na dan apostola Petra i Pavla, to jest uoči žetve.

U usporedbi s drugim regijama Ukrajine, žetva u Karpatima je započinjala nešto kasnije. Međutim, i tu je žetvena ritualnost sačuvala neke ostatke pretkršćanskih slavlja koji su se podudarali s razdobljem sakupljanja meda, voća i uroda. U tradicionalnom narodnom kalendaru prijelaz na jesen se podudarao s crkvenim blagdanima Makoveja (14. kolovoza), Preobraženja Gospodnjeg (19. kolovoza) i Velike Gospe (28. kolovoza). U ta tri „dana Spasa“, kako su ih nazivali u narodu, izbijaju davni elementi koji ukazuju na vezu jesenske ritualnosti s ritualnošću ostalih ciklusa. Na folklornom materijalu je to popratio ruski muzikolog I. Zemcovskij. On je naglasio da „... je melodična osnova žetvenih pjesama u potpunosti povezana s kalendarskim intonacijama... i je njihova apoteoza“, s ponavljanjem „... obraćanje i zazivanje, vapaji i pozivi cijele kalendarske godine“ [26, s. 156]. Na tu vezu nas podsjeća i dvodijelna struktura obrednog čina koja je do nas došla u obliku *zažynki* i *obžynki*. Zadnje, kao završni akord agrarnih motiva u godišnjem kalendarskom krugu, identične dvodijelne strukture zimskog ciklusa, u kojem se jasno vidi „susret“ i „*provody*“.

Zažynke i *obžynke* nisu imale jasno određen datum. Istovremeno, obazirući se na određeni nagib gospodarske strukture gorštaka, u raznim područjima su se odvijale drugačije. Na žalost, prethodni istraživači nisu obratili pozornost na žetvene običaje u Karpatima, ali oni u sistemu tradicionalnog kalendara nisu mogli biti ograničeni na kršćanske blagdane. Zato su ih i bilježili samo povremeno. Međutim, i u takvom stanju se makar djelomično može pratiti nacionalna osnova žetvenih običaja u Karpatima.

Ukrajinski gorštaci su započinjali žetveni ciklus *zažynkama*. „Kada idu prvi put žeti, – naglašava F. Kolessa, – onda uzimaju sa sobom kruh, smotaju šaku klasja, stavljaju na kruh, a gazda kaže: „Gospode, pomози!“ – i onda tako započinju *zažynku*“ [36, s. 86]. Slično su

²⁸ *Proskura* – bijeli kruščić posebnog oblika koji se koristi u pravoslavnom bogoslužju (op. prev.).

započinjali žetvu skoro svugdje u Karpatima. Takav obredni čin je bolje zabilježen u drugim regijama Ukrajine. S razlogom ukrajinski istraživač zemljoradničke obredne poezije Slavena, J. Krut' interpretira nacionalni običaj *zažynke* kao svečani blagdan seljaka, za kojeg su se odijevali u čistu odjeću, ponegdje se ukrašavali cvijećem, uzimali sa sobom kruh – „*zažynač*“ i na „lagani“ dan išli žeti zrele žitarice [39, s. 26-27].

Karpatiski Ukrajinci, kao i u drugim regijama Ukrajine, su završavali žetvu *obžynkama*. Osobito u Lemaka se žnjelo zajedno, uz pomoć obitelji i susjeda. Izašavši sa srpovima u polje, stajali su licem okrenuti prema izlasku sunca. Prekrstivši se, počinjali su žeti. Završavajući žeti njivu, od zadnjih stabljika su polagali križ, vezivali „*bradu*“ koju su ukrašavali cvijećem. Istovremeno su od žitarica vili vijenac kojeg su ukrašavali poljskim cvijećem [66, s. 127]. Pjevajući su nosili taj vijenac do kuće gazde te njive. U *obžynkovim* pjesmama su slavili gazde, darežljivu njivu, završeni posao:

*Tako je naš vjenčić lijep,
Kao na nebu mjesec jasni.
Toliko je u njemu klasja,
Kao na nebu zvjezdica* [80, s. 292].

Na Pokuttju su takve vjenčiće vili od bilo koje žitarice koju su požnjeli, čak i heljde, graška ili repice. Svaki vijenac je nosila druga djevojka koju su nazivali „mladom“ ili „kneginjom“. Ona je, uručujući vijenac, zaželjela gospodaru da dočeka sjetvu, a radnicima u polju da dočekaju žetvu. Vijenac su vješali na kuku u hodniku. Čuvali su ga do sljedećeg doba kada su sa zrnjem oljuštenim s njega počinjali sjetvu [83, s. 206-207]. Premda u susjedstvu s Pokuttjom, na Gucul'sčyni, *obžynkovi* običaji nisu zabilježeni, iako se vide njihovi tragovi [43, s. 301].

Možemo se složiti s tvrdnjama suvremenih etnologa o tome da se i na Bojkivščyni sačuvalo malo *obžynkovih* obreda i pjesama, premda se i tu sačuvala tradicija od zadnjeg snopa žitarica isplesti „*dida*“ – blagdanski atribut božićnih blagdana [23, s. 237]. Autor ovih redaka je neke tragove *obžynkovih* običaja nedavno otkrio na zapadnoj Bojkivščyni. Posebno u gorskim selima Starosambirščyne su neposredno u polju pleli vijenac koji je za vrijeme božićnih blagdana zauzimao počasno mjesto u kući [47, s. 88]. Osim *obžynkovog* vijenca, tu su u polju ostavljali snop nepožnjevenih stabljika koje su povezivali koncima i okruživali kamenjem. Pri tome su pjevušili: „Stavim stog miševima u zalog“. U skladu s narodnim tumačenjima, radnja ostavljanja na polju snopa nepožnjevenih žitarica ili za miševe, ili za vrapce, ili za to da bi sljedeće godine bio bolji urod [36, s. 86] zaista je ostatak pretkršćanskih vjerovanja sukladno s kojima su pokojni preci također sudjelovali u žetvi. Drugačije se taj

trenutak vidi u poliskom folkloru [34, s. 344-345]. U nekim žetvenim pjesmama na Polissju kćer poziva pokojnu majku da pomogne žeti njivu. Upravo za takve pomoćnike je postavljen kruh „*zažynač*“ kojeg su ukrajinski gorštaci, kao i Poliščuki, uzimali na *zažynke*.

Na Kyjivskom Polissju su „*zažynača*“ zamijenili ritualnim keksima „*hrestcima*“ koje su pekli do srijede *hrestopoklonnog* tjedna (četvrta srijeda Korizme. – K. K.). Uoči *zažynaka* Poliščuki su održavali čak i svečanu večeru, da ne spominjemo činjenicu da su na samu *zažynku* odijevali čistu, pa i svečanu odjeću [44, s. 235-237]. Za vrijeme *obžynaka* su na polju ostavljali svežanj nepožnjevenog klasja. Poliščuki su ga vezivali na nekoliko mjesta crvenim koncem i ukrašavali cvijećem. Uništivši korov, gazdarica je prostirala čistu tkaninu na koju je stavljala komadić soli. Karakteristični su i nazivi kojima su nazivali stručak nepožnjevene žitarice ukrašen cvijećem. To su „*kvitka*“, „*obžynok*“, „*borodka*“. Međutim, nevjerojatno rasprostranjen na Polissju je bio antroponimski termin „*did*“ koji je, očevidno, izvoran i neposredno se uklapa u nazive božićnog snopa u Karpatima. To već nije „stog miševima u zalog“, nego direktan dio pokojnim precima koju su vjerojatno nekada ostavljali u polju [42, s. 191-192]. Takve polisko-karpatске paralele s agrarnim motivima su karakteristične ne samo za zimski ili jesenski ciklus, nego i za proljetno-ljetne običaje i obrede.

Tu se treba prisjetiti prvog oranja ili „*zasivke*“, ritualnih obilazaka njive s crkvenom procesijom, ukrašavanja poljâ na Zelene blagdane i dr. Istina, vidi se neznatna razlika. Tako je u Poliščuka do sad postojao običaj obilaska žita na Jurjevo, kada su s obiteljima izlazili na njive i kotrljali se po zelenim izdancima, što je trebalo osigurati bolji urod. Za vrijeme tih šetnji su još organizirali svojevrstne gozbe u polju [46, s. 208, 209]. Odjek tog poliskog običaja se djelomično sačuvao u Lemaka. Nije bio u isto vrijeme, to jest, nije se odvijao se na Jurjevo, nego na Rusalja, kako su Lemki nazivali Zelene blagdane. Njegovim izvođačem nisu bili gazde ili cijele obitelji nego mladići koji su tog dana obilazili dvorišta, kao i na Jordan, sa štapovima od lijeske. Za početak su išli u polje i valjali se po ozimim usjevima. Izvukavši svežanj zelenih izdanaka, vezivali su ga na štapić od lijeske i s tim obilazili kuće s odgovarajućim željama, za što su ih darivali žemljama-*ščedrakima* [80, s. 339].

Takve obredne radnje su, kako u Poliščuka, tako i u ukrajinskih gorštaka, u svim blagdanskim ciklusima prožete jednom brigom – osigurati svoje blagostanje. Njihovi su agrarni motivi identični, i po obliku, i po sadržaju. Bît te identičnosti se krije u zajedničkim osnovama kalendarske ritualnosti.

Cikličnost u ritualnosti karpatskih Ukrajinaca je karakteristična i za zoomorfne motive. Brigom za plodnost i produktivnost stoke su prožeti običaji i obredi kako proljetnog ili ljetnog, tako i jesenskog blagdanskog ciklusa. U njima su se sačuvali neki oblici štovanja

stoke, tipični za zimski ciklus, međutim, bez jasnih tragova zoolatrije. Istovremeno su se dodavali novi oblici, potaknuti proljetnim izgonom stoke na ispašu, ljetnom ispašom u planinama i jesenskim prijelazom na držanje u staji. Ali, i takozvani „put na planinsku ispašu“ na proljeće i jesenski povratak životinja iz planinskih ispaša ukrajinski gorštaci su obilježavali kao svojevrsni blagdan. Međutim, nećemo se zaustavljati na svim takozvanim stočarskim običajima i obredima, tome su posvećene detaljne publikacije [52, 68]. Želimo se usredotočiti na zajedničke elemente, tipične za sve običaje ukrajinskih gorštaka. Zato osnovna točka računanja zoomorfnih motiva u proljetnom ciklusu počinje od blagdana Blagovijesti, iako je neke njihove tragove moguće pronaći i ranije. Takva kombinacija je tipična ne samo za populaciju ukrajinskih Karpata nego i za druge regije Ukrajine.

Posvuda su Ukrajinci smatrali Blagovijest još važnijim blagdanom od Uskrsa. Kada bi oba ta blagdana pala na istu nedjelju, što bude slučaj svakih nekoliko stotina godina, onda je u crkvi za početak trebalo održati liturgiju povodom Blagovijesti, a tek onda – Uskrsa. Inače, prema guculskim vjerovanjima, ne bi svanulo [57, s. 33]. Ali tako su smatrali i ostali gorštaci, u tom slučaju i na zapadnoj Bojkivščyni, o čemu svjedoče priče slične guculskima o tome kako su ljudi „zaboravili na Blagovijest“. Isto tako su taj dan doživljavali i Poliščuky. Smatrali su da do Blagovijesti „sveta zemljica spava“ i ne smije ju se dirati: ni kopati, ni orati. Do tog dana je bilo zabranjeno popravljati ograde, graditi plotove, jednom riječju, ograđivati polje ili vrt. Prekršitelja je očekivala kazna – polijevanje vodom za to što „će se kiša isprijeciti“ [46, s. 205-206]. Prema mišljenju Gucula, samo onaj koji je „...prodao dušu Judi teše na Blagovijest kolac i zabija ga u zemlju“ [78, s. 214].

Već smo spomenuli vjerovanja karpatskih Ukrajinaca da je upravo od tog dana zemlja blagoslovljena i onda može započeti provođenje proljetnih radova. Sukladno s tradicionalnim vjerovanjima Bojaka, Lemaka i Gucula, s proljetnim buđenjem prirode aktivira se i svaka „nečista sila“ koja može naštetiti stoci ili uzeti mlijeko kravama. Da bi se zaštitili od svakog vida čarobnica, Lemki su vrata staja podupirali drljačom s klinovima prema gore, a imanje posipali makom [80, s. 333]. Slično su radili i Bojki na druge blagdanske dane. Valja primijetiti da su metalni predmeti seoske svakodnevnice (drljača, plug, sjekira, kosa i slično) služili karpatskim Ukrajinacima kao svojevrsna zaštita i u zimskom ciklusu. Često su ih koristili, a da ne spominjemo mak, u ritualnim radnjama i Poliščuki [48, s. 151-152]. Upravo takvim zaštitama su se na Polissju služili protiv tih koji „hodaju“ poslije smrti. O zajedničkim vezama zoomorfnih motiva zimskog i proljetnog ciklusa svjedoče guculski običaji hraniti stoku jako rano na Blagovijest otavom koja je bila na badnjem stolu, začinjenom solju i mekinjama i ostacima badnjih jela. To je trebalo zaštititi životinje od vještica i ugriza zmija

[78, s. 213], koje, sukladno s narodnim vjerovanjima, tog dana izlaze iz zemlje. Da na ljeto ne bi grizle životinje, taj dan su ih gonili na pašu bez obzira da li već ima trave ili ne [87, s. 29]. Ponegdje su na Gucul'sčyni s imanja gonili marvu od sunca, dalje od kuće, da onda ona ne bi čekala na gotovu hranu nego se sama pobrinula za sebe [78, s. 214]. Goneći stoku, pod prag staje su stavljali komadiće užarenog ugljena što ih je trebalo obraniti od vještica. A još prije tog blagdana su od raznih nečistoća radili „mastilo“ i crtali križeve stoci po čelu, rebrima, kralježnici i vimenu. Takve križeve su crtali i na dovratke i vrata staje. Istovremeno su tamjanom i biljem kadili stoku [57, s. 31].

Za vrijeme prvog oranja i sjetve, koje je nastupalo poslije Blagovijesti, karpatski Ukrajinci su također svojevrsno štovali stoku, pogotovo vučnu, pri izlasku i izravno u polju. Upravo zbog toga su sa sobom uzimali kruščić, *paljancju* ili ostatke badnjeg „*kerečuna*“ kojima su je čistili za vrijeme kratkog odmora. Slično su radili i Poliščuki. Na Polissju se početak proljetnih radova nije odvijao bez ritualnog keksa – „*hrestca*“, „*pluga*“ ili „*borone*“. Njega su u polju dijelili vučnim životinjama i samo ponekad su se vraćali s pecivom doma gdje su ga davali kravama. Bît same radnje se davno zaboravila, jer čak 50-ih godina XIX. stoljeća su je se pridržavali jer „tako to mora biti“, to jest tradicionalno [46, s. 207].

Zoomorfni motivi su se dosad jasno vidjeli u običajnim radnjama karpatskih Ukrajinaca, ograničenih do uskršnjih blagdana. Prisjetimo se da sukladno s nacionalnim vjerovanjima na „Čisti četvrtak“ svi preminuli se vraćaju s „onog svijeta“ i može ih se vidjeti u crkvi kada se kasno navečer prođe tuda. Prema vjerovanjima Lemaka, na četvrtak uoči Uskrsa, kojeg su nazivali „*žyvny*“, vještice su se skupljale kod bezdana na sabat. Da vještice ne bi naškodile stoci i da ne bi uzele kravama mlijeko, Lemki su kosili travu s devet međa i hranili stoku. Istovremeno, nisu svi mogli tu večer ići u crkvu na večernju misu. Netko od ukućana je morao ostati čuvati imanje da vještice prerusene u žabe ne bi prodrle do stoke i napravile joj štetu [77, s. 385]. Ponegdje su na Gucul'sčyni na taj dan palili u kući „živu vatru“, plamen kojeg su održavali do tog dana kada su stoku slali na livade, to jest do dana puta u dolinu [57, s. 35]. U nekim mjestima na Bojkivščyni, kad u vrijeme crkvene službe „*pasije*“ zazvoni zvono, neke od žena „se kuckaju“ s bocama vrhnja – rade maslo, da bi se tako radilo tijekom godine [27, s. 43].

Zoomorfni motivi se izravno vide i u uskršnjim običajima. Rasprostranjen svugdje među ukrajinskim gorštacima je bio običaj što je moguće brže vratiti se kući sa posvećenom *paskom*²⁹ i raznim uskršnjim namirnicama, slično kao i sa posvećenom vodom na Jordan. Od

²⁹ Paska – uskršnji kruh (op. prev.).

toga je ovisilo blagostanje obitelji. U Lemaka, vrativši se s posvećenim doma, triput su trčali oko imanja [77, s. 407]. Guculi su, ne ulazeći u kuću, prvo žurili u staju. Gazda je bisa gama s posvećenim doticao svaku životinju s pozdravom: „Krist je uskrsnuo!“. A netko od domaćih je odgovarao: „Uistinu je uskrsnuo!“. Gazda je zaželio svakoj životinji da ju ništa tako zlo ne uhvati kao što „... se ništa ne može dogoditi posvećenju *paski*“ [57, s. 39]. U nekim mjestima, dotičući triput bisagama kravama kralježnicu, su govorili: „Kakav krasan poklon, takav da bi Bog davao teliće lijepe“ [78, s. 236]. A potom su išli u kuću na svečani objed. Stoci su također odrezali komad *paske*, posuli solju i častili ju. Do tada životinjama nisu davali jesti [81, s. 125].

Za vrijeme uskršnjih skromnih konzumacija hrane nakon posta su ponegdje na Bojkivščyni onome, koji je čuvao stoku na ispaši zabranjivali jesti meso jer bi to naštetilo stoci [27, s. 44]. Tog običaja su se pridržavali i u mnogo sela nad Limnycom gdje su također smatrali da pastiri na Uskrs ne smiju konzumirati meso da vukovi i medvjedi na ljeto ne bi napadali stoku [88, s. 211]. Mrvice od posvećenog, zajedno sa solju, su Guculi davali kravama, govoreći da u krava bude vime toliko veliko kao i *paska* [57, s. 40]. Svojevrсна obrana stoke od „urokljivog oka“ je bila čak i ljuska od jaja, takozvani „*vydutki*“. U ukrajinskim selima Mižgirščyne, Hustčyne i Tjačivščyne su iz jaja ispuhivali sav sadržaj, ljuske nizali na konac i vješali iznad ulaza staje [68, s. 380], što u značajnoj mjeri podsjeća na guculski običaj vješati drvene križeve na Jordan.

U proljetnom ciklusu zoomorfni motivi su poprimali najviše tonove do Jurjeva. Prema guculskim vjerovanjima, tog se dana proljeće spušta na zemlju, stoga, može se svirati trembitu i ići s marvom u dolinu, ako ima trave [57, s. 43]. S obzirom na stočarsku usmjerenost gospodarskih poslova, zoomorfni motivi su u njihovim jurjevskim običajima najviše izraženi. Još dan prije tog blagdana su skupljali drva za ogrjev, triješće, sve smeće u vrtu. Na prvi sumrak su s *davynom*, to jest sijenom koje nije pojela stoka, u guculskim selima palili vatru. Palili su ju oko vrata ili kraj ograde gdje spava stoka, ili jednostavno u vrtu. Pri tome su molili Boga toliko „marve koliko bude pepela od te vatre“ [78, s. 246]. Ponegdje su u tu vatru bacali sve što je nepotrebno, čak i istrošene cipele da bi „smrdilo“. Dim od takve lomače je trebao obraniti stoku od vještica [57, s. 43], koje „tu noć pohlepno idu za mlijekom“. Preko dogorjele vatre su tjerali stoku „... da bi bila tako oštra kao vatra“. Zatim su u nju bacali drva za ogrjev da bi gorjela „... do trenutka kad se kokot oglasi“ [78, s. 246]. Osim jurjevskih vatri, ukrajinski gorštaci su posezali i za sustavima obrane koji su nam poznati iz drugih obrednih ciklusa. Tako je na Pokuttju na jurjevsko predvečerje svaki gazda, koji je imao bar jednu kravu, širokim kistom radio križ na vratima i ulazu u staju, da vještica

ne bi imala pristupa. Pri tome su stoku posipali makom, da bi se vještica „zabavila“ [83, s. 198]. Takozvanim „pucketavim“ makom su posipali stoku i na bojkivsko-guculskom pograničnom prostoru. Tu su rano na Jurjevo stavljali kantu za mužnju na dvorište da bi sakupili jurjevsku rosu. Njome su polijevali krave da bi davale više mlijeka [81, s. 125].

Za sličnim obranama su posezali i Bojki. U noći uoči Jurjeva su radili križeve katranom na vratima staja, podupirali vrata drljačama. M. Zubryc'kome se posrećilo da zabilježi priču kako je mačka zapela za drljaču. Odrezali su joj kandžu, a nakon toga su saznali da je susjeda ostala bez jednog prsta [27, s. 46]. Takvim su se obranama koristili i Lemki. Oni su osim drljače još dodavali i šipak, što je naročito karakteristično za poliske običaje. Istovremeno su na vratima staja kredom, vapnom ili katranom crtali križeve da nikakva „nečista sila“ ne bi naškodila stoci. Oko staje su još posipali pepeo da bi se vidjelo da li su dolazile vještice [77, s. 474].

U karpatskim običajima i vjerovanjima ograničenima na Jurjevo su djelomično sačuvani tragovi zoolatrije koji su se jasno vidjeli u zimskom ciklusu. Naročito je među Guculima zabilježeno vjerovanje da na Jurjevo sve zvijeri razgovaraju međusobno [57, s. 44]. S tim je, očigledno, povezan običaj, kao i u božićnim danima, najbolje nahraniti svoje domaće životinje. Guculi su u jutro na Jurjevo davali kravama muzarama svijetložuto cvijeće (*Ranunculus acris*) koje su tu nazivali „*jurijivkama*“, „*jurinkama*“. To sitno narezano proljetno cvijeće su posipali solju koja je stajala na badnjem stolu ili solju posvećenom na Uskrs. „*Jurivkama*“ su Guculi ukrašavali i svoja vrata na koje su tog dana stavljali „*kecku*“, to jest dren. U nju su još zabadali grane vrbe i držali na vratima sve do Kupala kao način obrane od vještica. Istovremeno, osim odabrane hrane, stoci su davali lizati sol zakopanu na Blagovijest u mravinjak. Od toga su životinje trebale davati više mlijeka. Ako je stoka prije Jurjeva već išla na ispašu, onda su je na taj dan vodili na najbolji pašnjak [43, s. 298].

Svojevrsni tragovi zoolatrije izraženi ritualnim hranjenjem životinja na Jurjevo su se sačuvali i u Lemaka. Na Prjašivščyni naročito, iako su taj dan smatrali samo posvetom, a svečano su ga slavili u selima gdje je bila crkva sv. Jurija, pekli su „*korov'janča*“ ili „*poškrebenci*“. Taj kruščić su pekli iz tog tijesta koje je ostalo kad su pekli *pasku*. U njega su dodavali razne sjemenke. Na Jurjevo, prije vođenja stoke na pašnjak, *korov'janča* su ribali, posipali posvećenom soli i mekinjama te davali kravama, da vještice ne bi uzele mlijeko [77, s. 469, 474]. Prije nego što bi pustili stoku iz staje, gazdarica bi ih kadila posvećenim biljem i škropila posvećenom vodom. Pod prag staje je stavljala sjekiru, a na nju – nekoliko užarenih komadića ugljena, preko kojih je trebala preći stoka. Ponegdje su pod prag stavljali jaje kojim

su milovali po kralježnici u dvorištu svaku životinju, a potom davali jaje pastiru na polje [77, s. 463]. To se točno podudara sa stočarskim običajima na Polissju i drugim regijama Ukrajine. Osim toga, lemkijski pastiri su na Jurjevo pleli vijence od lopoča ili dobričice kojima su ukrašavali krave. U nekim mjestima su vijencima ukrašavali samo jalove krave. Kada bi krava donijela cijeli vijenac, onda bi ga gazdarica uzela, isjekla i nahranila životinje njime. Ranije razvaljen vijenac je označavao nesreću [77, s. 470]. Taj običaj nije bio samo izum Lemaka. Odgovarajuće vijence su pleli i stavljali stoci na rogove na jurjevski dan u mnogo sela ukrajinskih gorštaka. Ta obredna radnja je povezana s vjerovanjem da tako „ukrašenu“ vijencima stoku na Jurjevo tijekom ljeta neće dirati nikakva zvijer [43, s. 298]. Pletenje jurjevskih vijenaca i „ukrašavanje“ stoke je bilo popraćeno posebnim pjesmama-*ladkankama* [32, s. 38]. Međutim, prema mišljenju suvremenih folklorista, taj jedinstveni vid obredne poezije Karpata i Prykarpattja još nije dovoljno istražen. Na temelju spomenutih jurjevskih običaja i obrednog folkloru neki od njih smatraju da je u Karpatima, kao i u drugim područjima, postojao običaj prvi put voditi stoku na ispašu upravo na Jurjevo [33, s. 96]. S tim se možemo složiti samo utoliko, ukoliko se radilo o prvom vođenju stoke seoskom pastiru. Podsjetimo se da su Guculi vodili stoku dalje od kuće još na Blagovijest da bi se ona na ljeto brinula sama za sebe. Lemki su također stoku vodili na ispašu još prije Jurjeva, svaki svoje krave posebno. Ali, onaj koji je čuvao stoku na ispaši do Jurjeva nije smio ni pjevati, ni zviždati, ni pucketati bičem da ne bi obratio na sebe pažnju vještica [77, s. 470]. U gorskim selima zapadne Bojkivščyne su prvi put vodili stoku na ispašu baš na Jurjevo, jer do tada je nisu puštali, jako su se bojali. Tu se smatralo da kada se prvi put životinje odvede na ispašu na Jurjevo onda će ili krava „poblesaviti“, ili će ju „poljubiti pjegava“ (ugristi otrovnica – K. K.) ili će ju na ljeto napasti divlja zvijer.

Usput napomenimo da svojevrsno štovanje stoke ograničeno na jurjevski dan su ukrajinski gorštaci gotovo u potpunosti ponavljali i u obrednoj praksi ljetnog ciklusa. Kao i na Jurjevo, Lemki su na Rusalja također zelenim vijencima, kojima su dodavali grančicu lipe, „krasili“ stoku, istovremeno su pastiri obilježavali na pašnjacima svoj stočarski blagdan s vatrom, častili se kajganom pa čak i gorilkom [80, s. 339]. Slično su slavili Zelene blagdane pastiri zapadne Bojkivščyne koji su na pašnjacima organizirali takozvanu „*zelenivku*“. Naročito na Starosambirščyni, još i u poratne godine, unaprijed su se dogovarali koji pašnjak će ostaviti za ispašu stoke samo za Zelene blagdane. Za dan ili dva su na odabranoj livadi ostavljali mjesta za sjedenje i za svojevrsni stol, takozvanu „*stolycju*“. U jutro na Svetu nedjelju je svaki pastir donosio na okupljanje svoju torbu. Svaka gazdarica je u nju pastiru stavljala kruh, sir, maslac, jaja i čak gorilku. Ali to je već sfera pastirske

svakodnevnice. Dakle, zoomorfni motivi u „*zelenivci*“ se vide kasnije. Kada su se pastiri trebali vratiti sa stokom doma, svakoj životinji su na rogove zakačili zeleni vijenac.

O sličnim običajima „ukrašavanja“ stoke na Zelene blagdane je već bilo spomena u literaturi od 1937. godine. Ne zamjeramo autoru opisa ove radnje, I. Blyznaku, koji je iz neznanja smatrao da je ono karakteristično samo za neka sela Turkivščyne, i to također izlazi iz upotrebe. On je primijetio da su pastiri vijence pleli unaprijed, još na zelenu subotu, čuvali ih u vodi ili u hladovini da ne bi uvenuli, dok je stoka pasla, a pastiri pripremali svoju gozbu. Samo pletenje vijenaca i vraćanje „ukrašene“ stoke doma je bilo popraćeno obrednim pjesmama – *ladkankama* [6, s. 120-122]. Ispitivanja suvremenih istraživača su pokazala da običaj „ukrašavanja“ stoke uz pratnju *ladkanki* obuhvaća značajno širi teritorij [33, s. 97]. Istina, karpatski Ukrajinci su ga u jednim mjestima obilježavali na Jurjevo, a u drugima – na Zelene blagdane.

Pregled zoomorfnih motiva u ljetnom ciklusu ne bi bio potpun da se ne spomenu neki lemkiovski zelenoblagdanski (*rusaljni*) običaji. Jedan od njih podsjeća na guculski običaj zakapanja soli u mravinjak na Blagovijest i čašćenje stoke njome na Jurjevo. Na Lemkivščyni su gazdarice koje su htjele dobiti puno mlijeka od krava u *rusaljni* petak uzimale kruh, sol i listove dobričice te zakapale unutar susjedstva. Rano u subotu su otkapale i time hranile svoje krave [80, s. 399]. Na žalost, ostalo je nezabilježeno koliko je ta radnja povezana s rusalkama, iako su te dane Lemki nazivali „*rusavnyma*“. Prisjetimo se poliskog vjerovanja da su upravo u petak prije Zelenih blagdana rusalke zajedno s „*djedima*“ (pokojnim precima) se vraćale s „onog svijeta“ do svoje obitelji. Upravo taj petak oni i trče oko ograđenog imanja. Da li su mjesto zakapanja svojevrstne predblagdanske stočne hrane Lemkinje birale slučajno ili je, možda, u tome bilo nekakve pravilnosti – pitanje ostaje otvoreno. Međutim, u samom hranjenju mliječnog stada se vidi odjek zoolatrije.

Neki tragovi zoomorfnih motiva se primjećuju i u ljetno-jesenskim obrednim ciklusima: osnovne radnje i sistemi obrane će se ponavljati i u njima. Istovremeno se miješaju akcenti poštivanja, kada poštovanje dobivaju ne životinje, nego njihovi čuvari, to jest pastiri, što je dovoljno proanalizirano u etnološkim publikacijama [52; 68].

Osim spomenutih agrarnih i zoomorfnih motiva, u proljetnom, ljetnom i jesenskom obrednom ciklusu ukrajinskih gorštaka se jasno vide i spomen motivi. Spomen motivima je karakteristična ista ta cikličnost, skup radnji i načini prisjećanja kao i u drugim regijama Ukrajine, pogotovo Poljissju. To smo vidjeli na primjeru obrednih radnji zimskog ciklusa u kojemu je osnovno mjesto kontakta živih s pokojnom rodbinom bila rodna kuća. S promjenom prirodnog ciklusa takvo mjesto kontakta postaje groblje. Ali, neovisno o

godišnjem dobu, spomen motivi u ritualnosti karpatskih Ukrajinaca ostaju ograničeni na važne datume crkveno-narodnog obrednog kalendara.

Svojevrsnim prijelaznim mjestom od zimskog na proljetni ciklus je karpatskim Ukrajinacima bio period Korizme. Od njenog početka do Zelenih blagdana Lemki su obilježavali pet zadušnih subota, za vrijeme kojih su se u crkvama održavale mise zadušnice za umrle. Za vrijeme crkvenih službi su se čitali „zapisi“, to jest spiskovi imena pokojnih, koje je prema željama vlasnika spominjao svećenik. Na te zadušne subote, od kojih je prva bila prije mesopusne nedjelje, a peta – prije Rusalja, na spomen pokojnih su župljani donosili po jedan kruh (umjesto nekadašnje *kutje*³⁰).

Na Pokuttju je na prvi tjedan Korizme svaki gazda davao crkvi svoga „*pom''janyka*“³¹ s imenima pokojne rodbine. Takvi *pom''janyki* su ostajali u crkvi tokom četrdeset dana posta. A svaku srijedu i petak su spominjali ta imena. Samo na Veliki četvrtak, odnijevši odgovarajuću naknadu u crkvu su uzimali „*pom''janyke*“ doma [83, s. 142]. Zato su crkvena spominjanja pokojnih u obrednoj praksi karpatskih Ukrajinaca bila samo preludij. Osnovni spomen motivi u proljetnom ciklusu Bojaka, Lemaka i Gucula su padali na uskršnje blagdane. Nisu bez razloga Pokuttjani uzimali svoje „*pom''janyke*“ upravo na „veliki“, „*strastnyj*“ ili „*žyvnyj*“ četvrtak, kako su ga nazivali karpatski Ukrajinaci. I Bojki, i Lemki, i Guculi su vjerovali da upravo na taj dan duše pokojnih se vraćaju s „onoga svijeta“. O tome svjedoči vjerovanje zabilježeno na Gucul'sčyni da na *žyvnyj* četvrtak „... kako navečer ljudi idu iz crkve, tako dolaze mrtvi na molitvu“ [57, s. 35].

Prema vjerovanjima Lemaka, taj dan se otvaraju grobovi i duše umrlih tumaraju po svijetu. Lemki su na *žyvnyj* četvrtak posjećivali grobove svojih bližnjih, a svećenik je održavao misu zadušnicu [80, s. 334]. Slična vjerovanja je u svoje vrijeme zabilježio i P. Kuliš na teritoriju značajno udaljenom od Karpata [40, s. 43-44]. To je naročito karakteristično za Poliščuke. S razlogom su na Kyjivskom i Žytomyrskom Polissju četvrtak prije Uskrsa nazivali „čistim“. Prema narodnoj etimologiji takav naziv dolazi od toga što do tog dana na gospodarstvu sve mora biti čisto. Zato se do njega trebalo počistiti kuću i dvorište, jer su do velikog blagdana, ali i poslije njega su trajali pripremni radovi za Uskrs. Ujutro, još prije izlaska sunca, svaki član obitelji se morao umiti i preodjenuti se u čistu odjeću. Upravo tako su se Poliščuki pripremali na susret s pokojnom rodbinom na „*djedy*“. A

³⁰ Tu se pod terminom *kutja* misli na „razne namirnice: kruh, *pidpalke*, sir, meso, med, voće, ponekad ulje, vino, žito i slično“ [77, s. 362-363].

³¹ Pom''janyk – popis umrlih za mise zadušnice (op. prev.).

navečer poslije crkvenog obreda „pasije“ se održavala ritualna večera s posnim jelima koju su Poliškuci nazivali „*tajnom*“, „*strastnom*“ ili „*paskovom*“. Na nju su također pozivali i pokojne da učestvuju u objedu. Osim ostataka jela, na stolu su za njih stavljali i lončić s vodom i svijeću [45, s. 181-183]. To uistinu podsjeća na božićne običaje karpatskih Ukrajinaca.

Što se tiče običaja „*žyvnyj*“ četvrtka, prethodni istraživači su tom danu manje pridavali pozornost. Zato i u Karpatima treba potražiti poliske analogije, jer stariji ljudi u gorskim selima Starosambiršćyne još pamte „tajnu večeru“ u *žyvnyj* četvrtak za koju su radili posne *varenike*, palili svijeće i ostavljali ostatke objeda na stolu do jutra. Lemki su također, nakon cjelodnevnog posta, organizirali laganu večeru [66, s. 119].

Spomen motivi su neposredno izraženi i u guculskom obrednom činu „*grijati dida*“, ograničenom većinom na *žyvni* četvrtak. Sačuvao se do sredine XX. stoljeća, većinom u takvom obliku kakvog su ga zabilježili etnografi u prošlosti, ne spominjući ritualnu svrhu [78, s. 228-229; 86, s. 214]. Starije generacije Gucula su objašnjavale da se tako radilo davnih dana, jer je to pridonosilo urodu njive i potomstvu stoke. Glavni izvođači su bila djeca. Većinom su na *žyvnyj* četvrtak, u nekim mjestima već u srijedu ili na preduskršnju subotu, išli od kuće do kuće i vikali pod prozorima: „Grijte *dida*! Grijete *dida*! Dajte kruha! Neka vam ovčica, neka vam janjića, neka vam telića!“ netko bi iz kuće odgovarao djeci: „Grijemo, grijemo, dajemo!...“. Djecu su darivali *kukucama* – malim pšeničnim ili raženim kruščićima koje su specijalno pekli za tu priliku. Zahvaljujući za darove, *kukucari* su željeli: „Daj, Bože, dušama umrlih carstvo nebesko, a vama, gazda, da vam se ovčice mirno nakote i da bude janjaca!“. „Za milostinju“ su *kukucima* darivali, ne samo djecu, nego bilo koga od prvih posjetitelja [43, s. 295].

U tom običaju, kako vidimo, je odraženo vjerovanje o vezi prvog posjetitelja na *žyvnyj* četvrtak s dobrobiti i srećom obitelji, što je karakteristično i za zimski ciklus.

Još jedan važan element običaja „*grijati dida*“, koji je sjedinio ritualne radnje zimskog i proljetnog ciklusa, je bila vatra. Vatru su palili u vrtovima, preko koje su tripud preskakali. Taj ritual su povezivali sa budućim urodom i zdravljem članova obitelji.

Na *žyvnyj* četvrtak su vatru palili i Lemki. To su većinom radili mladići na poljima. A s ugljenom (žarom) od te vatre su palili doma novu vatru [80, s. 334]. U zimskom ciklusu je svrha vatre bila susret s pokojnim pretcima. Očigledno, to se odnosi i na „*strastne*“ vatre. Kao i pred Božić, gorjele su vatre u Karpatima i pred Uskrs. U subotu navečer su palili ritualne vatre na dvorištima i održavali ih sve do svitanja. Na Gucul'sćyni je takva tradicija postojala i u XX. stoljeću. Prema svjedočenjima sugovornika, kraj vatri koje su gorjele, naročito kraj crkve, su predsjedali najstariji muškarci u selu. Da bi se imalo što za paliti, čak su i održavali

svojevrnsne „štafete“ kao što se događalo na Polissju za vrijeme pripreme za Kupala. U nekim guculskim selima svako dvorište je davalo po nekoliko drva koje su u kolicima vozili na mjesto uskršnje vatre oko crkve [43, s. 295]. Ponegdje su te vatre palili s ukradenim od seljana, daskama, ljestvama i slično [80, s. 160]. Na Lemkivščyni su blizu crkve palili vatre „*sobitke*³²“ kraj kojih su dežurali mladići od petka do Uskrsa [80, s. 335]. Istovremeno u nekim selima Prjašivščyne, sakupljajući suho lišće, smeće, su palili vatre u vrtovima i na petak prije Uskrsa [77, s. 39]. U nekim pokutskim selima su na Veliku subotu palili vatre na grobljima, gasili ih prije svitanja ili tijekom sljedećeg dana, ali *sobitkama* ih nisu nazivali [83, s. 146].

Uskršnje vatre su gorjele i na Polissju. Palili su ih na dvorištu svake obitelji. Taj običaj na Polissju je došao do naših dana, iako se ritualna svrha uskršnjih vatri ponešto zaboravila. Većina ispitanih je pokušala objasniti zašto su vatre na Uskrs palili oni koji nisu išli u crkvu na „*vsjunošnu*³³“, a doma se nisu imali čim baviti. Da ne bi zaspali (a prema tradiciji tu noć se nije smjelo spavati), palili su na dvorištima vatre, kraj kojih su se skupljali susjedi i međusobno razgovarali do svitanja. Međutim, na Polissju su bila i vrjednija tumačenja ritualnih vatri: „Na *vsjunošnu* pale oko rijeke oni u koga su se utopljenici potopili“. Jasno je da te vatre nisu palili za zabavu nego s nadom da će se do vatre na obali rijeke doći ugrijati duše utopljenih.

Osim uskršnjih vatri na dvorištu, u kući je trebala gorjeti svijeća tokom cijele noći. Sami čin paljenja vatri na obali rijeke se dopunjavalo običajem odvajati u posebnu posudu po malo od jela za vrijeme spomen večere na „*djedy*“, a u jutro te ostatke bacati nasumično u rijeku. Tog običaja u Polissju se pridržavala svaka obitelj, neovisno o tome da li se u obitelji sačuvalo sjećanje na to, ili je bio utopljenik u obitelji, ili ne [45. s. 183-184]. Upravo u tim poliskim obrednim radnjama je pronađen ključ do „tajni“ ritualne svrhe, kako božićnih, tako i uskršnjih vatri u Karpatima.

Spomen motivi u uskršnjim običajima ukrajinskih gorštaka su neposredno izraženi. Na uskršnji objed, kao na Badnjak, pokojnu rodbinu nisu pozivali. Oni su već bili među živima od *žyvnoğ* četvrtka, očekujući *rozgovyny*. Upravo s tim vjerovanjima se povezuje čin povratka iz crkve s posvećenom *paskom*. Tom prilikom ćemo citirati bilješke A. Onyščuka s Naddvirnjanščyne: „Kako je svećenik posvetio *paske*, narod se počinje kretati kao „mravi – svaki uzima što prije „košaru“, sjeda u kola ili na konja i utrkujući se žure domovima. Konji

³² Sobitka – drugi naziv za Kupala (op. prev.).

³³ Vsunošna (vsenošna) – pravoslavna crkvena služba koja se održava cijelu noć pred Uskrs (op. prev.).

utiskuju kopita“, žuri da ne ostaneš pozadi, trče što jače – svih pokreće vjera: „Tko brže bude u kući, taj će prije napraviti ljetu...“ [57, s. 39]. U drugim guculskim selima poslije posvete *paske* „svatko trči doma najbrže što može da bi si brzo iz polja uzeo“ [81, s. 125]. Lemki su također s posvećenim žurili doma, jer „tko prije dođe doma, taj će prije i odraditi u polju“ [66, s. 120]. Istovremeno, onaj koji zadnji dođe doma s *paskom*, u roku godinu dana će umrijeti. Takva kazna je čekala i na onoga kojemu na putu ispadne *paska* [77, s. 407]. Slično su se vraćali doma s posvećenim i Bojki. Međutim, to nije bila nekakva individualna ili povremena pojava u ukrajinskim Karpatima. Taj običaj je dobro poznat Poliščukima, kako s Kyjivščyne, tako i sa Žytomyrščyne. Tamo su također smatrali da on ima neposredan utjecaj na blagostanje obitelji [45, s. 181-185].

Njegovu bit su Poliščuki objasnili slično kao i ukrajinski gorštaci. Ali potpuno je jasno da u oba slučaja narodno postupanje je značajno kasnijeg podrijetla, kada se pravi smisao čina već zaboravio. Očigledno je davno bio usmjeren na što je moguće brže zadovoljiti pokojne pretke od kojih su, kao ravnopravnih sudionika zajedničkog objeda sa živom rodbinom, očekivali pomoć po pitanju gospodarstva, u općem blagostanju i obilju obitelji. Izravne dokaze odgovarajuće zajedničke veze, koji su barem djelomično pismeno zabilježeni u ritualnosti izvornih zemljoradnika Anatolije ili Mezopotamije, gdje je hrana (objed) bila kao glavno sredstvo komunikacije živih i mrtvih, na poliskom i karpatskom teritoriju ne treba tražiti. Zato su se posredna svjedočenja potpunije sačuvala u poliskim spomen obredima, naročito u „*didima*“. Čak i do uskršnjeg objeda su Poliščuki pristupali, kao i na „*didy*“, poslije molitve i želje carstva nebeskog pokojnoj rodbini. Sami uskršnji objed je prema običaju i na Polissju, i u Karpatima počinjao sa posvećenim jajetom. Jaja, pisanice, *krašanke*, *farbovanke* su bile atribut mnogo uskršnjih radnji pa čak i mladenačke zabave. Nije se u potpunosti zaboravio ni običaj bacati u vodu (rijeku) ljuske od jaja ili ih zakapati skupa s ostalim ostacima od objeda na svom polju, što je karakteristično za Poliščuke. Zato je običaj bacati ljusku od jajeta u rijeku više karakteristično za karpatske Ukrajinke. U karpatskih Ukrajinaca je on imao jasno izražen spomen karakter [43, s. 297].

Istovremeno se na Uskrs događala formalna promjena mjesta spomena. Osnovno mjesto ritualnog čina u cijelom tjednu poslije Uskrsa je bilo groblje. Ukrajinski gorštaci su ga čak nazivali „bijelim“. Svuda su nazivali „bijelom“ i prvu nedjelju poslije Uskrsa, koja je praktično bila svojevrsnom kulminacijskom točkom spomen motiva u proljetnom ritualnom ciklusu. Sami naziv „bijela“ su karpatski Ukrajinke povezivali s tim da ona „... donosi svjetlo“ [57, s. 41]. Netko od suvremenih istraživača duhovne kulture ukrajinskih gorštaka smatra da se termin „bijela nedjelja“, kao i „bijeli tjedan“, premjestio s vremena Rusalije, „... kada su

naši pretci pjesmama provodili rusalke do rijeka...“, na uskršnji period [77, s. 414]. Prema tim „komadićima“ narodnih tradicija koje su zabilježili istraživači u prošlosti u Karpatima, danas ne možemo dati jasan odgovor. Možemo samo primijetiti da uvjerljivih dokaza u korist takve tvrdnje nema. A što se tiče provoda rusalki, oni se na poliskom teritoriju neposredno tiču nacionalne tradicije šovanja pokojnih predaka [48, s. 144]. Tome su posvećeni i običaji bijelog tjedna zabilježeni u ukrajinskim Karpatima. Posrednim svjedočenjem služe tradicionalne zabrane za određene vidove poslova. Prisjetimo se da u vrijeme božićnih blagdana, čak i na radne dane, su se izbjegavali teški poslovi, „jer je *dido* u kutu“ [50, s. 10]. Sličnih zabrana su se pridržavali ukrajinski gorštaci i tijekom bijelog tjedna. Pa tako, Lemki u te dane nisu prali prakljačom na potocima, da na ljeto „ne bi pucao“ Perun i da ne bi padala tuča [77, s. 415]. Sličnih zabrana su se pridržavali i Bojki [27, s. 45].

Tijekom bijelog tjedna Guculi nisu sijali lan i konoplju, jer su vjerovali da će platno od njih obavezno prekriti nečiji lijes [57, s. 41]. U neke dane bijelog tjedna su na Volyni također branili određene vrste rada, da ne bi navukli na sebe gnjev mrtvih [19, s. 66-67]. Poliščuki su u četvrtak poslije Uskrsa neposredno obilježavali „*navs'kyj*“ (*nas'kyj*) ili „Uskrs umrlih“. Već sam njegov naziv govori sam za sebe. Taj dan su izbjegavali teške poslove po kući i gospodarstvu. Ispitujući desetke poliskih sela Kyjivščyne i Žytomyrščyne, nekih ritualnih objeda ograničenih na taj dan, kao na Uskrs, nije pronađeno. Međutim, davno prije ih je, očigledno, bilo. Inače se sakupljač narodnih običaja na Ovruččyni M. Pjetrovs'kyj prije 150 godina ne bi mogao žaliti da „...su na *besede* na *navs'kyj* Uskrs Poliščuki zaboravili“ [10, s. 319]. „*Besedama*“ su u njegovo vrijeme nazivali ritualne objede u kojima su sudjelovali rodbina i susjedi, koji su počinjali u jednoj kući, a onda se nastavljali u drugima po redu. Najvažniji čin tog dana, koji se sačuvao i do naših dana, je posjeta mjesta pokopa svoje rodbine. Stariji ljudi su i do danas nosili na grobove pisanice koje su kotrljali oko groba, a potom zakapali blizu križa. Osim toga, u nizu poliskih sela je postojao običaj obilježavati tog dana „*grobky*“ ili „*provody*“. Osim *paske* i jaja tada su nosili i druga jela karakteristična za uskršnje blagdane u tom ili drugom selu, ili čak u drugoj obitelji. Među jelima je moralo biti i to koje „... su za života voljeli pokojnici“. Istovremeno su nosili na groblje i *sytu* (*kanun*, *kolyvo*), koji su bili nezaobilazni doma na „*didy*“ ili *pomyinky*. Takva *radovnycja*, to jest „dan kada se i mrtvi raduju“, kako su tumačili Poliščuki, je u raznim selima padala na različite dane – od bijelog ponedjeljka do bijele nedjelje. Za to su bili razni razlozi. Da li je odgovarala drevnoj tradiciji rastegnutost „*grobaka*“ u vremenu i prostoru, trenutno je nemoguće otkriti [45, s. 185-187]. Istraživači u prošlosti nisu na to obratili pozornost [10, s. 322]. Sami termin „*grobky*“ je za Poliščuke označavao da „... svi, to jest, svaka obitelj svoj grob poštuje“. Za to

su birali, prije svega, grob oca ili majke, ne zaboravljajući i na grobove ostale pokojne rodbine. Grobove su prekrivali lanenim stolnjakom na koji su stavljali dio donesenih jela. U unaprijed dogovoreno vrijeme su okružili oko groblja i održavala se misa zadušnica za pokoj duša umrlih. U vrijeme službe je svećenik čitao sa „spiska sjećanja“ imena pokojnika svake obitelji, a potom je posvećivao grobove na zahtjev obitelji. Poslije te ceremonije je molitvom započinjao objed sjećanja na prekrivenim grobovima. Poželjevši umrlima carstvo nebesko, prvu natočenu času su ostavljali kraj križa, a tu su ostavljali i nešto od jela „... da bi mrtvi imali što za jesti na onom svijetu“. U nekim selima nekadašnjeg Čornobyl'skog rajona se vide tragovi tradicionalnih poziva pokojnih na taj objed na groblju [45, s. 187]. Sjećanje na pokojne pretke na „*navs'kyj Uskrs*“, prvo u crkvi, a potom na grobovima, je karakteristično i za Volynjane, naročito na Kremeneččyni [5, s. 6].

Svojevrsnim prijelaznim mjestom među spomen motivima Poliščuka i karpatskih Ukrajinaca će nam poslužiti sačuvane obredne radnje u nekim mjestima na Volyni. Tako na Kremeneččyni tradicionalno obilježavaju „*navs'kyj Uskrs*“ kao i Poliščuki. Njegove obredne radnje u sebi sjedinjuju poliske i karpatske spomen motive. Prema svjedočenjima očevidaca, na bijeli četvrtak „... ujutro iz svih krajeva sela idu žene s velikim pletenim košarama, prekrivenima izvezenim ubrusima ili ručnicima, okupljaju se kraj crkve... Većinom u svakoj košari su po dvije *paske*, keksi, torte, kolači i slatkiši, a po krajevima košare, složene u redovima, pisanice i *krašanke*...“ [5, s. 6]. Za vrijeme službe Božje, uz svjetlost zapaljenih svijeća na prinesenim *paskama* svećenik spominje umrle, što podsjeća na guculske „*didove subote*“. Zatim u procesiji svi idu na grobove. Triput obišavši groblje, procesija se zaustavlja na slobodnom mjestu. Tu za vrijeme mise zadušnice svećenik ponovo proziva imena pokojnika, a zbor pjeva „Krist je uskrsnuo“. Zatim svi odu do grobova svojih najmilijih koje prekrivaju ubrusima ili ručnicima, vade namirnice iz košare i čekaju svećenika koji posvećuje grobove svetom vodom.

Samo djeliće takvih radnji primjećujemo u Karpatima. Ali i Lemki, i Bojki, i Guculi su tijekom bijelog tjedna posjećivali grobove pokojne rodbine. Iako takvih termina kao „*navs'kyj Uskrs*“, „Uskrs umrlih“ ili „*radovnycja*“, kao u Poliščuka, tu nema. Istovremeno se još uvijek sačuvao običaj na uskršnje blagdane, a da ne govorimo o svuda rasprostranjenim misama zadušnicama i posvetama grobova, ostaviti na grobovima pokojnih komad posvećene *paske* i jaja. U Lemaka, u kojih je spomen na mrtve počinjao od *žyvnog* četvrtka, i trajao, prema mišljenju suvremenih istraživača, sve do bijelog utorka, do Drugog svjetskog rata se sačuvao običaj, osim *paske*, donositi ostalu raznoliku hranu [77, s. 414]. U nekim selima na Pokuttju „na grobove“ su išli već na uskršnji ponedjeljak. Sa sobom su nosili nekoliko

pisanica i par sirnica. Uz te „pogače“ su dodavali i zapaljenu svijeću. Svećenik je, kako piše O. Kolberg, obilazio služeći misu oko grobova. Međutim, određenog objeda na grobovima, kako je to bilo u Poliščuka, vjerojatno nije bilo, ukoliko je đakon tu prikupljao i kolače, i pisanice, i ostatke svijeća u korist crkve i svećenika. Određeni dio je išao i đakonu [83, s. 149]. Prema informaciji O. Kolberga, na bijelu nedjelju, kao i „zadušnu subotu“, karpatski Ukrajinci su donosili u crkvu kruh, žitarice i mast. Taj „prinos“ su stavljali oko oltara, a također i na grobove. Poslije crkvene službe su ga dijelili: tri dijela crkvi, a jedan su davali siromašnima [84, s. 282].

Darivanje siromašnih kao jedan od elemenata spomen motiva je osobito karakteristično za Gucule. Ono je karakteristično, kako za zimski, tako i za proljetni ciklus. „Za milostinju“ su se Guculi razmjenjivali ritualnim pecivom i prije posvete *paski*, i poslije. Istovremeno su darivali siromašne sa posvećenim. Iznimka nije bila ni bijela nedjelja. U nekim guculskim selima su se u bijelu subotu, koju su čak nazivali i „*didovom*“, a ponegdje i neposredno u bijelu nedjelju, na grobljima održavale mise zadušnice za umrle, takozvane „*oprovody*“. Prema svjedočenjima V. Šuhevyča, Guculi su tom prilikom uzimali uskršnju *pasku*, pogače, jaja, pisanice, sir, mlijeko i išli na groblje. Tamo su stolnjacima prekrivali grobove svojih srodnika i palili svijeće. Kada bi svećenik završio „*oprovody*“, pozivali su jedni druge do „stola“, to jest, do groba svoje obitelji prekrivenog stolnjakom, i častili jedni druge „... za dušu mame...“ [78, s. 241-242]. Takvi objedi „za preminule duše“ na groblju, kako je istaknuo u svoje vrijeme V. Šuhevyč, „... gdje jedu i piju to što su jedni drugima dali“, su mogli trajati do večeri. Taj guculski običaj zvani „*grobky*“ uistinu podsjeća na polisku *radovnycj* ili *grobky*.

Na temelju tih djelomičnih informacija, dolazimo do zaključka da u običajima sjećanja karpatskih Ukrajinaca, naročito Gucula, kao i u Poliščuka, se vidi dvodijelna struktura – „susret“ i „*provody*“. Vremenski izražen susret proljetnih gostiju s „onog svijeta“ se povezuje s Uskrsom, točnije sa *žyvny* četvrtkom, a *provody* – s bijelom nedjeljom.

Svojevrsno prijelazno mjesto u obrednim radnjama spomena proljetnog i ljetnog ciklusa je bio takozvani „*rahmanski Uskrs*“. On je padao na četvrtu srijedu poslije Uskrsa, koja dijeli vremenski interval od Uskrsa do Zelenih blagdana na dva ravnopravna dijela. Termin „*Rahman*“, „*rahmanski*“ je poznat, kako Guculima, tako i Bojkima. Prema vjerovanjima Bojaka, to su jako pravedni ljudi koji žive pod zemljom i cijelu godinu poste [27, s. 46]. Različita vjerovanja o *Rahmanima* su zabilježena među Guculima, koji su smatrali da „... su oni takve vjere, kao i mi“. *Rahmani* „... otkupljuju naše grijeha, posteći kroz cijelu godinu...“, a samo na Uskrs dvanaest *Rahmana* dijele jedno jaje [78, s. 243]. Prema drugim

guculskim vjerovanjima, *Rahmani* žive ispod vode, „na onom svijetu“ [57, s. 43]. S tim vjerovanjima u Bojaka i Gucula su povezani običaji bacati ljuske od jaja koje stavljaju u tijesto za *pasku*.

Prema guculskim vjerovanjima, bačena u vodu ljuska od jajeta bi doplutala do njih na četvrtu srijedu poslije Uskrsa i ponovo postajala cijelo jaje. Njega su konzumirali *Rahmani*. U čast tih dalekih pravednika je bio zabranjen bilo kakav rad, naročito u polju. „Kada bi radio na taj blagdan, zemlja bi sedam godina žalovala, ne bi ništa rodila“ [57, s. 42]. Na *rahmanski Uskrs* su postili do večeri. Kao i na Badnjak, na večeru su sjedali uz zalazak sunca. Ritualno jelo je bilo jaje. Zatim su ljuske od jaja cijele obitelji nosili i bacali u rijeku da otpluta „*Rahmanima*“. I tek poslije toga su dovršavali ostatke uskršnje *paske* s posnim jelom [47, s. 297].

U vjerovanjima o *Rahmanima* se vidi veza sa spomen motivima. Rad u polju na *rahmanski Uskrs* je jednak znaku nepoštovanja prema pokojnicima, čije je mjesto boravka povezano s vodom. Zato su i Bojki i Guculi ljuske jaja iskorištenih za *pasku* i od jaja kojima su započinjali objed bacali isključivo u vodu. Voda je, sukladno s drevnim vjerovanjima, bila zamišljena kao mjesto prebivališta predaka. Zato je s vodom povezano tako puno obrednih činova. To smo promotrili na primjeru zimskog ciklusa. To je karakteristično i za proljetne običaje i obrede karpatskih Ukrajinaca.

Kao što je vatra ukazivala na svečani susret s pokojnicima, tako je voda – na povratak do njihovog stalnog mjesta boravka. Dakle, i karpatskim Ukrajinacima i Poliščukima su zajednički bili, kako načini susreta i *provoda* pokojnih predaka, tako i oblici obrednih činova. Oni su se prikazali većinom jednako, kako u zimskom ciklusu, tako i u proljetnom.

U ritualnosti karpatskih Ukrajinaca spomen motivi su svojstveni i ljetnom ciklusu. U osnovi su se oni grupirali oko zelenih blagdana. U raznim mjestima su ih različito nazivali. Za Gucule je to bila Sveta nedjelja, za Lemke – Rusalja, a Bojke – Svetoga Duha. Ukoliko su Poliščukima Zeleni blagdani bili apogej spomen motiva i po svojoj važnosti nisu zaostajali za uskršnjim obrednim radnjama, pa čak ih i nadjačali, onda u Karpatima činovi sjećanja nisu bili tako jasni. Poliska obredna praksa se temeljila na mnogobrojnim vjerovanjima o rusalkama, koje su uglavnom utjelovljavale pokojne pretke [48, s. 111-112]. Moguće je da je odsutnost ili nerazvijenost takvih vjerovanja u Karpatima osiromašila tradicionalnu obrednu praksu ukrajinskih gorštaka. Očigledno je to dalo temelj smatrati Zelene blagdane (Rusala) blagdanom mrtvih duša koji je „... svoju izvornu funkciju...“ davno izgubio [55, s. 310]. Ali to je tek djelomično istina. Bît je u tome da se nije u svim regijama Karpata u prošlosti bilježila narodna tradicija. Najviše se posrećilo Gucul'sčyni koja je najčešće bila u vidokrugu

istraživača i sakupljača. Upravo otud imamo šire poimanje narodnih tradicija karpatskih Ukrajinaca.

U Gucula je priprema za taj blagdan, kojeg su tradicionalno obilježavali tri dana, unaprijed započinjala. U petak, kojeg su Guculi nazivali „spomenim“, se zabranjivalo obavljati cijeli niz poslova, u tom slučaju i šiti, presti, oblikovati ili izbjeljivati. Zabrane imaju jasno objašnjenje: „Da se ne zapraše prašinom mrtve duše“, „Da se mrtve duše ne bi zaprljale blatom“ i slično [57, s. 47]. Podsjećamo da su jednake zabrane bile i na Polissju. Poliščuki su na taj dan organizirali posebnu spomen večeru, takozvani *trojski „didy“*, koji su se smatrali najvažnijima u godini [45, s. 175].

Ukrajinski gorštaci su za blagdan ukrašavali vijencima i cvijećem grobove pokojne rodbine. Kao i Poliščuki, ukrašavali su u subotu kuće. Ukrašavanje kuća u Karpatima je imalo svoje značajke. Na Lemkivščyni, osim tradicionalnog ukrašavanja kuće, su djevojke-pastirice nad potokom radile svojevrsne sjenice, gdje su se zatim skupljali na mladenačke zabave [66, s. 123]. U raznim mjestima su različitu količinu dana držali ukrašenu kuću. Ali razumjeti njegovu bit je moguće samo na poliskom teritoriju. U nekim lemkijskim selima su na Rusala s crkvenom procesijom obilazili polja, a zatim su išli na groblje do grobova svojih najmilijih. Većinom su se svugdje u karpatskim selima uoči Zelenih blagdana održavale zadušnice ili *didove subote*. Posebno je zanimljiva ta radnja bila u Gucula. Dok se ukrašavala kuća, gazdarica je pripremala kolače, svijeće, sir i mlijeko. Sa svim tim su išli u crkvu. Čim je svećenik završio zadušnicu, ostavljajući dio crkvi, većinu donesenog su uzimali i nosili na grobove. Tamo su s prinesenim darivali siromašne. Pri svakom davanju nekome mlijeka, ili sira, ili kruha su govorili: „Neka Bog prihvati pred dušom moga tate“. Istovremeno su prozivali ime pokojnog rođaka [78, s. 250-251]. Često su s tim prinesenim darivali, ne prosjake, nego jedni druge. Svatko tko je darovan se trebao pomoliti na grobu. Ponegdje su kuću ukrašavali tek poslije tog čina na groblju, jer „... dok sunce sja i ljudi rade, grijeh je *rubaty majku*“ (psovati? op. prev.) [57, s. 47].

U tim guculskim obrednim radnjama se jasno vide polisko-karpatske paralele. Istovremeno se na primjeru guculskih običaja može vidjeti dvodijelna struktura spomen motiva. Tako je „susret“ s pokojnim pretcima i njihovo štovanje padalo na „spomeni petak uoči Zelenih blagdana“. „*Provody*“ treba tražiti kroz tjedan nakon tih blagdana. Upravo tada je bilo zabranjeno šivati. Poliščuki su u ponedjeljak, prvi dan Petrivke³⁴, obilježavali

³⁴ Petrivka – post prije dana Petra, pravoslavnog crkvenog blagdana u čast apostola Petra i Pavla (op. prev.).

„*rozygry*³⁵“ ili „*provody* ruslaci“. Termin „*rozygry*“ je poznat i Guculima. Ali oni nisu razumjeli njegovu bit [57, s. 46]. Neki odjeci „*provoda*“ su se sačuvali u obliku zabrana određenih vidova rada tijekom cijelog tjedna poslije blagdana, kao u „*spomeni petak*“.

U jesenskom blagdanskome ciklusu karpatskih Ukrajinaca su dominirali običaji povezani sa završetkom skupljanja uroda i povratkom stoke sa ljetnih ispaša. U njima je, kao i u prijašnjim ciklusima, djelomično izražena glavna seljačka briga – očuvanje izraslog uroda i osiguranje produktivnosti stoke.

Jesenski ciklus nisu zaobišli ni spomen motivi. Preludij do njih je bio blagdan Preobraženja Gospodnjeg. Među Bojkima, Lemkima i Guculima je postojalo vjerovanje da se na taj dan ne smije jesti voće. To se osobito ticalo žena kojima su umrla djeca [57, s. 53]. Voće je za početak trebalo posvetiti. Toga su se dosta jasno pridržavali Guculi. Kada su jabuke ili kruške bile posvećene, neposredno kraj crkve su se međusobno darivali „za mrtve duše“. Istovremeno je svaki koji je bio darovan morao pojesti barem komadić jabuke, pojesti kolač i zaliti vodom [78, s. 264-265]. U nekim karpatskim selima su na Preobraženje Gospodnje odvojeno išli s posvećenim voćem na groblje. Na grobovima pokojne rodbine su ostavljali jabuku ili krušku. Tragovi tog običaja su se sačuvali i do danas u selima Starosambirščyne. Posvećeno voće su slično ostavljali na grobovima i u poliskim selima.

Apogej spomen motiva u ritualnosti jesenskog ciklusa je bio blagdan Dmytra. U mnogo karpatskih sela su uoči tog dana obilježavali „*didovu subotu*“. Lemki Prjašivščyne su u nekim mjestima obilježavali još i „*Kuz'movu*“, „*Myhajlovu*“, a ponegdje i „*Lukynovu*“ subotu [77, s. 363]. To su bile zadnje subote uoči tih blagdana. Guculi su „*didovu subotu*“ obilježavali četiri puta godišnje, u tom slučaju i na zadnju subotu prije dana Dmytrija. Prema svjedočenjima očevidaca, ta „*didova subota*“ je trebala biti najveličanstvenija. Taj dan su čak i najsiromašniji nosili na grobove svoje rodbine makar neka jela, koje su obavezno dijelili još siromašnjima i bogaljima „za milodar“. Bogati su, prema svjedočenjima V. Wajgela, taj dan organizirali cijelu gozbu na grobovima [89, s. 8].

Karpatske „*didove subote*“ i poliski „*didy*“ se razlikuju u jednome – mjestu štovanja pokojne rodbine. Ukrajinški gorštaci su štovali svoje preminule na mjestu pokopa, to jest, na grobovima. Polišćuki su to radili direktno u rodnoj kući, gdje je sjećanje na pretke bio obiteljski objed. Kako u Polišćuka, tako i u karpatskih Ukrajinaca je postojalo općeslavensko vjerovanje da se pokojnici hrane parom toplih jela kada u blagdanske dane posjećuju svoje srodnike. Upravo zato je u Karpatima i na Prykarpattju bio običaj ne prekrivati lonce s već

³⁵ Rozygry – prvi dan Petrivke kada je, prema narodnim predajama, po šumama hodala nečista sila (op. prev.).

skuhanim jelima za „*didovu*“ subotu koje su trebali nositi na groblje. Prema svjedočenju O. Kolberga, poklopce s lonaca su uklanjali specijalno da bi po kući išla para [84, s. 225].

Uspoređujući spomen motive u ritualnosti karpatskih Ukrajinaca i Poliščuka obično u cijelom godišnjem kalendarskom krugu, uvjeravamo se u genetički odnos oblika i načina štovanja pokojnih u tim teritorijalno udaljenim regijama Ukrajine. Glavna komponenta kalendarske komunikacije živih s njihovom pokojnom rodbinom je uvijek bila hrana. Jedino su ostali i datumi spomena koji nikako nisu ovisili o astronomskima. S astronomskim, to jest, s danima proljetne i jesenske ravnodnevnice, zimskog i ljetnog suncostaja oni su samo bili prisiljeni odgovarati. Ukoliko radni ritam bilo kojeg naroda ovisi o promjeni godišnjeg doba, utoliko o tome ovisi i svakodnevnicu. A već samo obredna praksa ovisi o toj svakodnevnicu. Nebitna razlika, koja je povremeno primijećena u obrednoj praksi karpatskih Ukrajinaca i Poliščuka, samo potvrđuje to pravilo.

Paralelno sa spomen motivima, u ritualnosti ukrajinskih gorštaka proljetnog, ljetnog i jesenskog ciklusa se pojavljuju i bračni motivi. Svojevrsno prijelazno mjesto od zimskog na proljetni ciklus je bio period završetka *m'jasnyca*. Već na takozvane „*m'jasne puščanje*“ (*zapusti*) na Guculščyni se mladost skupljala na svoju „*sobotku*“. Njome je upravljao „stariji mladić“ koji je za vrijeme zimskih blagdana bio „breza“. On se brinuo za kuću, glazbu i imao je pravo izbaciti iz kuće one djevojke koje u svoje vrijeme nisu do sebe puštale koledare [87, s. 109]. Ponegdje su se djevojke okupljale odvojeno. Mjesto takvih okupljanja je bila kuća sa djevojkama za udaju. Tada su se, kao i na sijelima, odvijala djevojačka vraćanja. U rešetou skupljale svoje zavijene pojaseve i tresle. Čiji pojas ispadne, ta će se udati. Neku od djevojaka su izvodile iz kuće i onda pod jedan šešir stavljale maramu, a pod drugi – maramu za glavu koju su nosile udane žene. Tada su uvodile djevojku da si izabere. Ako bi uzela šešir gdje je bila sakrivena marama za glavu, to je nagoviještalo njenu skorou svadbu [81, s. 124].

Slično su radile i lemkijske djevojke. S vremenom su do njih dolazili i mladići. Tada je mladenačka zabava trajala do kasno u noć [66, s. 117].

Bračni motivi su prestajali u periodu Korizme i ponovo započinjali za vrijeme uskršnjih blagdana. Kao što se mladež na Polissju okupljala na svojim sastancima daleko prije Uskrsa, organizirala zabave, pjevajući *vesnjanke* ponekad i od Četrdeset svetih, tako su se u Karpatima više pridržavali posta.

Na Pokuttju je postojao zanimljiv običaj među djevojkama koje su za udaju ograničen na *žyvnyj* četvrtak. Tajeći roditeljima, uglavnom dobre prijateljice su se skupljale i prije svitanja išle do vode. Dočekavši zoru su brzo sa sebe skidale odjeću i skakale u vodu, moleći ju za skori brak [83, s. 145-146]. Na Uskrs, vraćajući se doma s posvećenim, tko je imao

djevojku za udaju, Guculi su joj stavljali posvećenu *pasku* na glavu govoreći: „Da budeš ljudima tako dobra, kao ova *paska* pšenična“ [57, s. 39].

Počevši od Uskrsa, u ukrajinskim Karpatima su se blizu crkvi održavale mladenačke proljetne igre. Na Prjašivščyni „*velyčky*“ u kojima su sudjelovale maloljetne djevojke su trajali tijekom tri uskršnja dana. Zatim su se ponavljali svake nedjelje sve do Zelenih blagdana (Rusalja). Starije djevojke su negdje na livadi imale svoje okupljalište („*gaj*“), gdje su za vrijeme plesova dolazili i mladići. Takva diferencijacija je karakteristična bojkivskom i guculskom mladenačkom okruženju s karakterističnom dobnom i spolnom podjelom. Djevojke voze „*bilodančika*“, „*zovu vorodaj*“, igraju „*perepičku*“ ili „*kačkanja*“. Mladići su se u to vrijeme zabavljali u „*tretjaka*“, stavljali „*cerkovcju*“ ili „*oborig*“. Spojivši se, zajedničke mladenačke igre su bile popraćene *vesnjankama* i *gajivkama*. U takvim igrama, gdje je inicijativa bila na djevojkama, jasno se vide motivi združivanja mladeži [77, s. 426-427].

Za vrijeme uskršnjih zabava, mladi su razmjenjivali pisanice. Taj običaj je bio dosta rasprostranjen u Karpatima. Na Guculščyni su djevojke pisanicama darivale mladiće na „*mokri*“ ili „*vlažni*“ ponedjeljak da ih momci ne bi polijevali vodom. Zato je mladić, uzevši od djevojke pisanicu, trebao za vrijeme mladenačkih okupljanja pozvati je na ples kako bi podmirio taj dug. Kako su tvrdili prijašnji istraživači, mladići su specijalno u „*mokri*“ ponedjeljak išli po pisanice po kućama gdje su bile djevojke [43, s. 296]. To su bili svojevrsni pregledi obiteljskog života djevojaka. S razlogom su Guculi uskršnji ponedjeljak nazivali „*mokrim*“. Po pisanice, a i polijevati djevojke, su išli mladići u selima Prjašivščyne. Ponegdje je polijevanje djevojaka vodom počinjalo poslije ponoći i trajalo cijeli uskršnji ponedjeljak. Postojalo je čak i vjerovanje da mladić koji nije polijevao djevojke vodom se neće oženiti [77, s. 412]. Možda su i zbog toga Lemki uskršnji ponedjeljak nazivali „*kupajućim*“.

U ritualnosti karpatskih Ukrajinaca su se tragovi bračnih motiva vidjeli i na Jurjevo. Najočitiije su se vidjeli u Gucula, koji su na taj dan glavnu ulogu, kako se već spominjalo, pridavali vatri. Prethodnici su zabilježili da su u mnogo guculskih sela jurjevsku vatru u dvorištu palile upravo djevojke koje su bile za udaju. J. Schnaider ju je povezivao s proljetnom izmjenom u mladenačkoj svakodnevnicu i momačkim običajem ići na Jurjevo od vatre do vatre (od kuće do kuće) i birati si djevojke kojima bi se poslije nabacivali. Kako su djevojke palile vatru, tako su ju momci cijelu noć održavali i zabavljali se na razne načine [87, s. 31, 40]. Za lemkijska sela Prjašivščyne su više karakteristične momačke nepodopštine na Jurjevo. U nekim selima su momci djelomično povukli kola na strehu, odnosili vrata dalje od kuće i slično [77, s. 476]. Lemkijskim momačkim nepodopštinama su odgovarale

nepodopštine na novogodišnju večer mladih Poliščuka, koji su „zahvaljivali“ tim očevima koji nisu puštali djevojke na sijela [4, s. 322]. Ponegdje su na Guculščyni na Jurjevo, da bi momci zavoljeli djevojke, se išli kupati na mjesta gdje se spajaju tri potoka, prije izlaska sunca [87, s. 13].

Siromašna bračnim motivima je bila ritualnost ukrajinskih gorštaka u ljetnom ciklusu. U osnovnim činovima Zelenih blagdana su prevladavali zoomorfni i spomen motivi. Nešto više ih je u ritualnosti na Kupala. U Gucula su bračni motivi tog perioda najviše povezani s vodom i rosom. Oni su izraženi u vjerovanjima o čudotvornoj sili sunca, vode, rose, poznatima mnogim slavenskim narodima. Za razliku od Poliščuka, Guculi nisu palili kupalske vatre. Ostatkom kupalskih vatri se može smatrati običaj „tući paprat“, ali njemu nisu sasvim karakteristični bračni motivi [43, s. 300]. Da bi što je moguće brže dočekale svoju svadbu, Guculke su, kao i na Jurjevo, išle prije svitanja do mjesta gdje se spajaju tri potoka da se okupaju, dok crna vrana ne okupa dijete. Kupajući se u rijeci, djevojka je triput nogom pomicala oblatak u vodi i govorila: „Ne gazim plićak, ali mog suđenog srce diram“ [57, s. 51]. Ponegdje su mlade Guculke plele malene vijence i vješale ih na krovove, a sljedećeg dana su gledale da li se u vijenac zaplela koja vlas i koje je boje. Po tome su utvrđivale svog suđenog [43, s. 300]. Istovremeno se taj dan doživljavao kao najomiljenije doba za sakupljanje svakakvog bilja, u tom slučaju i takvog kojim je moguće privući momka djevojci. Takvo bilje je, kako je utvrdio V. Šuhevyč, bila gorčica. Nju nisu skupljale samo djevojke, već i njihove majke. Našavši to bilje, čupale su ga s korijenom i govorile: „Gorčice, gorčice! Ti mojoj djevojci devet momaka pozovi, od devetorice osam...“. Tako je brojala sve dok ne bi došla do jednog koji bi i trebao postati suđeni [78, s. 259].

Bračni motivi u ljetnim običajima Lemaka su se često povezivali s vatrom. Još unaprijed su za taj dan većinom pastiri sakupljali drva za ogrjev i nosili ga na nekakvu uzvisinu da bi se vatra mogla daleko vidjeti. Na te vatre su se u noć pred Ivana Kupala skupljali mladi na svoju ljetnu *sobitku*. Oko vatre je mladež pjevala kupalske pjesme u kojima su djevojke zadirkivale momke, a oni su im na to odgovarali [80, s. 340, 342]. U nekim selima su na mjestu buduće vatre zakapali visoku jelu i okruživali ju drvima za ogrjev. Paljenje kupalske vatre su dodjeljivali mladom paru koji su već „živjeli s mišlju o skorašnjoj svadbi“ [66, s. 124-125].

Sobitkama su nazivali kupalske vatre i u nekim prigorskim selima zapadne Bojkivščyne. Dakle, u ljetnom ciklusu su ukrajinski gorštaci bračne motive povezivali ili s vodom, ili s vatrom. Samo u nekim mjestima su mladi pleli vijence, ali istina, nisu ih puštali u vodu. Takvim komponentama kao što su bilje, voda ili vatra su se značajno više koristili

Poliščuki. Istovremeno se polisko-karpatске paralele vide i u cikličnosti bračnih motiva, snazi njihovog zvučanja u različitim godišnjim dobima. Što bliže jeseni, to se više vidi gašenje bračnih motiva u ritualnosti gorštaka. Samo na sv. Pokrov su se bojkivske, lemkijske ili guculске djevojke ponašale tako da bi pokrile svoje glave „barem čarapama“. Takvi jesenski djevojački zahtjevi su poznati i Poliščukima, i u drugim regijama Ukrajine. A poslije su smatrali da je „samo na Dmytra djevojka hitra“, jer je nastupalo doba *Pylypivke*. A na post vjenčanja u Ukrajini nisu prakticirali.

Sumirajući etnografske realije koje su se ticale cikličnosti osnovnih motiva u običajima i obredima karpatских Ukrajinaca, možemo pouzdano tvrditi o njihovoj jednoličnosti. Nekoga može zanimati kako se moglo održati takvo zajedništvo u obredima stanovništva značajno udaljenih međusobno regijâ. Etnografske realije ne daju jasan odgovor. U pomoć dolazi arheologija. Suvremeni znanstvenici su primijetili da su se sredinom I. st. n. e. u integracijske procese priključili zarubinska plemena koji su došli ovamo s Pryp"jatskog Polissja poslije raspada njihove kulturne zajednice zbog prirodnih kataklizmi. Većina suvremenih znanstvenika smatra te pridošlice drevnim Slavenima. S njihovim dolaskom, prema mišljenju ukrajinskog arheologa D. Kozaka, Istočnokarpatска regija je postala dio tog teritorija gdje se formirala slavenska etnička zajednica [35, s. 401, 403]. Takvo mišljenje zagovara i aktivni istraživač Zakarpattja, etnolog M. Tyvodar [69, s. 101]. Dakle, polisko-karpatско obredno jedinstvo ima konkretan datum – I. st. n. e. Naša etnografska istraživanja ne dosežu u takvu dubinu. Narodna svijest nije zadržala neposredne kriterije kojima su se služili u ta davna vremena, oblikujući svoj obredni kalendar. Da bi dobili makar hipotetski odgovor, napravimo mali povijesno-etnološki izlet u prošlost, odakle ćemo se uvjeriti da je prva osnova ritualnosti bio rad kao način borbe naših dalekih predaka za svoje postojanje i sredstvo spoznaje prirode. U procesu rada su ljudi prešli s posvojnog na proizvodni oblik gospodarenja. Time se potaknula potreba orijentirati se na cikličnosti godišnjih doba. Kako svjedoče arheološki podaci određeni etnografskim sličnostima uz pomoć hipotetsko-deduktivne metode [28, s. 60-107], već kasnopaleolitički lovci na teritoriju Ukrajine su jasno razlikovali dva godišnja doba: proljeće i jesen. Njihov premještaj na zajednički teritorij nije bilo nesustavan i kaotičan. Stalna putovanja tih lovaca su se ciklično ponavljala ovisno o promjenama prirodnih ciklusa. Slično tome kako su se izvodili sezonski prijelazi stada biljojeda, tako su i putujući lovci mijenjali mjesta svojih naselja. S vremena na vrijeme su se vraćali na mjesta svog prijašnjeg sjedišta, da bi u bilo kojoj sezoni bili u mjestima najbolje osiguranima hranom. Ljetne i zimske oblike gospodarenja, ovisno o prirodnim ciklusima su provodili i lovci zatvorenih prostora [21, s. 11, 17-20]. Periodički povratak na mjesto svojih

prijašnjih sjedišta prvih, ili u ljetne ili zimske nastambe drugih je sukladno s godišnjim prirodnim ciklusima bio važan čimbenik formiranja svojevrsnog gospodarskog kalendara i kasnijom ritualnošću koja je povezana s njim. O ritualnosti danas možemo samo nagađati na temelju etnografskih sličnosti. Za prvi tip su to Nganasani s Tajmira, Karibu Eskimi iz Kanade, Nunamiuti s Aljaske. Lovci drugog tipa su vodili takav način života kao i Hanti-Mansi, Selkupi, Ketii, Evenki, Udegejci, Saami, sjeverni Algonkinci, Atapaski, koji su se do kolonizacije njihovih teritorija zaustavili u razvoju na stupnju mezolitskih lovaca šumske zone Europe.

Iskustvo koje su stekli ljudi u stadiju ranog primitivizma je bilo značajno razumljivo ljudima klasičnog i kasnog primitivizma [58, s. 3-13], kada na teritoriju Ukrajine počinje zemljoradničko-stočarska etapa kao kvalitetni novi oblik ekonomije koja je došla na red iskorištavanjem prirodnih resursa. U tom periodu su se začeci znanja o cikličnosti godišnjih doba dopunili zahvaljujući intenzivnom specijaliziranom sakupljaštvu, znanjima o vegetacijskim svojstvima biljaka i njihovoj vezi s prirodnim ciklusima. Postupno se formirala spontana svijest o vezi između kretanja nebeskih svjetala i ciklusa prirodnih pojava na zemlji, kojima su se klimatizirale promjene u životu i svakodnevnici naših dalekih predaka. Danas imamo dosta dokaza u korist postojanja začetaka astronomijskih znanja na teritoriju Ukrajine iz jako dalekih vremena [75, s. 383]. Prisjetimo se da su se Tripiljci u IV. tisućljeću p. n. e. već koristili mjesečevo-sunčevim kalendarom prema kojem su izračunavali proljetne i jesenske blagdane [73, s. 13-24].

Taj izlet u dubine prošlosti je neophodan da bi se pronašao postupan i kontinuiran razvoj narodnih običaja i obreda. Veza proizvodnih procesa i svakodnevnice s prirodnim ciklusima je postala početna točka kalendarsko-svakodnevnice ritualnosti, koju ne baš opravdano još nazivaju i agrarnom [59], i osigurao ju je u određenim astronomskim datumima. A to je, pak s druge strane, dalo ritualnosti u određenoj mjeri solarni karakter. Zato se već dugi niz stoljeća među znanstvenicima vode rasprave o tome da li su naši blagdani i obredi solarni ili ne. Ne treba stajati na krajnje pozicije pristaša za „za“ ni „protiv“, jer je istina negdje u sredini. Na kraju krajeva, jasno je da solarnost nije bila prva osnova ritualnosti svakog naroda na planeti.

U svih naroda su prvu osnovu običaja i obreda činile norme života i svakodnevnice, počevši od vremena formiranja rodnog sustava. Na temelju suvremenih arheoloških podataka, istraživači ga povezuju s musterijenskim razdobljem i kasnim paleolitikom [22, s. 135]. Upravo tada se i formirala ideja o rodu kao oličenju povezanosti između žive i nežive prirode, to jest, živih predstavnika roda i onih koji su „otišli“ na takozvani „drugi svijet“, svijet mrtvih.

Mrtve su i dalje smatrali članovima roda. O njima su se brinuli kao o živima. Danas je nemoguće to rekreirati. Ali još nedavno su europski putnici mogli primijetiti razne oblike brige živih za svoju preminulu rodbinu tako kako su to mogli raditi i naši daleki preci. U nastambama nekih plemena na Novoj Gvineji su se čuvale osušene mumije umrlih. A njihova rodbina, da bi naučili svoju djecu kako štovati pretke su svaku večer hranili te lubanje juhom sa sagom. U njih se najbogatijom obitelji smatrala ta koja je sačuvala najviše takvih mumija [72, s. 82-83].

Zapravo, kult mrtvih kao jedan od oblika štovanja predaka se razvio, očigledno, na relativno kasnijem stadiju razvitka populacije, koji je danas već iznad 40 tisuća godina. Postupno se i sama smrt počela interpretirati kao prijelaz u drugo stanje, odlazak na drugi „svijet“. Ali ona nije raskidala vezu među članovima obitelji. Etnografske informacije tvrde da izvorni obiteljski kolektiv se nije ograničavao samo na tim željama. Živi članovi obitelji su se nastavljali brinuti o mrtvima, a mrtvi su doprinosili blagostanju u gospodarstvu. Takvu zajedničku brigu smo vidjeli u godišnjem obrednom krugu Bojaka, Lemaka i Gucula.

Kao što začetke takve povezanosti među živima i mrtvima vidimo već u epohi kasnog paleolitika, onda njen razvitak pripada klasičnom i kasnom stadiju izvornosti, tijekom kojih se utvrđuje stvaralački način gospodarenja. U vrijeme formiranja zemljoradničko-stočarske strukture života iskustvo starijih u obitelji dobiva nedjeljivi autoritet i postupno se sakralizira. I to je sasvim prirodno. Patrijarhalni odnosi jačaju taj trenutak. Zato razvitak štovanja predaka treba tražiti u neolitiku. Očigledno, tom periodu pripada završno formiranje osnovnih elemenata kalendarske ritualnosti, koju su kasnije naslijedili Ukrajinci. Bez obzira kako složene etape evolucije su prošli ti obredni elementi tijekom tisućljeća, oni su se sačuvali do početka XX. stoljeća – barem kao ostatci drevnih epoha. Na temelju toga, štovanje predaka smatramo jednim od drevnih postava ukrajinske kalendarske ritualnosti.

Ono zauzima važno mjesto i u ritualnosti stanovništva ukrajinskih Karpata. Djelomičnost njene sačuvanosti je takva kao i u drugim područjima Ukrajine, pogotovo Polissja, što svjedoči o identičnosti putova razvoja ritualnosti pa tako i o etnogenetskom odnosu Bojaka, Lemaka i Gucula sa cijelim ukrajinskim etnosom. U tom slučaju, kalendarska ritualnost karpatskih Ukrajinaca s obje strane gorja je jedno od najvažnijih povijesnih izvora.

Štovanje predaka u kalendarskoj ritualnosti karpatskih Ukrajinaca, kao i na drugim područjima Ukrajine, je karakteristično za sve kalendarske cikluse. Ali njegov najpotpuniji prikaz nalazimo u zimskom i proljetnom ciklusu. To se potvrđuje terenskim materijalima, sakupljenima za vrijeme višestrukih ekspedicijskih istraživanja ukrajinskih Karpata. Materijali o običajima i obredima ne samo da pojašnjavaju neke teze istraživača duhovne

kulture karpatskih Ukrajinaca XIX. – početka XX. stoljeća J. Golovac'kog, I. Vagylevyča, I. Franka, O. Kolberga, V. Šuhevyča, J. Schnaidera, R. Kajndlja, J. Falkowskog, V. Gnatjuka i drugih znanstvenika, nego i svjedoče o dubini narodne svijesti koja je do sada sačuvala drevne elemente vjerovanja, prikazane u običajima i obredima. Da su to bile nekakve slučajne posuđenice, a ne karakteristično za karpatske Ukrajince, već bi davno na njih zaboravili. Nijedan od naroda ne čuva u svojoj narodnoj svijesti slučajne tuđe inovacije. Čak i uzimajući nešto od susjeda, on prerađuje posuđeno da bude kao njegovo [3, s. 31-49]. Dakle, štovanje rodbine u kalendarskoj ritualnosti karpatskih Ukrajinaca, gdje god da su živjeli, nije preuzeta pojava.

S obje strane ukrajinskih Karpata je bio rasprostranjen običaj uoči božićnih praznika paliti ritualne vatre, koje su se palile, kako je to otkrio D. K. Zelenin [24, s. 256], upravo za susret s pokojnom rodbinom. U to da su ritualne vatre prije velikih blagdana usko povezane sa štovanjem predaka nas još jednom uvjeravaju etnografski materijali iz života drugih naroda. U tom pogledu je jako ekspresivan takozvani „blagdan vatri“ u Japanaca [53, s. 117-128], koje se obilježava uoči Nove godine.

Mora se spomenuti i Badnja večer. Njena karakteristična osobina, kako je zabilježilo mnogo prijašnjih istraživača i sami autor ovoga teksta, je ta da su na njoj obavezno morali biti svi članovi obitelji, pa u tom slučaju i oni koji su u vrijeme božićnih blagdana bili daleko od rodne kuće (posao, služba i slično). U prošlosti se nisu isključivali iz obrednog obreda ni oni što su „otišli“, to jest umrli. Njih su posebno pozivali na večeru. Iz tih poziva su se razvile naše kolede [42, s. 148-149] koje su postupno prerasle u veličanstvene zimske obredne pjesme.

U mnogo karpatskih sela je običaj uoči Badnjaka staviti u posudu po žlicu svakog jela kojeg su stavili na blagdanski stol, prekriti kruhom i nositi susjedu. To je takozvano guculsko „za milodar“, namijenjeno sjećanju na pokojne pretke. Međutim, odgovarajući običajni čin nije samo vlasništvo gorštaka. U mnogo karpatskih sela je zabilježen običaj prije objeda posjećivati grobove rodbine i na tim grobovima paliti svijeće. Njega se u određenoj mjeri može povezati s paljenjem vatri u dvorištima uoči božićnih blagdana. U nekim mjestima su paljenje vatri u dvorištima prebacivali na Novu godinu. Identičan čin je prije više od sto godina zabilježio etnograf P. P. Čubinskij u mjestima značajno udaljenima od Karpata [76, s. 2]. Izgleda da je on isto nacionalan. I u njemu mi također nalazimo tragove brige živih za mrtve pretke. Oni su zahvaljivali živima i pridonosili plodnosti zemlje, što je označavalo blagostanje na gospodarstvu.

Nije isključivo karpatski ni još jedan običaj zabilježen na Gucul'sčyni. Sukladno s njim je članovima obitelji poslije badnjeg objeda bilo zabranjeno sjedati na klupu ili negdje drugdje ne puhnuvši ili ne mahnuvši rukom na to mjesto, da ne bi „sjeli“ na nečiju dušu koja je prisutna u kući. U drugim mjestima je bilo zabranjeno spavati poslije ritualnih objeda i u drugim kalendarskim ciklusima: da pšenica ne bi polegla. U takvom tumačenju nema spomena na duše pokojnih. Samo je rezultat čina: onaj koji za blagdane (poslije objeda) liježe spavati, će prigušiti nečiju nevidljivu dušu. A nastavak je poznat – uvrijeđena duša će se osvetiti na urodu. To treba shvatiti kao razlog zašto pšenica polegne. Ne zaustavljajući se na obrednim trenutcima svih ciklusa godišnjeg kalendara, podsjećamo da slični drevni elementi svojstveni kako ljetnomu, tako i jesenskom ciklusu ne samo karpatskih Ukrajinaca, nego i Poliščuka. Može se pretpostaviti da su precima Bojaka, Lemaka i Gucula već gotove obredne oblike sa sobom donijeli zarubinska plemena s Pryp"jatskog Polissja. Međutim, nije bilo tako. Najvjerojatnije su, kako smatraju suvremeni istraživači, oni bili, unatoč svemu, međusobno povezani. Dakle, i drevna obredna osnova, kako karpatskih Ukrajinaca, tako i Poliščuka, je bila zajednička. Zato, parafrazirajući poznati aforizam, možemo sa sigurnošću reći: to, što se u obredima izgubilo na Polissju ćemo naći u Karpatima, i obratno.

Imali smo priliku steći, možda i djelomične, ali dovoljno jasne ideje o drevnoj osnovi kalendarskih obreda Bojaka, Lemaka i Gucula. Ona tvori osnovnu bît kalendarske ritualnosti svih Ukrajinaca. To genetsko jedinstvo povijesno svjedoči tome da su i Bojki, i Lemki, i Guculi dio jednog etnosa kojemu je danas ime – Ukrajinci. U tome nam je pomogla osigurati se kalendarska ritualnost karpatskih Ukrajinaca kao svojevrsni etnogenetski izvor.

1. Антонова Е. В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. – М., 1990.
2. Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. – М., 1982.
3. Арутюнов С. А. Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность // Этнографические исследования развития культуры. – М., 1985.
4. Балушок В. Традиційні молодіжні угруповання на півночі Центрального Полісся // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1997. – Вип. 1: Київське Полісся 1994.
5. Бачинська К. Навський Великдень у ц. Вуйковичі на Волині // Успенська вежа. – 1999. – № 5.
6. Близнак І. Зеленосвятський звичай у бойківській місцевині Штуківець // Літопис Бойківщини. Самбір. – Самбір, 1937. – № 9.
7. Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. – М., 1971.

8. Велецкая Н. Н. О новогодних русалиях // Славяне и Русь. – М., 1968.
9. Вовк Хв. Етнографічні особливості українського народу // Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995.
10. Возняк М. Народний календар з Овруччини у записах М. Пйотровського / Упорядкування, примітки та післямова К. Кутельмаха // Записки НТШ. – Львів, 1995. - Т. 230.
11. Ганская О. А. Грацианская Н. Н., Токарев С. А. Западные славяне // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной европы. Зимние праздники. – М., 1973.
12. Гладких М. І. Соціально-економічна інтерпретація пізньопалеолітичних жител та поселень // Археологія. – 1989.- № 4.
13. Глушко М. С. Генезис тваринного запрягу в Україні. Культурно-історична проблема. – Львів, 2003.
14. Гнатюк В. Українські народні байки (звіриний епос) // Етнографічний збірник. – Львів, 1916. – Т. 37-38.
15. Гонтар Т. О. Народне харчування українців Карпат. – К., 1979.
16. Горький А. М. Разрушение личности // Собр. соч. – М., 1953. – Т. XXIV.
17. Гроздова И. Н. Венгры // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. – М., 1973.
18. Гуревич А. Я. Праздник, календарный обряд и обычай в зарубежных странах Европы / Рец. на кн. „Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, т. I-IV“ // СЭ. – 1985. – № 3.
19. Доманицький В. Народний календар у Ровенськiм, повіті Волинської губернії // МУЕ. – Львів, 1912. – Т. 15
20. Етимологічний словник. – К., 1985. – Т. 2; 1989. – Т. 3.
21. Залізняк Л. Л. Закономірностей розміщенні стоянок кам'яного віку // Археологія. – 1989. – № 2.
22. Залізняк Л. Л. Охотники на северного оленя Українського Полесья епохи фінального палеолита. – К., 1989.
23. Здоровега Н. І. Народні звичаї та обради // Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1983.
24. Зеленин Д. К. Народный обычай „греть покойников“ // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1909. – Т. 18.
25. Земцовский И. И. К проблеме взаимосвязей календарной и свадебной обрядности славян // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974.

26. Земцовский И. И. Мелодика календарных песен. – Л., 1975.
27. Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів у тижні і до рокових свят // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. 3.
28. Кабо В. Р. Теоретические проблемы реконструкции первобытности // Этнография как источник реконструкции первобытного общества. – М., 1979.
29. Кайндль Р. Ф. Гуцули, їх життя та народні перекази. Описані д-ром Р. Ф. Кайндлем. – Чернівці, 2000.
30. Карпенко Ю. О. Чи існував скотарський етап слов'янського язичництва? // Мовознавство. – 1996. – № 2-3.
31. Кирчів Р. Ф. Народні вірування і знання // Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1983.
32. Кирчів Р. Ф. Релікти юрійської обрядовості в Українських Карпатах // Народна творчість та етнографія. – 1985. – № 2.
33. Кирчів Р. Ф. Отзвуки архаической обрядности в весенней поэзии украинцев Карпат // Советская этнография. – 1988. – № 2.
34. Клименко І. Живні мелодії Овруччини (У контексті „загальнобілоруського“ ареалу) // Київське Полісся: Матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1999. – Вип. 2. Овруччина, 1995.
35. Козак Д. Н. Висновки // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. Т. 1. Археологія та антропологія. – Львів, 1999.
36. Колесса Ф. Людові вірування на підгір'ю в с. Ходовичах Стрийського повіту // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – № 5.
37. Копержинський К. Календар народної обрядовості новорічного циклу // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – К., 1929. - Вип. 3.
38. Коробкова Г. Ф. Предпосылки сложения производящего хозяйства в Северо-Западном Причерноморье // Первобытная археология. – К., 1989.
39. Круть Ю. З. Хліборобська обрядова поезія слов'ян. – К., 1973.
40. Кулиш П. Записки о Южной Руси. – К., 1857. – Т. 2.
41. Курочкін О. Причинки до обрядовості осінньо-зимового циклу на терених Чорнобильщини // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1997. – Вип. 1: Київське полісся. 1994.
42. Кутельмах К. М. Календарно-побутова обрядовість – традиції і сучасність // Соціалістична обрядовість на Україні: історичний досвід та сучасні проблеми. – К., 1983.

43. Кутельмах К. М. Календарна обрядовість // Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1987.
44. Кутельмах К. М. Генетичне коріння спасової бороди // Древяни. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996.
45. Кутельмах К. М. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1997. – Вип. 1. Київське Полісся, 1994.
46. Кутельмах К. М. Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // полісся України. – Вип. 2. – Овруччина 1995. – Львів, 1999.
47. Кутельмах К. М. Мандрівка вглиб віків (Прадавні елементи в зимовій обрядовості) // Старосамбірщина. Альманах. – Вип. 1. – Львів, 2001.
48. Кутельмах К. М. Русалки в повір'ях поліщуків // Записки наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 2001. – Т. 242.
49. Кутельмах К. М. Дохристиянські та християнські мотиви в календарних обрядах українців: грані співіснування // Народознавці Зошити. – Львів, 2003. – № 1-2.
50. Левкович І. Українські народні різдв'яні звичаї. – Лондон, 1956.
51. Липа Ю. Розподіл Росії. – Львів, 1995.
52. Мандибура М. Д. Полонинське господарство Гуцульщини другої половини ХІХ – 30-х років ХХ ст. – К., 1978.
53. Маркарян С. Б., Молодякова Э. Б. Народный праздник Бон у японцев // Советская Этнография. – 1988. – № 4.
54. Митрополит іларіон. Дохристиянські вірування українського народу: Історик-релігійна монографія. – К., 1992.
55. Мушинка М. Календарні обряди та поезія // лемківщина: земля-люди-історія-культура. Т. 2. Записки НТШ. – Т. 206. – Нью-Йорк; Париж; Сідней, 1988.
56. Общекарпатский диалектологический атлас. Вопросник. – М., 1981.
57. Онищук А. Народний календар: Звичаї й вірування, прив'язані до поодиноких днів у році. Зап. у 1907-1910 рр. в Зелениці Надвірнянського пов. // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15.
58. Павленко Ю. В. Шляхи розвитку первісного суспільства // Археологія. – 1990. – № 2.
59. Петров В. П. Обрядовий фольклор календарного циклу та його общинно-виробничі основи // НТЕ. – 1966. – № 1.
60. Попович Ю. Молдавские новогодние праздники. – Кишинев, 1974.

6. ORIGINALNI TEKSTOVI

Розділ III

ОБРЯДОВІСТЬ ГІРСЬКИХ МЕШКАНЦІВ У КОНТЕКСТІ ЕТНОГЕНЕЗИ ТА ЕТНІЧНОЇ ІСТОРІЇ

АГРАРНА ВЕРСТВА АРХАЇЧНОЇ ОБРЯДОВОСТІ КАРПАТСЬКОГО АРЕАЛУ

Хронологічно ми не сягатимемо кельтських часів чи доби заселеності Карпат народами гето-фракійського кола, а торкатимемось, передовсім, ранньослов'янської людності в Карпатах. Попереджуючи нашу подальшу аргументацію щодо ранньої колонізації Карпат племенами аграрного типу культури, нагадаємо зауважений вже багатьма лінгвістами феномен карпатсько-балканського “латерального” поясу. У межах зазначеного пасма є цілий ряд ізоглос (насамперед ізолекс), які відбивають мовленнєву спільність східних і південних слов'ян ще до періоду їх відокремлення. Цікаво, що ці спільні риси глибокої архаїки законсервувалися саме в полісько-карпатському ареалі. Отож не дивно, що у хорватів, словенців є цілий ряд спільних із карпатоукраїнськими говорами лексем-апеллятивів і топонімів, спільних звичаїв та інших елементів культури, що є відлунням аграрної верстви старожитньої культури слов'ян [3; 13].

Відомо, що західні слов'яни ще в третьому столітті (тобто до епохи переселення народів) відділились від основної маси слов'янства, і тільки потім, у III–IV ст., ряд слов'янських племен зі “східного масиву” подалися через Карпати на південь, на Балкани, отож не дивно,

що ізолекса і корелятивна із нею ізопрагма “карачун”, разом з іншими ізоглосами, що відбивають реалії аграрного досвіду, до цього часу затрималися і в Карпатах, і на Балканах. Це, між іншим, якнайкраще свідчить про те, що розплутування карпатського етногенетичного вузла і в майбутньому вимагатиме постійного врахування карпатопівденнослов’янських етнокультурних паралелей, котрі є не тільки спільною спадщиною слов’янства, але й наслідком спільного проживання в Карпатському домі у III–IV століттях.

Ритуали українських горян часто базуються на магічних чи мантичних діях, пов’язаних із хлібом, зерном тощо. До багатьох свят — Усіх Святих, на Святий вечір, на Пасху, на Андрія, на весілля тощо — споконвіків випікали спеціальний ритуальний хліб, що вирізнявся наперед заданою формою, оздобою, назвою, мав спеціальний ритуал випікання та споживання, посідав смисловий “ореол” певної сакралізації тощо. Все це дає підставу припустити, що носії цих ритуалів у свій час були головно землеробами.

Однак сам факт пов’язаності населення Карпат із аграрною символікою не достатній для того, щоб остаточно вирішити, що носії цих вірувань є нащадками аграрних племен. Адже обрядовість має полістадіальний характер, і аграрні елементи могли бути пізніми прирощеннями, могли також з’явитися внаслідок заміни (т. зв. субституції) ними давніших, не аграрних, символів та дій, або ж бути наслідком інтерференції (культурної дифузії) через безпосередній контакт на пограниччі двох етносів.

Отже, зовнішнє вираження магічної чи мантичної дії ще не є для нас достатньою та необхідною підставою для загальних висновків і вимагає глибшого аналізу. Тільки якщо ми переконаємось, що аграрні елементи є основою міфологічної мови, що вони складають систему міфологічних уявлень, тобто що вони є засадою парадигматичної моделі, певної системної ієрархізованої складнодинамічної системи, тільки тоді гіпотеза про аграрне походження українських горян отримує вагомий аргумент.

Це дуже важливо з огляду на теорію волоської колонізації Карпат, згідно з якою безпосереднім попередником і навіть субстратним підложжям українських горян є скотарське населення, переважно східнороманського (дакороманського) походження.

1. АРХАЇЧНІСТЬ “КАРАЧУНА” ТА ПОВ’ЯЗАНИЙ З НИМ КОМПЛЕКС ВІРУВАНЬ

Відомо, що дії з хлібом як у родинному, так і в календарному циклі ритуалів, займають вагоме місце.

Таким є, наприклад, обряд, пов’язаний із різдвяними святами. Вздовж усіх Карпат відомий звичай випікати на Різдво спеціальний хліб, що називається карачун, керечун, крачун, крачунник тощо. Не розглядаючи детально історико-культурні дослідження феномену карачуна А. Потебні, М. Грушевського, К. Сосенка, проаналізуємо функціонування символу виключно лиш як ланки різдвяного ритуального комплексу. Наведені факти про ритуальний карачун зібрані в 1995 р. автори цієї публікації під час літньої експедиції в Карпати, а також використали записи 20-х рр. П. Богатирьова [1].

Карачун випікався вранці напередодні Різдва. Газдиня, коли пече карачун, одягає рукавиці та гуню (Нижній Синевир Міжгірського р-ну) (ту ж гуню одягають в день весілля молоді, яка б спека не стояла на дворі). В сире ще тісто втикають головку часнику та маленьку баночку з медом, подекуди загорнуту в шматину дрібку солі, запікають також освячене у церкві на Маковея зілля. Окрім того, зверху зображають хрест, а всередині хреста роблять невеличку ямку, куди кладуть пшеничні зерна, “аби керечун не розпукся” (Присліп Міжгірського р-ну). Якщо карачун розпускається — це знак до смерті газдині. Деінше у ту ямку вкладають потроху від усіх продуктів, що родить земля: вівса, капусти, пшениці, кукурудзи тощо (Міжгір’я, Нижній Синевир). У Верховині Бистрій побутує традиція вставляти в карачун магічну кількість продуктів — 9. В Прислопі карачун обв’язують мотузкою із льону і коноплі, а всередину встромляють стеблину вівса. Обв’язують та прикрашають карачун легінь чи дівка на виданні, щоби мати файного жениха чи “дівку як чічку”.

На Святий вечір, однак, карачун не їли. Він стояв на столі до Святого Василя (до Нового року за старим стилем). На Новий рік з тим карачуном ішли до потоку. В потоці спочатку мили карачун, а відтак милися самі, примовляючи: “Яка вода здорова, такий щоб і я був здоровий; як хліб усі поважають, так щоб і мене поважали” (Щербівець Волівецького р-ну) (інший варіант — все це проробляли перед Святою вечерею або після — по півночі). Інколи карачун мили не занурюючи у воду, а тільки змочуючи рукою його поверню у трьох місцях

(число три, як і дев'ять, посідало магичний сенс). Подібний запис зробив також на Гуцульщині Шнайдер ще у ХІХ столітті [21, с. 213].

Коли карачун клали на столі, то с тавили під нього жмуток шерсті: якщо газда хотів білих овець — то білу шерсть, а хотів чорних — то чорну (Нижній Синевир). Симільна (чи так звана гомеопатична) магія перехресчувалися тут водночас із магією контагіозною та парціальною (частина вівці — жмуток шерсті — немовби репрезентувала всю вівцю, проте основною ритуально-дієвою домінантою і, сказати б, центральним генератором магичної сили (або ж основним індикатором у гаданнях) завсіди залишався саме карачун, а другорядним було усе те, що контактувало із карачуном, торкалося його тощо.

Очевидно, що первісно назва карачуна була перенесена із назви певного календарного періоду на назву ритуального хліба. Це підтверджується одним із новгородських літописів, 1143 року: “Стояща вся осенина дъждева от Госпожина дни до Корючюна” [12, с. 9]. Те саме значення корочуна як назви зимового свята збереглося у русинів з Руського Керестуру: “На треци дзень кед було шнігу то шицка младеж санкала на санках а хлапци на коньох “розганяли” Крачун (Рождество) [9, с. 53]. Руснаки Войводини, що переселилися із Закарпаття ще в ХVІІІ столітті, теж використовують словосполучення “крачунски швета” на означення цілого святкового періоду, хоч разом із тим відомі тут ще дві інші семантичні площини: “крачунска вечера” на означення Святої вечері та власне “крачун” як обрядовий хліб [8, с. 38]. У Російському діалектному мовленні зберігся вислів, що скеровує, де саме шукати первісну семантику та етимологію слова карачун: фразеологізм “карачун прішол” означав несподівану, раптову смерть. “Вот и грохни сосна..., а почтарь тут как тут. Водночасье ему и карачун пришел” (Шишков “Таежный волк”) [13, с. 32]. Зберігся також жаргонний вислів “Вот тебе и карачун”, що означало “Ось тобі і кінець”. Етимологічно (і семантично!) одна із щонайближчих лексем у цьому контексті — слово староболгарського (церковнослов'янського) походження — “пре-кращ-ение”. Крачун як елемент лімінального (за термінологією Тернера) ритуалу наче “пре-кращ-ал” старий рік, довершував трудовий рік і покладав межу рокові новому.

Саме у цьому контексті (семантичне поле пов'язане із “вкорочування”, “завершування”) стає зрозумілим особливий танатологічний сенс того демонологічного персонажу, що у білоруському фольклорі пов'язувався із карачуном. “На Беларусі Карачун лічылі злым духам, які скарачаў жыцце, выклікаў сутаргу, раптоўную смерць у маладым

узросце (адгэтуль праклены:) “Каб цябе карачун зябраў”, ці “Каб цябе карачун скруціў”) [4, с. 248].

Чим архаїчнішою є складова обрядодії (чим глибший її вертикальний – діяхронний – контекст), тим більше ця складова (в даному разі карачун, як смислоносний елемент обрядово-символьного коду) полівалентна*. І тим у ширшому розмаїтті зв’язків, відношень і смислових мереж ця складова фігурує. І тим складнішу конфігурацію смислів у контексті розмаїтих обрядодій цей обрядовий атрибут репрезентує. Ця “розгалужена” залученість карачуна (керечуна) у розмаїте акціо-нальне (за термінологією Нікити Толстого) та символно-семіотичне кодування (коли карачун як символна річ маркував часопростір ритуального *sacrum*-а) і, водночас, використовувався також у магічних (поза властивим хронотопом святкування Різдва) діях засвідчує не лише полівалентність та поліфункціональність відповідних символних репрезентацій (які — у семіотичному плані — можуть бути водночас і денотатами і десигнаторами), але і їх глибоку архаїку. Оскільки карачун (керечун) як своєрідний вузол перетину густої “павутини” реляцій обрядового семіозису набуває смислового “заряду” *sacrum*-а, то відповідним чином о-свячена річ (о-свячена, насамперед, своєю присутністю у самім осередкові святовечірнього обрядового локуса) продовжує і надалі використовуватися уже в інших позаобрядових (профанно-побутових ситуаціях) як така, що посідає особливу “силу” — потугу віталістичну, магічну, прокреативну (про це — трохи далі). Така множинність прагмо-фокусів використання карачуна (використання його “сили”) засвідчує вкоріненість у глибоку (ще дохристиянську) діяхронію. Хоча, ясна річ, притаманна народній культурі полістадіальність у химерний (синкретичний) спосіб поєднує тут і християнські, і язичницькі магічно-контагіозні дії й уявлення. Як от, скажімо, дуже виразно бачимо це в контексті різдвяного циклу свят у бойківському селі Верхнє Висоцьке на Турківщині. На святовечірньому столі стояв так званий Король (теж обрядовий хліб) із встромленою у нього свяченою свічкою. “Біля Короля горнятко з медом, щоби

* Валентність тут є, нагадую, здатністю до поєднуваності саме у певних (але не в інших!) відношеннях. Полівалентність: здатність мати функціональні (різнофункціональні) зв’язки у багатьох контекстах, як от, скажімо, карачун: як християнський Святовечірній атрибут; як генератор магічної сили у контагіозно-лікувальній магії (див. далі — приклад зі с. Верхнє Висоцьке); як джерело віталістично-прокреативної потуги тощо. Всі ці гетерогенні відношення саме тому називаємо полівалентними, що вони співіснують у синхронних культурно-смислових конфігураціях.

життя було солодким і приємним. Часник — щоби усі були здорові, й сільничка з сіллю, щоби їжа завжди була смачною, а також Керечун — як символ сонця і життя. Керечун – це великий круглий хліб, обв’язаний навхрест свяченим лляним повісмом. Повісмо (шнурок) освячують у церкві перед Святим вечором, зберігають цілий рік. Як хто з челяді чи маржини (худоби) захворіє, то його обкурюють запаленим повісмом. Особливо це помагає при такій хворобі, як “ружа” (почервоніння). Роблять три маленькі колечка зі свяченого повісма (нагадаю, що відповідний шнурок мав “подвійну” освяченість, – у тім числі через пряме “контактування” із “силою” керечуна.— *Р. К.*), кладуть на хворе місце лляну рубатку, а на рубатку кладуть три запалені колечка зі свяченого повісма і почервоніння (ружа) після того щезає” [5, с. 218].

Та структурна ієрархічність, та диверсифікованість аграрної обрядовості із “керечуном”, що корениться у надрах архаїчного аграрного світогляду, є достеменною підставою розглядати карачун і пов’язані із ним магічні та мантичні дії як центральну системотворчу ланку обряду, як його глибинний стрижень і виключає ймовірність пізньої появи цих символів.

Не менш складним і багатоланковим є також звичай заносити в хату на Різдво сніп вівса. Той сніп вижинався восени з найкращого вівса і тримався спеціально для Святвечора. На Святий вечір газда вносив сніп, перев’язаний стрічкою, і ставив його на столі. У деяких селах Волівеччини (Закарпаття) на стіл ставили дашком два снопи, а під них — карачун.

Особлива сакральність різдвяних снопів увиразнюється тим, що їх спеціально заготовляли ще під час жнив з найкращого вівса. Йдеться не просто про семантичну та ритуально-кодову артикульованість цього снопа, але й про складну системну пов’язаність різних шаблів річного ритуального циклу, в яких наскрізним діахронним елементом виступали саме аграрні знаки. Адже вже самим актом вижинання ритуального снопа женці наче переводили його зі сфери буденно-робочої у сферу сакральну, бо сам факт вижинання посідав у цьому контексті сенс ритуальний. Свято завершення річного трудового (і, відповідно, сонячного) циклу — “вкорочування” його — започатковувалося ще влітку.

П. Богатирьов записав також звичай на Різдво ховати під сніп дитину: вона мичить як корова, ірже як кінь, блее як вівця, щоб ці тварини були плодовиті цілий рік [1, с. 208-209]. У цьому магічному ритуалі

теж прослідковується синкретичне та поліфункціональне поєднання різних видів (як за способами, так і за призначенням) магічних дій. Контагіозна магія (через безпосередній контакт снопа з дитиною, що є наче джерелом сили прокреації та плодючості), як і в багатьох інших обрядах, що посідають аграрну світоглядну основу, має виразний характер обопільного (прямого та зворотнього) зв'язку: сила народження, плодючості, вітальної потуги передається як від ниви на людину чи сім'ю, так і в зворотньому напрямку — від людини на примноження врожаю.

Сакральний і магічний сенс ритуального хліба з найдавніших часів яскраво прослідковується в бойківській поховальній обрядовості, про що довідуємося з одного із найдавніше зафіксованих матеріалів, з відомої праці “Околиця Задністрянська...” І.Червінського. Автор зазначає, що у зазначеній місцевості, коли виносили покійника, то на те місце, це він лежав, а саме, там, де була його голова, клали буханець хліба, а на труну клали два буханці [19, с. 184]. Також і в лемківській поховальній обрядовості хліб був одним із магічних структуроутворюючих складників. Олексій Торонтський згадує про звичай світити воскові, встромлені у хліб, свічки, а відтак, скапуючим воском, робити хрест на столі [17, с. 414-415].

Як у всіх акціонально-кодових елементах, осердям яких був карачун і сніп (“дідух”), так і у поховальних обрядах основну магічну енергію концентрує на собі хліб. Усі інші речові та акціональні елементи обрядового дійства у цьому сенсі були похідними або залежними: вони наче “заряджалися” відповідною магічною силою внаслідок прямого контакту із хлібом (встромлені у хліб, запечені у хліб, діткнуті хлібом тощо). А відтак, наче своєрідні посередники чи медіатори передавали цю силу на об'єкт магічної дії: житло, худобу, людей чи ниву. Аграрні компоненти та їх семіотичні кореляти були настільки суттєвими в усій системі світорозуміння, що вони водночас використовувалися і як дієві засоби мантики.

Символіка засівання і особливий вид хліба — ошипок — не просто впліталися в обрядову канву, а були структуротворчими в цілій вервечці дівочих гадань. Ось коротко одне з них, записане у селі Щербівці Волівецького району: на Андрія дівчина “місила хліб, ошипок, пекла, клала собі під заголовок, і має їй той хлопець приснитися, що прийде її сватати”. Звернімо увагу, що ошипок стає не тільки транслятором, але й джерелом, чи генератором інформації у випадку гадання чи магічної сили у випадку магічного дійства.

Генетичну глибинність міфопоетичної мови, пов'язану із аграрною символікою, її закоріненість у щонайархаїчніші верстви народної культури, засвідчено, між іншим, також і тим, що у бойківській весільній обрядовості хліб фігурує не тільки як зовнішній атрибут обрядового дійства, а як органічний складник ширшого семіотичного комплексу. Вельми характерним зразком цього є запис, зроблений 1886 р. у бойківському селі Лолині: “Ідучи по барвінок, завжди беруть... хліб, кладуть на нього колодку (висячий замок). Втикають через вухо колодки у хлібину ніж так, щоб колодка трималася на ножі” [див. 2, с. 76].

Бачимо і тут, як і у згаданому вже обряді із накриванням вівсяним снопом дитини, типологічно той самий символічний паралелізм прокреації та плідності. І в сім'ї, і у власне аграрній сфері той символізм є настільки прозорим, що, мабуть, не вимагає спеціальної інтерпретації. Зазначимо тільки: якби аграрна атрибутика (хліб, сніп, зерно тощо) були пізнім нашаруванням уже феодальної доби, то вона (аграрна атрибутика) структурно не вибудовувалася б як цілісна кодова метамова, зустрічалася б спорадично, безвідносно до загальних міфопоетичних уявлень аграрного типу.

Повертаючись до запису із Лолина, зазначимо, що не тільки акціональний, але й вже сам речовий код (ніж – вушко замка – хліб) - це не просто сума знаків, а розгорнутий, цілісний текст, що вміщує і синтагматику сюжету, і проекцію міфемної парадигматики. Парадигматична модель цього обряду засадничо ізоморфна тому кодовому сенсові, що прихований за обрядом ховання дитини під вівсяним снопом. Ключовою і там і тут є міфема, пов'язана із впливом на плідність та прокреацію. У згаданому лолінському передвесільному дійстві синтагматичний ряд “хліб – вушко замка – встромлений ніж” структурально співвідноситься із рядом “лоно – вульва – фалос”, а їх синхронічне поєднання в семіотичному плані відтворює акт дефлорації, що є часто одним із ключових сенсоутворювальних образів у розгортанні весільного дійства.

Розвинені системи ритуально-символічного кодування, що ґрунтуються на архаїчних уявленнях і міфологемах аграрного суспільства, на нашу думку, свідчать про те, що первісний тип номадного пастухування у балкано-карпатському масиві (і відповідно ті етносоціальні групи, що були його носіями і постійно мігрували) не вчинив якогось істотного впливу на давньослов'янську біло-хорватську людність українських Карпат. Вже у ранньосередньовічну добу (III-V ст.) слов'янська людність Карпат безумовно провадила комплексне аграрно-скотарське, чи скотарсько-аграрне господарство із властивим

йому аграрним (а не номадним) типом пастухування і корелятивним йому трибом життя. Топоніми, ойконіми та гідроніми т.зв. “волоського” походження у сучасних Українських Карпатах, а також досить рясна східнороманська щодо походження термінологія, пов’язана із тваринництвом та виробництвом молочних продуктів, не була ані субстратним, ані суперстратним утворенням. Йдеться, властиво, лише про часткову інтерференцію на рівні лексико-семантичних систем, а не про суттєві структуральні зрушення чи культурну дифузію. Та й самі “волохи”, очевидно, були не чисто східно-романською людністю, а культурно “багатоповерховим” (у плані діахронії) і етнічно гетерогенним племінним конгломератом.

Коли навіть деякі сучасні румунські вчені говорять про волоські впливи на наших гуцулів та бойків, ба навіть мають їх за слов’янізованих “волохів” (властиво, дакороманців), то вони цілком ігнорують при цьому дуже ранні впливи на дакороманську людність усього укладу життя слов’янських землеробів у Карпатах. Пов’язаний із культом сонця (і відповідними річними циклами) карачун був запозичений дакороманцями, а відтак пізніше (наприкінці IX — на поч. X ст.) — придунайськими уграми від протоукраїнських карпатських племен. Як карпатослов’янського походження слово “*богоапă*”, і багато інших лексем пов’язані із аграрною життєдіяльністю, так і означення деяких процесів пов’язані із самим випіканням хліба. Так, скажімо, румунське слово “*a așunca*” — “саджати” (хліб у піч) — однокореневе із сербським і чорногорським — “*кгоџин*” та “*креџин*”, чи мадьярським “*karbcsony*”, — і всі вони генетично пов’язані із давньокарпатоукраїнським “кречен”, “карачун”.

Вплив карпатослов’янської агрокультури був настільки інтенсивним і всеохопним на своїх безпосередніх сусудів, що навіть у румунських різдвяних побажаннях (віншуваннях) чи не у кожному рядкові знаходимо аграрну термінологію карпатослов’янського походження. Під час так званого “ходження із плужком” молдавські румуни, зокрема, віншували так:

Кэ се усукэ брэздица (“борозда”. — Р.К.)

Сэриць ку сэмьнца

Сэриць ку колаку (“колач”. — Р.К.).

Переклад:

Поспішай із засіванням,

Бо ж борозна висохне.

Поспішай із колачком... [10, с. 31].

Карпатська обрядовість зимового циклу, що пов'язана із виразними аграрними елементами (і, зокрема, прокреативно-аграрною магією) ще, на жаль, є мало дослідженою. Занотовані авторами теренові матеріали засвідчують не тільки їх широкий (карпато-балканський) ареал розповсюдження (це тема окремої праці), але й глибоку архаїку, пов'язану із цілісною міфологічною картиною світу, у межах якої ритуальний різдвяно-новорічний хліб виконував не тільки магічну функцію, але й був свосереднім ритуальним медіатором-посередником між різними шаблонами річного трудового циклу. Так, скажімо, у селі Кропивник Воловецького району до Різдва спеціально випікався невеличкий ритуальний хлібець, — так званий “оранник”, який зберігався аж до першої весняної борозди. Тут тільки зазначимо, що первісний наскрізь аграрний характер обрядів зимового циклу, подібно, як і в Карпатах, дуже виразно прослідковується на Балканах, зокрема у Західній Боснії. Зазначимо тут тільки один момент. Ритуальне молотіння тут здійснювалось в хаті біля печі (магізм хатнього вогню репрезентував тут “вогонь” небесний (молотили колосся із останнього снопа, а намолочені зерна вживали для приготування головного різдвяного хліба — “чесніци” [15, с. 248].

2. АГРАРНІ ЕЛЕМЕНТИ У КОНТЕКСТІ МАГІЧНИХ І МАНТИЧНИХ ДІЙ (архаїчна верства речового та акціонального кодування)

Часник, мед та зілля, що були запечені у карачуні, набували лікувальних та захисних (апотропоїчних) властивостей. Їх зберігали як засіб від недуг і для людини, і для худоби (зокрема, з допомогою зілля, що ніби акумулювало магічну силу через контакт із карачуном, могли підкурювати худобу; часником її натирали, а мед використовували переважно як лік для очей). У селі Баранинцях Ужгородського району з корита, де було тісто на карачун, вишкрібали рештки, ліпили невеличкий хлібець і втикали в нього стільки зубчиків часника, скільки худоби було в господі. Перед Святим вечором відламували шматок хлібця із часником і давали кожній худобині окремо. На Пряшівщині разом із карачуном пекли ще й менші хлібини-підпалки, посипані маком (мак, особливо самосійний мак — у контексті українських магічних вірувань завжди посідав функцію апотропої, і то чи не по усій країні). Їх давали їсти худобі, коли її продавали, аби за

неї одержати стільки грошей, як на хлібові-підпалку було маку (різновид гомеопатичної, чи сімільної магії). Другим таким підпалком був тут (а його пекли разом із карачуном) підпалок-боцманка, що вживався у чаруванні проти небажаних полазників. Боцманку також називали полазничя. У Чабинах (пряшівська Лемківщина) пекли полазничя-ошіп'я. Це полазничя-ошіп'я пекли на Святий вечір не на печі, а на плиті [17, с. 166-167]. Ця розмаїтість, розгалуженість, обрядово-ситуативна диверсифікованість різдвяно-новорічних ритуальних хлібів; багатоманітність (і навіть певна архітектонічна ускладненість) магічних дій із цим хлібом свідчить, на нашу думку, як про глибоку архаїку подібних ритуалів, що пов'язані генетично ще із протоукраїнськими аграрними племенами в Карпатах і на Підкарпатті, так і про безперечно шлях еволюції цих ритуалів, які увібрали у себе чимало вторинних нашарувань, хоч і не змінили цілком свого основного аграрного ядра.

У деяких місцевостях Гуцульщини типологічним і функціональним аналогом карачуна був обрядовий хліб, який називали “Василь” (так називали у зв'язку з його ритуальною залученістю в обряди “на Василя” — старий Новий Рік). Цікавий (поки-що унікальний на теренах Гуцульщини) запис у зв'язку із цим хлібом — “Василем” зробив Шнайдер на Гуцульщині ще у ХІХ столітті: “Опівночі сам господар з хлібом, який називали “Василем” і коновкою спішив до річки чи потічка, тричі мочив хліб у воді, примовляючи: “Не купасться хліб у воді, але я у здоров'ї і силі”. Набираючи води, казав: “Не беру я воду, але молоко, мед і вино”. Зайшовши до хати, тричі котив хліб від порога до столу. Якщо хліб падав сподом доверху, це означало нещастя, чийось смерть. Тим хлібом господар дотикався до голови кожного члена сім'ї, примовляючи: “Абисьте такі були великі, як сей “Василь” великий” [21, с. 213]. Бойки рахували, скільки обертів зробить хліб, котячись по землі, бо стільки возів сіна та зерна буде зібрано восени (тут ми вже маємо типовий взірець мантики). У карачуні, як у фокусі всіх ритуальних дій, перехрещувалися прадавні міфологічні, магічні та мантичні уявлення, реконструкція яких мала би стати темою окремого дослідження. Та структурна ієрархізованість, та багатоаспектна і поліфункціональна диверсифікованість обрядовості, пов'язана із керечуном, що корениться у надрах архаїчного аграрного світогляду, є достеменною підставою розглядати карачун і пов'язані із ним магічні та мантичні дії як центральну системоутворюючу ланку давнього обряду, як його глибинний стрижень.

У згаданих уже матеріалах Червінського ми дізнаємося, що на Бойківщині хлібом освячувалося народження дитини; хліб клав господар на місце першої скиби весняної оранки. Особливо цікаво те, що хліб закладався під вугли підвалин майбутньої хати. Це, очевидно, посідало сенс як апотропеїчної магії, так і маркування своєрідного периметру сакральності, що відмежовує внутрішнє від зовнішнього (бінарна семантична опозиція внутрішнє — зовнішнє, як це показав ще Клод Леві Строс, є основою багатьох міфем архаїчного мислення).

У долині ріки Бистриці Солотвинської (за спостереженнями відомого польського народознавця Яна Фальковського) — на західному пограниччі Гуцульщини — газди брали цілий “бохонець” хліба, не починаний, клали на плуг поміж чепіги і, зробивши кілька борізд, повертались із хлібом додому: “Аби си родило” [20, с. 115]. У цьому випадку хліб, як втілення достатку (і, очевидно, носій прокреативної сили, родючості, вітальної енергії), повинен був “передати” шляхом контакту з ріллею свої якості майбутньому урожаю. Контагіозна магія виступала тут у поєднанні із магією за зовнішньою подібністю (сімільною магією): врожай повинен був бути таким повним, як “непочинаний” хліб. Здогад про те, що в даному разі ми маємо справу не лише із магією за контактом, але також і зі сімільною магією, не залишає сумніву після порівняння зазначеного дійства з його відповідником із Центральної Гуцульщини, де сенс зазначеного дійства доповнюється і “розшифровується” вербальною магією. Тут газда перед оранням прикладав хліб до голови собі та коневі (чи волам) і примовляв при цьому: “Дякувати Господу, що допоміг діждати цього хліба, так, Господи, допоможи цього діждати, що на него орю” [18, с. 164]. У магичному акті зливалися тут елементи контагіозної, сімільної та вербальної магії зі синкретично вкрапленими елементами християнської молитви.

Приблизно таку ж семантику і схожий акціонально-кодовий сенс на Гуцульщині мало магичне дійство, пов’язане із сівбою: хліб у цьому разі клали у “сакву” між зерно призначене для висівання [20, с. 115].

Аграрні вірування та магичні уявлення щільно пов’язувалися та взаємодіяли із усією системою календарної та сімейної звичаєвості і обрядовості. Так, скажімо, колач, який прив’язували волам під час весняної оранки до ярма (по закінченню “веснування” його давали з’їдати волам) випікався зі суміші тих страв, які спеціально залишали для цього зі “світвечера” [20, с. 33].

Побутував також звичай на третій день різдвяних свят молотити ритуальний вівсяний сніп, що ставився на святвечір у куті хати (“дідо”) і додавати вимолочене зерно до зерна призначеного на сівбу [20, с. 122].

Ще видатний російський учений В. Я. Пропп сформулював принципи структурно-типологічного аналізу аграрно-господарських уявлень: до кінця зрозуміти останні, як гадає дослідник, можемо лише шляхом відтворення взаємозв’язку (та самого способу цього взаємозв’язку) усіх елементів річного звичаєво-обрядового комплексу у їх єдності та динаміці [11].

Вказавши на глибоку внутрішню історико-генетичну та типологічну єдність обрядового весільного і календарного фольклору один із його дослідників І. І. Земцовський гадає, що перед нами “розгалужений фольклорно-етнографічний комплекс, що має риси органічної системи. Важливо лише, — підкреслює дослідник, — не захопитися окремими збіжностями (“совпадениями”), а збагнути кардинальну спорідненість фольклору аграрної та сімейної обрядовості в цілому, спорідненість, що доходить до взаємопереплетіння їх в один органічно злитий річний цикл” [7]. Саме такий структурно-типологічний аналіз обрядовості (укупі із історико-генетичним реконструктивним відтворенням архаїчних світоглядних уявлень, що лежать в основі відповідних структур) пропонує також болгарська дослідниця Т. Колева у дуже важливій (саме для нашого аналізу!) статті про зимовий цикл звичаїв південних слов’ян [7].

Власне, із погляду структурно-системного підходу для нас важливі не стільки самі складники (елементи) та їх властивості і прикмети, скільки сам засадничий спосіб їх поєднання — спільні і для Карпат, і для Балкан типологічні моделі аграрно-ритуального формотворення (при цьому за часто ззовні несхожими формами і навіть відмінностями у семантиці можуть приховуватися тотожні глибинні системи кодування).

1. Богатырьов П. Магические действия, обряды и верования Закарпаття // Богатырев П. Вопросы теории народного искусства.— М., 1971.

2. Весілля. У 2-х т.— К., 1970.— Т. 1.

3. Гинцин Л. А. Значение лингво-филологических данных для изучения ранних этапов славянизации карпато-балканского пространства // Этносоциальная и политическая структура раннефеодальных славянских государств и народностей.— М., 1987.

4. Этнография Беларуси. Энциклопедия.— Минск, 1989.

ОБРЯДОВІСТЬ ГІРСЬКИХ МЕШКАНЦІВ У КОНТЕКСТІ ЕТНОГЕНЕЗИ

5. Зборовський П. Різдвяний цикл свят за традицією села Верхнє Висоцьке на Турківщині // Часопис "Бойки". Видання науково-культурологічного товариства "Бойківщина".— Дрогобич, 2002.

6. Земцовский И. И. К проблеме взаимосвязи календарной и свадебной обрядовости славян // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор.— Л., 1974.

7. Колева Т. А. Зимний цикл обычаев южных славян (к вопросу о структурно-типологическом анализе обрядности) // Советская Этнография.— 1971.— № 3.

8. Мушинка М. Фольклор руснацох Войвоцини.— Нови Сад, 1988.

9. Олеяр Я. Зос прешлосци русинох у руским Керестуре (з окремиим оглядом на прекази и звичаї) // Традиційна культура Югославянских русинох.— Нови Сад, 1971.

10. Попович Ю. В. Молдавские новогодние праздники.— Кишинів, 1974.

11. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования).— Л., 1963.

12. Полное собрание русских летописей.— М., 1962.— Т. 3.

13. Словарь русского языка.— Т. 2.— М., 1986.

14. Толстой Н. И. О соотношении центрального и маргинальных ареалов в современной Славии // Ареальные исследования языкознания и этнографии.— Л., 1977.

15. Толстые Н. И. и С. М. О вторичной функции обрядового символа // Историко-этнографические исследования по фольклору.— М., 1994.

16. Торонський О. Русини-лемки // Зоря Галицька яко альбум.— Львів, 1860.

17. Шмайда М. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини.— Братіслава; Пряшів, 1992..

18. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 2 // Матеріали до українсько-руської етнології.— Львів, 1904.— Т. 4.

19. Czerwinski J. Okolica Zadniestrzańska między Stryjemi Łomnicą.— Lwów, 1811.

20. Falkowski I. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny.— Lwów, 1937.

21. Sznajder J. Z kraju hucułów // Lud.— Lwów, 1899.— Т. 5.

КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ ЯК ЕТНОГЕНЕТИЧНЕ ДЖЕРЕЛО

Однією з найдавніших форм духовної культури народу є його обрядовість. Це специфічна система символічних дійств, приурочених до відзначення найбільш важливих подій у житті спільнот, родин, окремих осіб, початку чи закінчення певних сезонів, природних циклів — зими, весни, літа, осені. Обрядовість як система виростала зі звичаїв — цих повсякденних усталених правил поведінки, що склалися історично на основі людських стосунків, внаслідок багаторазового здійснення одних і тих же дій та усвідомлення їх суспільної значущості. Вони, як неписані закони, народжуються разом з народом і передаються з покоління у покоління, тобто стають традиційними.

Обрядовість будь-якого народу має чітко виражений етнічний чи національний характер. Одним із перших на це звернув увагу Геродот. Згідно з його твердженням, кожен народ, якби йому надавали можливість обирати найкращі у світі звичаї та обряди, вибирав би тільки свої власні. Не є винятком і українці, які перейняли у спадок від своїх предків все багатство духовної культури, розвинувши і зберігши власне її етнічне ядро, можливо, і всупереч різноманітним впливам своїх іноетнічних сусідів. Можемо тільки гордитися, що попри всі історичні перипетії українці зберегли і примножили обрядову сферу своїх предків і тепер належать до тих націй в Європі, чия обрядовість є однією з найбагатших і дуже давніх, як і сам народ. Це підтверджується величезним багатством її вербального супроводу — пісень, побажань-віншівок, примівок тощо.

Обрядовий фольклор українців є насправді невичерпним джерелом для синхронного висвітлення тих чи інших обрядів. Однак сам собою він не може послугувати як історичне джерело при діахронному підході. Учені звернули увагу на те, що цей вид народної творчості, який постійно супроводжує основні обрядові дійства, живе повнокровним життям лише в певних межах — умовно не більше п'яти століть [18, с. 141]. Наступні покоління безперечно вносять до обрядового фольклору щось нове. Звідси практично неможливо до кінця простежити в діахронії динаміку календарних звичаїв та обрядів лише на обрядовому фольклорі. Все ж зрозумілим є прагнення вчених якомога ближче підійти до генетичних витоків обрядовості, для чого треба частіше і впевненіше звертатися до історико-етнографічних реалій.

В обрядовості українців розрізняють два види — родинну чи сімейну і календарно-побутову. Перший вид обрядів тісно пов'язаний із громадським осмисленням важливості події в житті окремої родини чи людини. Сімейні обряди супроводжують громадське відзначення уродин, повноліття, весілля, похорону тощо. До другого виду обрядів вдавалися під час урочистого святкування початку чи закінчення певних сезонів, природних циклів — зими, весни, літа, осені. Вочевидь, у давнину обидва види становили єдину обрядову систему. І весілля, і свята повноліття чи посвячення підлітків у стан дорослості (так звані ініціації) здійснювались у певні календарні періоди. Навіть весілля за давньою українською традицією влаштовувались або взимку, або восени. Виняток становили лише обряди, якими супроводжувалось народження дитини чи похорон померлого.

Такі ж два відповідні види характерні і для традиційної системи народних звичаїв та обрядів українців Карпат, структура, семантика, символіка й атрибутика яких повністю співзвучні з відповідними компонентами звичаєвості та обрядовості корінного населення інших регіонів України. Локальні відмінності їх зумовлені особливостями господарського укладу, і в цьому зв'язку — незначними відмінностями у побуті та у сфері громадського й сімейного життя. Якими б інтенсивними не були контакти українців Карпат з іншими слов'янськими та неслов'янськими народами впродовж багатьох століть, вони до сьогодні зберегли праукраїнську основу як один з виявів своєї етногенетичної спільності. Водночас у ній є й такі обрядові елементи і дійства, які своєю тяглістю сягають декількох тисячоліть, про що йтиметься у подальшому викладі. Останні складають

основу загальноукраїнської календарно-обрядової системи, яка ґрунтується на прадавніх традиційних віруваннях. Вони надзвичайно чітко простежуються у звичаях та обрядах українців Карпат. Попри всі свої контакти на іноетнічному порубіжжі українці Карпат зберегли цю прадавню обрядову основу як своєрідний етногенетичний код пам'яті. За влучним висловлюванням окремих антропологів, зміни у міфах певного народу супроводжуються водночас і змінами у складі крові. Останні ж визначають ступінь асиміляції певного етносу іншим. Недаремно відомий український політолог Юрій Липа вважав, що саме склад крові є важливим чинником у характеристиці певного народу [51, с. 37]. Тож цілком зрозуміло, що асиміляційні процеси, в тому числі і зміни у складі крові, супроводжуються і змінами у міфах асимільованого етносу. Вочевидь, це стосується не лише міфів, але й вірувань та залежних від них звичаїв і обрядів. Звідси і календарно-побутова обрядовість українців Карпат при детальному аналізі може бути своєрідним етногенетичним джерелом, яке в поєднанні і зіставленні з історичними, археологічними та іншими джерелами бо-дай фрагментарно дасть відповідь на питання, яке генетичне коріння сучасних українців Карпат.

I. ОСНОВНІ МОТИВИ КАЛЕНДАРНО-ПОБУТОВОЇ ОБРЯДОВІСТІ (На матеріалах зимового циклу)

У широкому обрядово-звичаєвому розмаїтті річного календарного кола українців чітко простежується ідея благополуччя людини, родини, громади. Та ж сама ідея цілком і повністю простежується і в обрядовості українців Карпат. Вона віддзеркалюється у декількох основних мотивах, а саме — зооморфних, аграрних, поминальних та шлюбних. Власне, вони складають чітко окреслене ядро української обрядовості, в якому опосередковано зосереджується насамперед основна людська турбота про забезпечення своїх вітальних, а вже потім і комунікативно-естетичних потреб.

Хліборобсько-скотарський характер основних занять українських горян наклав чіткий відбиток на їхні звичаї та обряди, в яких провідне місце займали не лише продукти сільського господарства, і в першу чергу хліб, але й предмети хліборобського побуту — сніп, солома, зерно і т. ін.

Зимовий цикл щедро насичений християнськими святами, серед яких головне місце займали Різдво, Новий рік, Водохрестя чи Йордан, які супроводжувалися традиційними обрядовими діями. Серед календарних дат християнського календаря неважко віднайти точку відліку зимового циклу. Для українців-горян, як і для селян інших регіонів України, ним є день Введення в храм Пресвятої Богородиці, який в народі ще називали “Введенне” (Бойківщина), “Воведене” (Гуцульщина). З цього дня у хліборобському розумінні починає спочивати земля, яку не можна копати лопатою аж до наступного Благовіщення. Від Введення починалася підготовка до основних різдвяних свят. До цього дня дівчата та молодіці повинні були закінчити тіпати чи терти льон і коноплі, а до Різдва повинно було закінчитися і прядіння, яке відбувалось в довгі зимові вечори на вечірках (вечорницях). Хто не впорається вчасно з цією роботою, накличе влітку бурю на своє поле, а на себе — зневагу людей.

У лемків побутував навіть своєрідний звичай — так званий “ламаник”. “Під час традиційних вечорок (прядок, вечорниць) перед Різдвом парубки ламали кужілки і пряслиці, щоб дівчата не прядли вже до Різдва” [66, с. 131]. У багатьох селах західної Бойківщини свято Введення вважали “першою колядою”. Від нього починали розучувати колядки, готували “вбрання” для вертепу і “перебиранців” (ряджених). Навіть введенська вечеря до певної міри нагадувала святвечірню трапезу з обов’язковими варениками.

Особливу роль під час зимових свят горяни відводили продуктам хліборобства — каші і хлібу. Як і скрізь по Україні, без них не обходились не лише календарні свята, а й родинні — весілля, хрестини, похорони. Важливе місце серед зимових ритуальних страв займала кутя. Як і в інших регіонах України, кутю на Бойківщині готували з грубо товчених зерен пшениці, приправляли маком і медом. Аналогічно готували кутю — “дзьобавку” з маком і медом — і гуцули, в яких пшениця була рідкістю. А в лемківських селах, де пшениці, як і в гуцулів, також майже не вирощували, кутю готували з ячменю. Це так званий “пенцак”. На думку деяких дослідників, звичай готувати пшеничну кутю на святвечірні трапези лемки запозичили від священиків та вчителів, які були вихідцями зі Східної Галичини [66, с. 104]. Проте, кутю з ячменю готували не лише лемки. Поліщуки Овруччини робили так само. Вони, як і населення Карпат, зерно ячменю і значно рідше — пшениці, хоч її і вирощували, традиційним способом товкли (“пхали”) у ступах.

Звичай обробляти зерно на кутю найпримітивнішим способом — товченням (“пханням”) у ступі наводить на думку, що історію куті як однієї з найважливіших ритуальних страв зі злаків слід починати з неоліту. Мав рацію відомий український вчений Федір Вовк, коли писав, що “...одварені в воді зерна пшениці або ячменю, з медом, та зварені в воді сушені овочі (традиційний узвар. — К. К.) нагадують неолітичну добу” [9, с. 188]. Криза мисливсько-збиральницького укладу наших далеких предків і перехід до нової форми господарювання, якою згодом, після так званої “неолітичної революції”, стало землеробство, спричинилося до того, що в обрядовості українців грубо товчена каша посіла одне з найпочесніших місць. Імовірно, що на території сучасної України знайомство з нею розпочалося ще в мезоліті. Недаремно дехто з дослідників, може й небезпідставно, шукає слідів землеробства в Україні саме в мезолітичному періоді [38, с. 53-76]. Спираючись лишень на ці факти, можна твердити, що аграрні мовити в календарних звичаях та обрядах українців мають кількатисячолітню історію.

Не є винятком і українці Карпат, в яких чільне місце в святвечірній трапезі також займала кутя. Її готували так, щоб зерна добре набубнявіли. Добре приготовлена кутя була гордістю господині. Хоч на святкову трапезу бойки, лемки, чи гуцули готували переважно дванадцять страв, однак до куті ставились з особливою повагою. Це цілком не залежало від того, чи її споживали першою, чи нею закінчували святкову трапезу. Навіть для її приготування треба було мати новий горщик або тримати на господарстві горщик виключно для приготування куті. Аналогічний звичай зафіксовано автором цих рядків на Поліссі [46, с. 204]. Там же виявлено ряд цікавих обрядодійств з кутею від її приготування аж до самого споживання, що вже або призабулося в Карпатах, або не було вчасно зафіксовано дослідниками. Поліщуки готували кутю впродовж дня. Господиня витягувала її з печі перед вечерею. А вже урочисто на покуть ніс її господар або хтось із дітей. При цьому горщика обмотували рушником або натягували рукавиці, щоб не брати голими руками. Від цього дійства начебто залежав наступний урожай. “От уже батько нѳос в рукавицях, щоб не голис руки, і так приказував:

– Щоб так вороб’ї не бачили ніякої пашні, як я не бачу те, що я кутю несу на покуть!”.

Для горщика з кутею на покуті поліщуки робили місце — підстеляли сіно чи вили з нього кубельце. На кришку горщика клали

паляницю і “дробок” солі. В багатьох поліських селах зберігся звичай наслідувати звуки худоби чи домашньої птиці в момент перенесення горщика з кутею від печі на покуть. Подекуди шлях куті на покуть був значно довшим. З нею ще обходили хату чи ціле господарство. Як засвідчували інформатори з Полісся, кутю несуть дівчата у рукавицях. Спочатку з горщиком тричі обходять хату і хлів. По дорозі примовляють:

– Іде кутя на покуть. А курочка — кво! А півник — ку-ку-рі-ку! [46, с. 204].

Дещо зредуковані, зате однотипні дійства з кутею збереглись і серед українців Карпат. Перш, ніж засісти до вечері, гуцули, як і бойки чи лемки, тричі здійснювали обхід хати. Крім хліба, який в окремих місцевостях Гуцульщини називали “хлібом від бурі” [86, с. 208], свічки і ложки меду, обов’язково брали і ложку куті [43, с. 287]. Тричі обходячи хату, кожного разу господар зупинявся перед вікнами, вигукуючи: “Гурр!” Тим часом господиня, яка залишалася в хаті біля святкового столу, запитувала: “Хто там гуркає?” На це отримувала відповідь знадвору: “Сам Христос з кутею макотертою!” Це мало б означати, що кутя на святвечірню трапезу потрапляє від Бога [86, с. 208].

У гірських селах Старосамбірщини під час аналогічних обходів, у яких брали участь господар разом з господинею, відбувався між ними такий діалог:

– По чім ідеш?”

– По кістки в молоці, по коліна у сметані!

Це мало б забезпечити наступне благополуччя всієї родини. Ця ж ідея чітко простежується і в поширених серед українців Карпат звичаях під час святвечірньої трапези підкидати кутю до стелі. На Бойківщині це робили, щоб “пшениця росла висока”, а в пасічників — “щоб бджоли добре роїлися”. Подекуди на Гуцульщині під час трапези перед тим, як перейти до споживання роудиною куті, господар, набравши першу ложку, звертався до присутніх:

– Господи, благослови, абисмо діждали від тепер за рік усі іршені!

Перших три ложки куті він підкидав до стелі (суфіту), примовляючи:

– Аби ми сі так вели коні, воли!..

При цьому, коли кутя не приліплювалася до стелі, жалкував:

– Ой не прийме сі моя жертва! [87, с. 21-22].

Ще повніші примовляння під час ритуального підкидання куті зафіксував у Космачі В.Шухевич [78, с. 14]. Однак, це далеко не повний

перелік обрядодійств з кутею, до яких ми ще повернемося згодом. Власне вони дають підставу твердити, наскільки важливою була кутя як прадавня злакова їжа в українських горян. Немає жодних підстав припускати, що її в ході віків предки сучасних українців у Карпатах запозичили від іноетнічних сусідів, з якими контактували. Так, дослідники стверджують, що "...у західних слов'ян, як і у східних, дуже поширеною стравою Святвечора була каша" [11, с. 211-213].

У деяких районах Східної Польщі її готували з ячмінних чи пшеничних круп з маком і медом, називаючи, як і в лемків, "пенцаком" чи кутею. Зокрема, в селах поблизу Перемишля також побутував, як і в українців Карпат, звичай підкидувати кутю до стелі. Вважалося, що чим більше зернин прилипне до стелі, тим врожайнішим буде рік. Такі повір'я майже не були характерними для центральних і західних районів, не зважаючи на те, що каша в ритуальній практиці західних і південних слов'ян займала важливе місце. Чим ближче до сучасного польсько-українського пограниччя, тим частіше згадується кутя як основне ритуальне блюдо святвечірньої трапези. І в цьому немає нічого дивного. Адже східні терени сучасної Польщі були достатньо заселені українцями, які навіть у польському оточенні зберігали свою національну обрядову ідентичність.

В сучасній Польщі і Чехії на Святвечір (велію і вігілію) тепер прийнято готувати рибну страву [11, с. 212], зокрема у Польщі "карпа по-королівськи".

Візьмемо для прикладу ще одних сусідів українців у Карпатах — угорців. Дослідники відзначають спільні моменти в обрядовій практиці різдвяних свят угорців та сусідніх з ними слов'янських та германських народів. Так, продукти хліборобської праці і сільськогосподарські знаряддя, як і в їх слов'янських сусідів, є частиною святкового оздоблення їхнього житла. Однак, аграрних мотивів у святвечірніх звичаях і обрядах обмаль. Від південних слов'ян угорці перейняли звичай ставити на святковий стіл миску з зерном всіх видів злаків нового врожаю. Зате це зерно зовсім не подібне до південнослов'янської "варичі" і з ним не здійснюється ніяких дій. Водночас у святковій трапезі угорців майже повністю відсутні каші [17, с. 197]. Таким чином, від них до предків сучасних українців Карпат аж ніяк не прийшли звичаї, пов'язані з кутею.

Більше спільних елементів є в зимовій обрядовості українських горян і ще одного їхнього сусіда — румунів. Фактичним аналогом до куті була і засвоєна ними така обрядова страва як коливо. Румуни

також готували коливо з вареної пшениці і приправляли медом і маком. Коли його готували, заборонялося пробувати страву доти, поки вона не буде приправлена. В румунів вкоренилось повір'я, згідно з яким, хто порушив цю заборону, в того лице вкриється прищами [64, с. 289].

Власне, і сама назва Різдва в останніх — “Кречіун” — співзвучна із назвою свята у словенців чи болгар — “крачун”. Подібно називали бойки і лемки різдвяний обрядовий хліб. В різних місцевостях Українських Карпат назви його були дещо видозміненими. У лемків Словаччини “крачуном” називали великий різдвяний хліб, який був обов'язковим на святвечірньому столі. При його випіканні у тісто клали пляшечку з медом, часник і сіль. Спикши крачуна, мед виймали, а часник і сіль залишали до Нового року, даючи потім худобі як своєрідний оберіг від відьми. Крім крачуна, пекли ще декілька менших хлібин, які називали “крачуновими братами” [77, с. 166]. Подібний хліб на Бойківщині називали керечуном чи карачуном. В різдвяну ніч опівночі господар брав карачуна, обв'язаного прядивом, і біг до річки. Повернувшись з карачуном додому, його котили по долівці, засланій полотном, від порога до стола. Залежно від того, яким боком впаде хлібина, відгадували доброю чи злою в прийдешньому році буде доля для членів сім'ї. На Новий рік подібне ворожіння повторювалось. Після сніданку карачуна розрізали. Чотири крайці віддавали худобі, середину залишали до дня заорювання [23, с. 223].

Як бачимо, в українців Карпат було шанобливе ставлення до хліба взагалі. Звідси і його величезна роль у звичаях та обрядах.

Щодо самого терміна “крачун” (“корочун”), який зберігся в ужитку українських горян, то з приводу його етимології немає одностайної думки, хоч його прадавність не викликає жодного сумніву. Неспроста цей термін закріпився в назві зимових свят. Назва самого свята Різдва Христового мовами карпато-балканського регіону звучить так: українською — Різдво Христове; польською — *Gody, Godnie święta*; словацькою — *Hody, Vianoce*; сербо-хорватською — *Božić*; македонською — *Божик*; болгарською — *Божич, Коледа*; а також так само, як і ритуальний хліб крачун: чеською — *Kračun, Vanose*; угорською — *Karácsony*; молдавською — *Крэчун* [56, с. 62]. Його трактують як запозичення з молдавської, румунської чи навіть праалбанської мов [20, т. 2, с. 80]. Іншої думки був російський релігієзнавець С. О. Токарев. В пізніших модифікаціях цього терміна він вбачав праслов'янський корінь “крч”, пов'язаний із праслов'янським

божеством зими і смерті, в честь якого у дні зимового сонцестояння відбувалося свято [70, с. 108-109]. Цілком можливо, що цей термін до румунів перейшов власне від слов'ян. Адже фракійці — предки румунів — мали безпосередні контакти з предками українців на території сучасної Румунії. У давнину зимові свята у румунів мали переважно пастуший характер. Навіть румунські вчені вважають, що порівняно пізно свято пастухів під впливом православної церкви злилося з Різдвом Христовим. Таким чином, з багатьох різдв'яних колядок зникли мотиви пастівництва як основного заняття румунів. Їх замінили нові ідеї і мотиви, пов'язані з хліборобством [64, с. 289].

Як і румунам, відоме українським горянам і коливо. Так як і кутю, його готували з добре розвареної пшениці, до якої домішували медову ситу або цукор. Коливо не приправляли маком і не прикрашали зверху, як румуни, викладеним навхрест горіхом. Якщо кутя в українців була важливою ритуальною стравою зимових свят, то коливо — виключно на поминках. Його подавали всім присутнім, запрошеним на обід, в хаті після похорону когось з родини. На поминальному обіді “комашні”, як його називали на Бойківщині, декілька ложок колива кожен присутній з'їдав на початку обіду. Подекуди споживали його вкінці. У деяких селах Гуцульщини роль колива відігравала так звана покушка, яку їли під час поминального обіду. Готували її з покришеного білого хліба, який змочували солодкою водою, або посипали цукром [15, с. 93]. Водночас у румунів функцію поминальної страви під час зимових свят, зокрема, під час ритуальної трапези напередодні Хрещення, відігравало не коливо, а два хлібці і склянка з водою, що їх спеціально ставили для померлих родичів [64, с. 295].

Безпосередньо прямі аналоги дійств з коливом простежуються в українців Карпат і Полісся, зафіксованих автором цих рядків. Поліщуки три або чотири рази в році влаштовували безпосередньо поминальні вечері для своїх покійних родичів, так звані “діди” (“деди”). Важливою стравою на родинній поминальній вечері у п'ятницю було коливо (сита, канун, кана). Так називали підсолоджену медом воду, до якої кришили хліб чи булку. В кого не було меду, до води додавали цукру. Власне, цим коливом і розпочинали вечерю. Кожен з присутніх повинен був спожити три ложки, а на закінчення вечері — одну. Подекуди на поминальній вечері перші дві ложки кожен присутній мав спожити сам, а третю — злити на землю, тобто, поділитися з покійними родичами [45, с. 176-177]. На думку лінгвістів, термін “коливо” через церковнослов'янське посередництво запозичене

в давньоруську мову з грецької [20, т. 2, с. 511]. Однак це не означає, що звичай поминання покійних родичів у певні календарні дати предки сучасних українців сприйняли разом з християнством. Як ми ще побачимо далі, поминальні мотиви сягають значно віддаленіших віків. Немає нічого дивного і в тому, що поминальні мотиви в зимовому циклі українців Карпат тісно переплітаються з аграрними, відображено не лише в ритуальних трапезах до Різдва, Нового року чи Водохрещів (Йордану), коли головними ритуальними справами були безпосередньо продукти хліборобства.

Водночас важливе місце в зимовій обрядовості українців Карпат займали предмети хліборобського побуту — сніп, солома, зерно, навіть сільськогосподарський реманент тощо. Головним атрибутом різдвяних свят українських горян був необмолочений снопок. На Бойківщині, зокрема, в гірських селах Старосамбірщини, вівсяного чи житнього снопка прикрашали кетягами калини, подекуди “позліткою” — блискучою фольгою. На зимові свята його спеціально тримали з часу обжинків. Де була традиція, закінчуючи жнива, плести спеціального обжинкового вінка, то його разом з вибраним гарним снопом ставили у “святому куті” або й безпосередньо на стіл, за який мала сідати сім’я до “Святої вечері”. Шанобливе ставлення до нього збереглося в його назві “дід”. У підгірських селах цей святковий снопок водночас називали “дідухом”. В багатьох населених пунктах Бойківщини його тримали у хаті до Нового року. Удосвіта на Новий рік, дехто з хатніх ішов з “дідухом” до річки чи потічка по воду. Переважно це входило в обов’язок невістки. Вона брала з собою сніп, що стояв на покуті, під руку — хліб, а в другу руку — коновку. Злегка замочуючи тричі снопка у воду, примовляла: “Сніт змиваю, полон призиваю — зо всіх чотирьох сторін на своє подвір’є”. Повертаючись додому, снопка заносила до стодоли, а з хлібом і водою заходила до хати, примовляючи: “На щасте, на здоров’є, з Новим роком!” [27, с. 37-38].

Власне цього дня, тобто в день св. Василя, “дідуха” молотили на святковому столі, а зерно з нього досипали до посівного насіння “на засівки”, щоб нива краще родила, у деяких селах зерно “дідуха” збирали підлітки і ходили ним “посівати” з новорічними віншітками.

Водночас до хати вносили снопка і ставили у “святий кут” ще й напередодні Водохрищ (Йордану). Поки господиня робила хрестики на стінах, господар заносив зі стодоли святкового снопка. Перед тим, ніж зайти до хати, грюкав у двері і тричі питав: “Що сі сіє?”

На це господиня йому відповідала: “Жито-пшенице!”

І лишень тоді відкривала двері господарю, який урочисто заносив снопка до хати з побажаннями, як і на Святвечір [47, с. 89].

Таке шанобливе ставлення до різдвяного снопка, якого називали “дідом” чи “дідухом”, “королем”, характерне не лише для бойків. Можемо спостерігати його і в гуцулів, для яких в силу певних обставин, аграрні мотиви мали б бути менш характерними. Але й на Гуцульщині широко побутував звичай вносити на різдвяні свята до хати гарний сніп вівса, якого називали також “дідом” або “коледником”. Коли ж на господарстві не знаходилося вівсяного снопка, то брали навіть сніп бобовиння і ставили його на почесне місце. На західному пограниччі Гуцульщини вибирали добірного вівсяного сніпка, якого на Святвечір заносили до хати і також називали “дідом”. На третій день різдвяних свят його кропили свяченою водою, згодом молотили. Вимолочене зерно додавали до насіння, відібраного для посіву. Це мало забезпечити добрий врожай у прийдешньому році [57, с. 16]. Опівночі на Новий рік з ними, як у бойків, не йшли до потічка чи криниці по воду, а тільки брали з собою святковий хліб, “Василя”. Вмочуючи його у воду, господар приказував: “Не купає си хліб у воді, але у здоров’ю і силі!” Набираючи у коновку води, примовляв: “Не беру я воду, але молоко, мід і вино!” [86, с. 213; 78, с. 200].

Вносили до хати вівсяний снопок до святвечірньої трапези і лемки [66, с. 104; 63, с. 36, 37]. Для цього обирали снопок з багатим волоттям. У лемківських селах Словаччини, вносячи снопка, господар вітався з присутніми: “Помагай Біг з щастьом, здоров’ю у тім Новім році!”

Подекуди снопка розстеляли на краю стола. Тоді господиня накривала його обрусом (портком), на який потім клала святковий хліб (крачун) [77, с. 173]. Частіше ставили в почесному куті за столом, а до нього впихали ціпи. Там він залишався аж до Нового року (за ст. ст.). Вимолочене з нього зерно додавали до посівного насіння, що мало забезпечити щедрий врожай. За стіл клали і вже вимолочений сніп, якого в лемківських селах називали “дідом”, дідухом, колядою, колядником, а на Закарпатті — корочуном.

В західній Бойківщині також заносили, крім снопка, околот соломи, разом з в’язкою сіна. Околот називали “дідом”, а сіно — “бабою”.

Майже повсюдно українці Карпат сіно розстеляли на святковому столі, по кутах якого клали часник як оберіг від “усього злого”, посередині сипали зерна збіжжя, щоб добре родило тощо. Накривши стіл обрусом, клали святковий хліб. Солому ж розстеляли по долівці.

Господар, сидючи на околоті, розкидав її по хаті, імітуючи рухи квочки. Діти в цей час “мекали”, “бекали”, наслідуючи звуки свійських тварин. Подекуди на Гуцульщині діти “блеяли” на соломі під столом, “щоб вівці добре плодилися” [82, с. 123]. У деяких селах словацької Лемківщини на Святвечір заносили до хати по декілька околотів соломи, щоб на кожного члена родини випадало по околоту. Таким чином, кожен хатній під час святвечірньої трапези сидів на своєму околоті [77, с. 174]. Це дійство нагадувало звичай колядування на стерні під час жнив, зафіксований в Карпатах.

У переважній більшості карпатських сіл “діда”, тобто солому, якою застелювали долівку, тримали в хаті декілька різдвяних днів. Раненько на св. Степана солому виносили з хати. Переважно її спалювали на городі або у полі. Звичай “палити діда” автором цих рядків зафіксований, зокрема, на Старосамбірщині. Місцями він супроводжувався перестрибуванням молоді через багаття, аналогічно як на Івана Купала [47, с. 91]. Допоки з хати не винесли “діда”, хати не замітали. Місцями на Гуцульщині від Святвечора до Нового року сміття в хаті збирали під припічком, а раненько на св. Василя виносили його в сад чи город і там спалювали. Цей звичай пояснювали тим, що померлі предки завжди віддячують живим за новорічний вогонь, а дерева в саду будуть краще плодоносити [43, с. 291]. Крім того, господині виходили в садок з клоччям і там перев’язували кожне дерево, примовляючи: “Йик сі свїита ніколи не переходь, аби сей сад ніколи не переминав сі, аби у нім усьике родило!” [78, с. 202.].

Дещо інакше виглядав звичай обв’язування дерев у бойків і лемків. Це дійство відбувалося до святвечірньої трапези. Воно супроводжувалося своєрідним “залякуванням” дерев. В лемківських селах господар з сином розігрували невеличку сценку. Син замахувався сокирою, погрожуючи: “Ябвін, я тя зарубам, бо не родиш!”, – а нянь боронив: “Не рубай, бо я за ню ручу!” Тоді син обмотував деревину перевеслом. Скільки соломи було в останньому, стільки мало вродити й дерево [66, с. 104]. На Бойківщині подібну сценку в саду розігрували господар з господинею. Тричі “залякували” кожне деревце, і лиш тоді обв’язували перевеслом [47, с. 92].

Подібні звичаї аж ніяк не були винаходами лишень українських горян чи їх іноетнічних сусідів. У свій час вони були зафіксовані в ХІХ ст. видатним українським етнологом П.П.Чубинським у значно віддалених від Карпат регіонах України [76, с. 2]. Автор цих рядків ще недавно фіксував їх на Поліссі, зокрема Овруччині. Від карпат-

ських поліські звичаї різнилися лишень незначними деталями. “Залякування” фруктових дерев і обв’язування соломою, “щоб краще родило”, “тут відбувалося на “багату кутю”, як називали поліщуки Святвечір напередодні Нового року. Поки господар “лякав” дерева сокирою і підв’язував їх перевеслами, хтось з дівчат виносив сміття з хати і підсипав під кожне. Місцями це дійство доповнювалось своєрідним “кормлінням” фруктових дерев. Ідучи підв’язувати дерева, господар набирав у миску потрошки всіх страв, призначених для вечірньої трапези, і кидав під кожну деревину. При цьому приказував: “Дай, Боже, щоб нам родили, як ми вам даємо!” А вранці це мали поїсти “горобейки”.

Подекуди поліщуки обв’язували фруктові дерева вранці на традиційний Новий рік тією соломою, на якій вечеряли на “багату кутю” та ще й “подсмалювали” їх — підпалювали перевесла, щоб гусені не було [46, с. 203].

Такі ж полісько-карпатські паралелі можна спостерігати і в інших обрядодійствах зимового циклу з яскраво вираженими аграрними мотивами.

Досить згадати про ставлення до цілком несвяткових речей, яким у повсякденні є сільськогосподарський реманент. На західному пограниччі Гуцульщини господар, обходячи своє обійстя, тричі “поковтував” косою [81, с. 122-123]. Лишень після того вішав косу на місце, щоб вона “відпочивала”. Бойки теж старалися скласти на традиційне місце в “боїську” весь свій сільськогосподарський реманент, бо і він має “відпочити” протягом усіх святкових днів. На Пряшівщині ще до святвечірньої трапези відразу після обходу худоби лемки заходили до “пелевні” і там зв’язували перевеслом докупі граблі, вили і ціпи. Винятком був лишень віз, який навіть у свята не мав права “відпочивати”. Лемки спеціально накладали на нього трохи соломи, щоб він був повним цілий рік. Лишень після цього вибирали вівсяного снопка з багатим волоттям, якого урочисто вносили до хати [77, с. 173]. Подекуди зв’язані ціпи лемки ставили у кут за святковий стіл біля снопка [77, с. 164; 83, с. 39]. В гірських селах над Лімницею бойки до святкового снопка (“діда”, “короля”) втикали куделю, щоб льон чи коноплі родили [88, с. 199-200].

У деяких лемківських селах сучасної Польщі побутував звичай підвішувати ціпа у хаті під стелю. Прибираючи хату до свята, лемки перев’язували перевеслом грядки — два бальки під стелею. Мовляв, щоб корови не копалися. Туди ж підвішували “на відпочинок”

і ціп, аби було що молотити, кужіль і веретено, аби льон родився [66, с. 104]. Для забезпечення майбутнього врожаю у лемків Пряшівщини на Святвечір використовувалася навіть стара березова мітла, “драпачка”, яку до святвечірньої трапези спеціально виносили на подвір’я, щоб влітку не було засухи [77, с. 163]. Певні аналоги до цього дійства можемо спостерігати в поліському звичаї “сікти деркача”.

Широко використовували в зимовому циклі українські горяни й інші предмети сільського побуту, зокрема, металеві вироби. Ще задовго до святвечірньої трапези лемки Пряшівщини вносили до хати сокиру, леміш, чересло та ланцюг, яким господар обкручував підстолини стола, щоб сім’я трималась купи, як “огниво ланцюга”. Дехто з дослідників обрядовості українців Карпат безпідставно вважає, що цей звичай характерний лише лемкам [77, с. 164]. Однак це далеко не так. Гуцули також під святковий стіл клали ярмо, сідло чи сокиру, а ніжки стола обкручували ланцюгом [43, с. 288]. Бойки також ніжки стола обв’язували ланцюгом, щоб уся челядь хати трималася. Під стіл ще клали частину плуга або сокиру. Лишень тоді заносили до хати головний святковий атрибут — вівсяний снопок [47, с. 88]. Подекуди сокиру забивали в одвірок, під поріг, під лаву [23, с. 233]. Зрештою, використання металевих предметів в зимовому циклі для забезпечення благополуччя і здоров’я родини та господарства в цілому є загальноукраїнським явищем, в якому опосередковано виражені аграрні мотиви.

Безпосередня турбота українських горян про долю прийдешнього врожаю виражена водночас в різноманітних ворожіннях, приурочених до зимового циклу. Головними атрибутами в них були предмети хліборобського побуту. Ми уже згадували про деякі обрядові дійства з кутею та святковим хлібом. Замісивши тісто на крачун, лемкині підскакували, щоб він виріс високим. А всадивши хліб до печі, займалися ворожінням на врожай. Для цього відбирали по жевріючому вуглику на певний вид збіжжя чи городини. Чим більше попелу залишається від вуглика, та культура мала б краще зародити [80, с. 320]. Аналогічно чинили і на Гуцульщині. Але тут ворожіння відбувалося ввечері на Меланії, напередодні старого Нового року. Займалися цим жінки. Вони робили так званий “городок”. Розкладаючи купками на припічку палаюче вугілля, господиня примовляла: “Оце бурьішка, оце ячмінь, оце коноплі, оце цибуля, оце ййблука, оце на грушки, оце на сливи...” і т.д. Тобто, називалися ті культури, які сіяли чи садили в господарстві.

Чим більше спопелилося вугілля, тим кращим мав бути врожай тієї культури, на яку вугілля відкладали [78, с. 193]. Виймаючи випечений святковий хліб, обов'язком кожної господині було тут же забілити челюсті печі. Цей звичай на західній та центральній Лемківщині пояснювали таким чином, що недотримання його могло зашкодити врожаєві збіжжя [80, с. 320].

Подібні ворожіння характерні і для бойків [27, с. 37-38]. Аналогічно на вугіллі ворожили не лише на врожай, але й на худобу, дітей в сім'ї [81, с. 124; 88, с. 210].

Поширеними серед українських горян під час святкових різдв'яних трапез були ворожіння на майбутній врожай за допомогою колосся, соломи чи сіна. В деяких лемківських селах Пряшівщини відразу після святвечірньої трапези всі члени родини старалися трохи полежати на розстеленій у хаті соломі, щоб у полі під час жнив було густо снопів. В центральній і західній Лемківщині під час цієї вечері ніхто не смів спиратися ліктями на стіл, бо руки потім болітимуть, а в полі збіжжя вилягатиме. Поширеним був звичай витягувати після вечері стеблини сіна з-під святкового обруса. Чим довшою траплялася стеблина, тим доріднішим передбачався врожай [86, с. 324]. Аналогічно загадували на майбутній врожай і на Бойківщині. Вже після вечері господиня витягувала з-під святкового обруса стеблини сіна, визначаючи, чи у прийдешньому році "льон зародиться красний" [23, с. 234]. На пряшівській Лемківщині старалися визначити і найсприятливіший день для першої оранки під майбутній врожай. Після святвечірньої трапези господар навпацки витягував зі снопка, на якому лежав різдвяний колач-крачун, три колоски. Кожен з них означав якийсь день (понеділок, вівторок, середа або четвер). На який з цих днів випав найрясніший колосок, то в такий день селянин повинен був вперше заорювати ниву [77, с. 183].

Аналогічні ворожіння на майбутній врожай за допомогою соломи чи сіна були досить поширеними і на території Полісся, значно віддаленого від регіону Карпат. Зокрема, на Овруччині часто в них брали участь усі члени родини. Один витягував з-під настольника з зажинкового снопка, на якому вечеряли на "багату кутю", одну соломинку — на ячмінь, іншу — на овес, ще іншу на ще якусь культуру. А по цьому визначали, яке збіжжя буде в прийдешньому році найврожайнішим [46, с. 204]. Однотипність поліських та карпатських обрядодійств зимового циклу з яскраво вираженими аграрними мотивами свідчить

не стільки про типологічну спільність в обрядовості Полісся та Карпат, скільки про генетичну спорідненість її носіїв — поліщуків та карпатських українців, незважаючи на те, що господарська діяльність населення Полісся і Карпат здійснювалася в різних природно-географічних умовах.

Зрештою, навіть у межах Карпатського регіону ці умови були різними. На думку дослідників, Українські Карпати в останні століття давали досить складну картину співвідношення між землеробством і скотарством. Останнє займало провідну роль в економіці гуцулів. Водночас, історичні джерела засвідчують про давність землеробської культури у бойків. Основним заняттям населення Лемківщини, навіть високо в горах, також було землеробство [68, с. 56-58.]. Однак, певна відмінність господарського укладу в умовах передгір'я чи високогір'я істотно не вплинула на характер обрядовості українських горян. Про це яскраво засвідчує типологічна спільність аграрних мотивів, характерна для обрядовості зимового циклу всіх етнографічних груп Українських Карпат.

Зважаючи на істотну роль скотарства в господарській діяльності, особливо на Гуцульщині, спробуймо простежити, як цей вид діяльності відображений в зимовій обрядовості українських горян. Йдеться про зооморфні мотиви у святах зимового циклу, в яких безпосередньо відбито турботу про забезпечення плодючості і продуктивності худоби та символічного вшанування її як важливого господарського чинника у житті селянина. Адже худоба давала не лише продукти харчування, сировину для одягу і взуття. Водночас велика рогата худоба забезпечувала ниву хлібороба удобренням і була основною тягловою силою, без якої немислиме орне землеробство. А це не могло не відбитися на календарно-побутовій обрядовості.

Дослідники народних традицій бойків, лемків, гуцулів упродовж ХІХ–ХХ століть зафіксували значну кількість обрядодійств у зимовому циклі, які були спрямовані на те, аби захистити худобу від усякого негативного впливу, “поганого ока” всякого роду чарівників (чародійників, відьом, босоркань), які зналися з “нечистою силою”. Саме тому, за давніми віруваннями, вони могли насилати хворобу на худобу, відбирати молоко у корів тощо. Аби вберегти не лише себе, а й худобу від наслідків можливих контактів з “небажаними гостями”, які несуть небезпеку для світу живих, вживали відповідних оберегів. Одна їх група була спрямована на розмежування живого і уявного світів, створення ситуативної межі поміж ними. Інша група

оберегів повинна була нейтралізувати всяку нечисть, а то й завдати їй попереднього удару. Оберегами виступали речі чи предмети, які самі по собі мали негативну енергію; були дрібненькі за розміром, неприємні на смак чи запах, гострі на дотик металеві предмети, такі як коса, сокира, борона, природні стихії — вода і вогонь. Окрім речових, оберегами могли бути окремі слова чи замовляння, ритуальний шум тощо. Такими засобами оберігалися не лише українці Карпат, а й інших регіонів, під час небезпечних періодів впродовж року. Ними вважалися так звані “календарні переходи”, які сигналізували про зміну пори року, а за одне — і циклу господарської діяльності, а також важливі християнські, так звані рокові, свята. За традиційними уявленнями вони сприймалися як періоди активізації чи розгулу “нечистої сили”.

Таким календарним “переходом” від осіннього до зимового циклів, як уже згадувалось, був день Введення. За повір’ями українських горян цього дня сідає “... відьма на кочергу і їде відбирати манну” [57, с. 56]. Бойки, лемки, гуцули ще ввечері напередодні цього свята вдавалися до своєрідних оберегів, аби захистити худобу від усякої “нечисті”. Найчастіше вживаними засобами захисту були мак, часник, крейда, дьоготь. Маку, як відомо, бояться відьми, упирі, двосдушники. Вони не сміють переступити через насіння, поки його не визбирають. А це їм ніколи не вдається, бо за цією роботою їм “півень запіє”. Ось чому гуцули ще напередодні свята обсіпали корови маком, маслом мастили вим’я [78, с. 268]. На Надвірнянщині на Введення, як і на Благовіщення (7 квітня), коровам на чолі, вимені, хребті рисували хрестики “мазилем”. Апологічні хрести ставили на одвірках і дверях стаєнь. Для цього в Карпатах використовували нечистоти, дьоготь, крейду тощо. На саме ж свято по обіді чи під вечір худобу спеціально підкурювали ладаном, живицею і зіллям [57, с. 31, 56]. Подекуди на Гуцульщині перед стайнею розкладали і ватру. До неї додавали гною, щоб більше було диму. При цьому примовляли: “Як не може ніхто сей дим у міх зібрати, так аби не міг ніхто мою лижечку білу (сметани.— К.К.) відобрати” [86, с. 219].

Повсюдно у цей день уникали всяких робіт. В селах словацької Лемківщини жінки навіть не брали яєць з гнізда, мовляв, великий гріх це робити у таке велике свято [77, с. 132].

Заради худоби заборонялися певні види робіт і в інші святкові дні зимового циклу. Так, в Тячівському і Хустському районах Закарпаття в день св. Андрія чоловіки уникали будь-якої роботи, аби влітку на

худобу не нападали хижі звірі [68, С. 295]. Повсюдно дотримувались певних заборон протягом всього святкового періоду від Різдва до Йордану. Навіть у будні між святами лемки не мотали ниток і не золили наряденого, щоб вовки і смерть не замоталися до села. Дітям забороняли їсти хліб на подвір'ї, щоб потім вовки не нападали на худобу [77, с. 258].

Особливо важливе місце, паралельно з аграрними, займали зооморфні мотиви в обрядодійствах, приурочених до Різдва, старого Нового року та Водохрищі (Відорщі, Йордану).

Своєрідним проявом пошанування домашніх тварин було ритуальне їх кормління, здійснюване напередодні чи в день цих важливих дат церковного календаря. Перш, ніж засісти до святвечірньої трапези, українські горяни здійснювали, як уже згадувалось, ритуальні обходи обійстя. Не обминали і стайні, де худобу обсипали маком, обкурювали зіллям — щоб відьми до неї не приступили. А в поріг стайні ще затинали сокиру. Подібні захисні заходи вживали українці Карпат, аби забезпечити плодючість і продуктивність худоби. У гуцулів переважно господар брав хліб, що його називали місцями “хлібом від бурі”, свічку, мед і кутю та з кимось із членів родини обходив обійстя [43, с. 287]. Медом рисував хрестики на чолі кожній тварині, “аби худоба любилася, не билася між собою”. Під час цього молився “очинаш за худібку”. Хлібом тричі доторкався до кожної тварини, а присутнім при цьому наказував, аби не кликали тварин за їхніми кличками впродовж цілих зимових свят, а звертались — “свитьоха” [57, с. 16-17]. Подекуди на Гуцульщині, допоки господиня укладала в певному порядку ритуальні страви на святвечірній стіл, господар набирив потрошки їх у корито, посоливши і вимішавши з висівками, односив худобі, де кожній тварині давав спробувати “тайної вечері” [78, с. 11]. Після того накладав у ясла кращого сіна, щоб і маржина відчула, що настали свята.

Аналогічно пошановували домашніх тварин і лемки. Місцями до худоби ішли тільки після того, як помилися в потоці. Повернувши першим до хати, господар ішов до стайні, ділився з худобою хлібом з часником, щоб здорова була [80, с. 320]. В деяких лемківських селах господар, ідучи до стайні, брав перший хліб-підпалок, що пікся у печі відразу за крачуном, і печені пироги. По кусню підпалка роздавав коровам і вівцям, а пироги — тільки коровам [77, с. 173]. Кормили худобу по черзі за віком, від найстаршої корови до найменшого теляти. Лишень потім накладали худобі за ясла чи в жолоб краще,

ніж звичайно: вівса з сіллю, конич (конюшину), найкраще сіно [66, с. 103-104; 63, с. 35].

У деяких селах до Святої вечері господиня ішла митися до пото-ка останньою. З собою брала рушник і “дійник”. Помившись, вона набирала двічі в посудину води проти течії і виливала. Набираючи воду втретє, примовляла: “Водічко, водічко, будь мі спомічничко, я беру своїй корові млічко”. З цією водою поверталася додому, части-ну цієї води залишали у “дійнику”, який ставили на стіл біля свят-кового снопа [77, с. 177]. Ставили дійницю на почесному місці і на Бойківщині. Адже в Карпатах був надзвичайно поширеним звичай відкладати в дійницю чи в окрему посудину по ложці страв “для по-лазника”. Цей термін добре відомий не лише на Бойківщині, а й се-ред гуцулів і лемків. Ним позначали постороннього відвідувача, який першим заходив до хати вранці на різдвяні свята. Водночас ним міг бути і хтось з родини. На Міжгірщині полазником називали і когось із родини, власне того, хто раненько на Різдво з відром біг до потічка по воду, якою вмивалися в хаті, а потім кропили худобу. Той, хто кро-пив худобу водою, в якій милися раненько, також вважався полазни-ком [7, с. 207, 208, 218-219]. Якщо свого полазника сприймали радо, то чужого — з недовірою. Адже чужий міг прийти з певним замислом щось чарувати. Українці Карпат щиро вірили, що від першого відві-дувача залежить благополуччя і достаток в родині. Скрізь уважали добрим полазником молодого чоловіка, який би був сам при достат-ку. Гуцули, як і поліщуки, вірили, що коли першими в хаті побувають хлопці, то корови приводитимуть більше бичків, а якщо дівчата, то теличок [43, с. 290]. Дуже зле, коли хату відвідала б стара баба або хвора жінка. Ось чому жінки в Карпатах і досі дотримуються непи-саного правила не заходити у різдвяні дні до сусідів, аби не стати не-добрим полазником. Водночас і бойки, і лемки, і гуцули заздалегідь старалися нейтралізувати можливий негативний вплив чужого відві-дувача. Однією з форм нейтралізації негативного полазу було уник-нення будь-яких бесід з непрошеними відвідувачами. Цікаве дійство зафіксоване на словацькій Лемківщині. Коли на Різдво приходив не-бажаний полазник, то господар чи господиня швидко знімали з гря-ди “полазничка” і переломлювали його полазникові на голові. При цьому висловлювали побажання, аби все, що погане має статися в тій господі, “... най ся стане на твоїй голові” [77, с. 211]. Цього спе-ціального хлібця навіть не пекли в печі, як крачуна і його “братів”, або підпалка, який посипали маком і під час святвечірнього обходу

ділили між худобою, що її призначали на продаж, а на плиті. Навіть тісто до нього місили мізинцем лівої руки [77, с. 166-167].

Надзвичайно розповсюдженою формою нейтралізації негативного полазу в Карпатах було введення до хати на Різдво худоби, яка мала першою побувати у хаті. Так забезпечували себе українські горяни від несподіваного чужого пришельця. Лемки вірили, що коли першим полазником у хаті було теля, вівця чи кінь, тоді вже родині не загрожувало якесь нещастя, хоч би й випадково прийшов хтось чужий [77, с. 211]. На Гуцульщині, де навіть не скрізь на початку ХХ століття вживали вже й сам термін “полазник”, до хати вводили бичка, теля, ягня [43, с. 290]. Такого чотириноного полазника пригощали відкладеними у “дійник” чи дійницю святвечірніми стравами. Власне для цього біля столу під час святвечірньої трапези українські горяни ставили дійницю чи масляничку, щоб було куди скидати перші ложки їжі, коли під час вечері переходили до нової страви. В деяких селах Пряшівщини це робила сама господиня [77, с. 185]. В гірських селах Старосамбірщини це робили кожен з присутніх на святвечірній трапезі. Про це навіть нагадували одне одному: “А полазникови зверг уже?” На переконання місцевих жителів таке шанобливе ставлення до домашніх тварин на Різдво належалося проявляти, аби худоба велася. На Старосамбірщині вшановували худобу і до інших святкових дат зимового циклу. Подекуди за полазника худобу вводили до хати ще на “першу коляду”, тобто в день Введення (4 грудня) [47, с. 91].

Повір’я, пов’язані з полазником в день Введення, зафіксовані і в лемків. На це свято, як і, до речі, в день св. Андрія, заборонялося позичати що-небудь з хати чи взагалі заходити до сусідів, щоб не стати поганим полазником [77, с. 133, 137-138]. Власне, тут зооморфних мотивів, приурочених до цих святкових дат, як це зафіксовано на західній Бойківщині, не прослідковується. Зате вшанування домашніх тварин простежується в інших святах зимового циклу.

Як і на Святвечір, напередодні старого Нового року українські горяни здійснювали обхід худоби, старалися погодувати краще, ніж в інші дні. Після сніданку на Новий рік бойки зрізали чотири “роги” карачуна і згодовували худобі, середину залишали до дня заорювання, і тільки решту з’їдали самі [23, с. 233]. Лемки також частину карачуна з запеченим в ньому часником і свяченою сіллю на Новий рік давали їсти коровам, щоб уберегти їх від відьми [77, с. 166, 168]. У цей день і гуцули давали добре їсти худобі, щоб не “кляла” [81,

с. 124; 57, с. 25]. На Новий рік вранці лемки спеціально заводили до хати чотириноного полазника, тобто теля, ягня чи іншу тварину, приволяючи: “Дай вам, Боже, щеща, здоров’я, боского пожегнаня”. Лишень добре покормивши, полазника виводили з хати [55, с. 300]. На Покутті, зокрема в околицях Коломиї, після церковної відправи на Новий рік хтось з парубків прибирав вола, коня чи барана стрічками, калиною і барвінком і вводив до хати привітати господаря з Новим роком, новим щастям [83, с. 131]. Подекуди на Прикарпатті побутовували звичай, згідно з яким навіть не найстарший з синів, а сусідські парубки старалися раненько на Новий рік викрасти коня чи телицю з чужої стайні, щоб потім ввести їх господареві до хати. Господар, якому зробили таку несподіванку, мав “собі те за гонор”. Викрадених коня чи ялівку прикрашали “биндами” (стрічками.— *К.К.*). Маленького хлопця обвивали перевеслами, на голову натягали шапку з соломи, садовили на худобину і так приводили до хати. Тоді з господарем торгувались за “окуп”, тобто за горілку. Дійшовши згоди, “викрадачі” бажали господарю мати в наступному році ще більше худоби і ще більший “окуп” дати [50, с. 26].

Аналогічне вшанування домашніх тварин простежуються у святкуванні українськими горянами Йордану. На “щедрий” вечір лемки пекли “полазники” — невеличкі хлібці з зубцями часнику. В деяких лемківських селах їх називали “щедраками”. Під час обходу обійсти і худоби господар уділяв по кусню хліба коровам, слідкуючи, аби кожній корові дістався при цьому зубчик часнику [80, с. 330]. Таке ж ритуальне кормлення худоби характерне і для населення західної Бойківщини. У гірських селах Старосамбірщини аналогічні хлібини називали “закусуванцями”, а в підгірських — “щедраками”. Власне з ними перед вечірньою трапезою, здійснюючи обхід господарства з свяченою водою, заходили до стайні і по кусневі уділяли худобі [47, с. 91].

Своєрідним апофеозом зооморфних мотивів у зимовому циклі українців Карпат може бути звичай, зафіксований свого часу на Гуцульщині. Тут господині старалися зберегти трохи з ритуальних страв з усіх вечорів, різдвяного, Васиного і водохресного, зсипаючи в одну миску. Додавши трохи борошна до решток страв, змішували і пекли хлібець. Його старалися з сіллю, що стояла на святковому столі, і сіном, яким був накритий стіл, уділяти худобі впродовж року аж до нового хліба. Робили це гуцули, “... аби маржина так тримала ся купи, як сі сьвята завше тримають ся” [78, с. 208].

Таким чином, зооморфні мотиви чітко простежуються в ритуальній практиці українських горян, не кажучи вже про обрядове рядження. Належне місце знайшли вони і в обрядовому фольклорі, зокрема, колядках і щедрівках. Не одне покоління дослідників звертали на це увагу. Однак генези такого явища досі не було з'ясовано.

Доволі повну історіографію цього питання подав сучасний український етнолог М. Глушко. Він по-новому підійшов до висвітлення функцій упряжних тварин (вола і коня) в традиційній обрядовості та світогляді українців [13, с. 71-104]. Проаналізувавши значний фактичний матеріал з території Карпат і Полісся, дослідник дійшов висновку, "... що в давній обрядовості українців, зокрема різдвяно-новорічній, головне місце із тварин посідав віл", бо і терміном "полазник" позначали у далекому минулому представника цього виду робочої худоби [13, с. 88, 97]. До такого висновку дослідника спонукали додаткові етнографічні реалії, збережені в обрядовості південних слов'ян, у яких роль полазника виконував віл — "дешнак", якого запрягали в ярмо справа. Власне, йому чіпляли на правий ріг колача, якого в хаті знімали і розламували на три частини. Одну давали з'їсти "дешнакові", другу — його напарникові, а третю клали в зерно, яким збиралися засівати весняну ниву [13, с. 97]. Майже аналогічне дійство побутувало у свій час на території Прикарпаття. Тут в деяких селах до різдвяних свят також пекли округлий колачик з діркою, в яку під час святвечірньої трапези застромлювали свічку. Потім цей колачик разом з відкладеними для полазника стравами зберігався у дійниці до Нового року. А коли вранці заводили до хати полазника-бичка, тоді колачик витягували з дійниці і застромлювали бичкові на ріг. Випровадивши бичка з колачиком на розі до стайні, господар здіймав колачика, ломив на куски і ділив між усією худобою [50, с. 13, 26-27].

Дослідники, на жаль, крім цих поодиноких фіксацій, не звернули на це явище уваги. А воно промовисто підтверджує висновки М. Глушка про важливу функцію в традиційній обрядовості саме вола [13, с. 97]. На стадії переходу до орного землеробства з застосуванням певних знарядь і тяглових тварин, якими первісно були бики (воли), мали скластися і відповідні ритуальні дійства, якими пошановували саме їх.

Однак мусимо зауважити, що в розвитку будь-якого явища завжди був початковий етап, коли тільки склалися ті риси, які пізніше визначали його сформований вид. Це стосується і зооморфних мотивів,

які далеко не починалися з пошанування тяглових тварин. Поскільки людство на початку своєї історії пройшло через мисливський побут, постільки в тій чи іншій мірі майже у всіх народів збереглись пережитки особливого ставлення до тварин. Не були винятком далекі пращури слов'ян, в тому числі й українці.

Традиційний обхід худоби під час святих вечорів базувався на правданих віруваннях, що саме в цей святковий час худоба між собою розмовляє. Повір'я про розмову волів у святі вечори на Поліссі були зафіксовані дослідниками понад 150 років тому. Водночас зазначалося, що селяни вже й тоді боялися пізно ввечері заходити до хліва, аби мимохідь не почути неприємної для себе розмови, як віл воліві скаржитися, що будуть змушені скоро везти свого господаря на кладовище. У Карпатах також побутували аналогічні повір'я [87, с. 27]. В гірських селах Старосамбірщини вважали, що у святі вечори "... бик бика питат:

– Ти ситий?

– Ситий! Би такий мій газда бив ситий! [47, с. 91].

За повір'ями гуцулів "... на Василі — як сі небо допре (відкриється.— *К. К.*) — говорит усяка живина, уся твар божа" [57, с. 25]. Це на Новий рік сам Бог розмовляє з худобою. "Аби маржина не скаржилася перед Богом, то з вечора обійдуть її ладно, вичешуть та дають соли" [78, с. 201]. На Покутті, в околиці Коломиї, при обході домашніх тварин на Святвечір водохресний заборонялося подавати худобі сіно вилами, а лише руками [83, с. 133]. За повір'ями лемків, на свята худобу стали краще кормити відтоді, відколи вона почала говорити [77, с. 172].

У згаданих повір'ях чітко відбито сприйняття домашніх тварин як живих істот, близьких людині. Вони теж мали урочисто вечеряти як і їхні господарі, отже, брати участь у святкуванні різдвяних свят. З-поміж усіх домашніх тварин винятком були свині. Тому про ритуальне кормління останніх нема жодного натяку. Можна погодитися з думкою, що таке упередження щодо цього виду тварин має підґрунтя в орієнтальних впливах ритуального характеру або ж у засвоєних євангельських відомостях про біснுவатого і стадо свиней [50, с. 38]. Всі ж інші домашні тварини в певні критичні моменти наділені, як і люди, даром мови. Ось чому їх теж належить поважати і відповідно прилучати до ритуальних страв. Таке явище, яке простежується в зимових святах українців Карпат, Полісся чи інших територій України, характерне багатьом народам. Це не що інше як особлива

форма вшанування тварин, або зоолатрія. Вона склалася і дійшла до наших днів з часів переходу до землеробського і скотарського укладів господарювання. Вчені виводять її з давнього культу тварин, точніше, з пережитків тотемізму, які виявились більш стійкими в народів, які довше зберігали мисливський уклад [67, с. 149-150, 203]. Саме на стадії тотемізму тільки певний вид тварин вшанувала певна група людей як своїх покровителів, подателів благ, предків у звіриній подобі.

За влучним визначенням Ю. Семенова, тотемізм був первісною і водночас наглядною формою усвідомлення родової єдності і приналежності до материнського роду. Кожен такий рід мав власного тотема — тварину, яку шанували [65, с. 69]. У процесі історичного розвитку ці первісні уявлення про спорідненість певної групи людей з конкретною твариною зазнавали значних трансформацій. Проте, певні пережиткові елементи цього явища дійшли до наших днів. В етнології це простежено на прикладі багатьох народів. Ось чому зоолатрію вважають пізнішою формою вшанування тварин. На цій стадії, на відміну від тотемізму, тварину вшанувала не якась окрема група людей, а весь народ [67, с. 203].

Доволі чіткі сліди зоолатрії ми спостерігали в зимових святах українців Карпат, Полісся та по інших територіях України. Ось чому ця однотипність пошанування тварин не може розглядатися як якісь запозичення від іноетнічних сусідів.

До цього слід додати, що як в українців Карпат, так і в поліщуків, крім зоолатрії, збереглися й інші пережитки тотемістичних уявлень. Їх сліди неважко віднайти в численних повір'ях про так званих перевертнів. Різного роду чаклунам, відьмам, босоркам народ приписував здатність самим перетворюватись у жабу, птицю, комаху, змію тощо, і таким чином проникати до чужої стайні, щоб відібрати молоко у корів, або ж перетворювати людей на собак, кішок, свиней, вовків і т.д. Зокрема, на Поліссі побутовали повір'я про таких перевертнів-вовкулаків. Їм надавали навіть особливих прикмет — наявність зрослих брів і червоних очей. Вовкулаками могли стати і молодята, які не запросили відуна на весілля. Однак після цього своєрідного покарання знову ставали людьми.

Давність таких повір'їв засвідчує той факт, що вони побутовали вже у часи Геродота. Власне, греки оповідали йому про неврів як особливий народ чаклунів, де щорічно кожен невр стає на декілька днів вовком, а потім — знову самим собою [67, с. 103].

Повір'я про таких перевертнів впродовж багатьох віків вже на стадії промислового культу аж до переходу до відтворювальних форм господарювання підтримувалося ритуальним рядженням під звіра. Останнє ґрунтувалося на тотемістичних уявленнях про спорідненість певної групи людей з певним видом тварин. Паралельно ці колишні уявлення обростали легендами про відповідних тварин і птиць, які відігравали важливу роль у житті людини, сприяли складанню про звірів чарівних казок — як пасербиць колишніх міфів. Це явище досить характерне для індоєвропейських народів. Так, вовчиця в римлян з колишньої прародички стає лишень вихователькою засновників Риму — Ромула і Рема. Головні убори француженок Бретані, хоч і виготовлялись з бавовняних тканин, зберігали в різних поселеннях назви якоїсь тварини. Сліди тотемізму простежуються в назвах окремих груп давніх германців [67, с. 37-38].

Не були винятком і слов'янські народи, в яких вочевидь з часів праслов'янської єдності формувався так званий звіриний епос. Значний його пласт зафіксований в Карпатах і Прикарпатті [13]. Недаремно серед українських горян збереглися давні вірування про те, що в певні святкові періоди навіть домашня худоба розмовляє. Все це і є віддалені сліди тотемізму "... і залишки його, — як зауважував у свій час визначний український церковний і культурний діяч І. Огієнко, — позостались скрізь, а також і в нас, хоч і малі" [54, с. 64]. У цьому він мав цілковиту рацію, бо сліди зоолатрії чітко збереглися в обрядовій практиці українців. А витoki її починалися власне з тотемізму.

Правда, деякі з сучасних дослідників пробують це заперечити. Так, на думку відомого українського мовознавця Ю. Карпенка, "... факти, що їх кваліфікують як ознаки слов'янського тотемізму, такими не є" [30, с. 14]. Він стверджує, що "...у старший період існування праслов'янської мови у наших пращурів панував скотарський етап язичництва", тоді й постала "...поява окремого бога худоби — Велеса", який у Київській Русі ще в X ст. був одним із провідних богів [30, с. 12, 15]. Не вдаючись до детального аналізу тверджень Ю. Карпенка, мусимо зауважити, що літописні згадки про Велеса, як і про Перуна, засвідчують єдине — існування на початок X ст. племінних божеств. Певне протиборство між ними не є виявом соціального протиборства княжої дружини і смердів [30, с. 15], а вираженням опозиції — навіть споріднених племен.

Сучасній етнології відомі шляхи формування племінних божеств. Не є винятком і такі опозиційні пари як Гор і Сет у греків, чи Перун і Ве-

лес у слов'ян. Ця племінна теогонія починалася з тотемістичних уявлень про спорідненість людей і звірів, згодом — сприйняття предків у звіриній подобі аж до виділення їх у ранг деміургів, культурних героїв, з наступним їх обожненням [67, с. 98]. У цьому складному процесі зникають їхні звірині прикмети. Зате в обрядовій практиці зберігаються певні сліди давніх вірувань, в тому числі й вшанування предків в подобі тварин, на чому детальніше ми зупинимося пізніше.

Таким чином, розглянувши цілий ряд прикладів про наявність зооморфних мотивів, які характерні для зимової обрядовості бойків, лемків, гуцулів, можемо твердити про виразні сліди своєрідного вшанування худоби — так званої зоолатрії. Це явище характерне і сучасним поліщукам, як і всьому українському етносу. Корені цього явища сягають часів мисливства як привласнювальної форми господарювання, та тотемістичних вірувань як своєрідної ідеології материнського роду. Руйнування цих первісних уявлень на стадії переходу до патріархальних відносин призвели до трансформації тотемістичних до-релігійних вірувань. Однак їх сліди збереглися в певних пережитках, а саме — в зоолатрії, що чітко проглядається на території України і на стадії переходу до відтворювальних форм господарювання — землеробства і скотарства. Навіть прийняття християнства істотно не вплинуло на форми ритуального пошанування вже домашніх тварин і впевнено закріпилося в ритуальній практиці зимової обрядовості українців. Неспроста І.Огієнко стверджував, що навіть християнство "...мусіло рахуватися з таким близьким стосунком людини до свого домового скота, і взяло його під свою опіку" [54, с. 70].

Проте не тільки стабільні корені самого явища сприяли формуванню типологічно споріднених форм пошанування худоби в українців Карпат і поліщуків. Їхні сліди до певної міри збереглися і в інших індоєвропейських народів, зате форми такого пошанування тварин значною мірою відрізняються від загальноукраїнського фону. Звідси й доходимо висновку, що спільність форм у зооморфних мотивах українців Карпат і Полісся є свідченням етногенетичної спорідненості її носіїв — поліщуків і українців Карпат. Така ж спорідненість їх простежувалася на прикладі аграрних мотивів, про що уже згадувалося.

Спробуймо з'ясувати, чи таке явище прослідковується на прикладі поминальних мотивів, які вважаємо одними з найдавніших в обрядовій практиці українців [42, с. 142]. Поминальні мотиви — відповідні обрядодійства, пов'язані безпосередньо з вшануванням покійних

предків. На загальноукраїнському фоні сьогодні вони мають двоякий характер. Одні з них беруть чіткий відлік від дати смерті когось із родини. Їх слід віднести до групи каузальних, чи причинних обрядів. До них належать поминки — “гарячий обід”, або, як називали в Карпатах, “комашня”, і є заключним актом похоронного ритуалу. Сюди ж входять і поминальні обіди на третій, дев’ятий чи сороковий дні та річницю смерті. Другу групу складають поминальні дійства, незалежні від дати смерті тієї чи іншої особи, а приурочені до певних календарних дат, зокрема християнських свят, і входять в річне календарно-обрядове коло. Неспроста відомий російський фольклорист В.Пропп писав: “Поминання померлих у різних формах є один зі сталих елементів аграрних обрядових свят, що дає підставу почати дослідження саме з цього звичаю” [61, с. 14-15].

Пошанування предків як частина світоглядного комплексу людини на зорі формування первіснообщинного ладу базувалося на уявленнях про рід, до складу якого входили не лише живі, а й померлі, ті, які “відійшли”. А всяка втрата робочої сили викликала у членів роду, як влучно висловився М. Горький, “... неусвідомлене, але необхідне і напружене бажання заповнити втрату, воскресити того, хто відійшов, залишити його у своєму середовищі” [16, с. 28].

Тому з часом і смерть трактувалася як відхід в “інший світ”, що не порушувало зв’язків між членами роду. Смерть не переривала турботи живих про мертвих і навпаки. Зрештою, в Україні покійник сприймався, за вдалим висловом Х.Ящуржинського, “... не як бездушний предмет, а істота, яка відчуває, розуміє і бере участь у горі і radoшах сім’ї” [79, с. 5]. Ось чому поминальні мотиви так виразно простежуються у річному обрядовому колі українців.

У певних обрядодійствах чітко виражена наявність періодичного контакту і спілкування представників різних світів — родини з духами її покійних родичів. Однією з головних форм такого спілкування виступає трапеза. Таке явище є не лише загальноукраїнською, а й світовою категорією, оскільки властиве багатьом первісним землеробам [1, с. 228-229]. Прояви такої турботи живих про покійних деякі народи зберегли і досі. Первісні його варіанти і сьогодні можна спостерігати на прикладі життя тих народів, чий розвиток затримався на стадії кам’яного віку. Так, у деяких племен Нової Гвінеї ще донедавна побутовали звичаї зберігати у своїх житлах мумії покійних родичів, черепи яких щовечора “кормили” юшкою з саго [72, с. 82]. На пізнішому історичному зрізі в обрядовій практиці

первісних землеробських цивілізацій подібні трапези переросли у жертвоприношення, коли жертвна їжа вже не споживалась безпосередньо тільки учасниками обрядової трапези, а відчужувалась на користь певного божества, а точніше — осіб, які його обслуговували, тобто жреців. Як стверджував В.Ардзінба, ще в обрядовій практиці, згадуваній в древньоанатолійських текстах, "... харчі і напої, які ми називаємо жертвами, виходячи з нашого сучасного... сприйняття... називають "їжею", "сніданком". Їжа дорівнює жертві і в інших традиціях" [2, с. 45]. Значно довше і повніше така традиція збереглася в українців, у тому числі й українських горян.

Практично кожне важливе християнське свято українці Карпат супроводжували обрядовими діями, в яких в більшій чи меншій мірі присутні поминальні мотиви. Календарне спілкування родини з душами її покійних родичів особливо характерне для зимових свят. Головним компонентом такого спілкування залишалася їжа, яка в українській традиції так і не стала жертвою. Це підтверджують звичаєво-обрядові дії, яких традиційно дотримуються українські горяни в ході підготовки і самого влаштування урочистої святвечірньої трапези.

Перш ніж сісти до святкового столу, в хаті мало бути чисто прибрано. Всі члени родини мусили помитися і переодягнутися в чистий одяг. Все в хаті мало виглядати так, ніби родина приготувалася до зустрічі жаданих гостей. На підготовлений до трапези стіл в багатьох лемківських селах клали ложки з розрахунку не лише на всіх присутніх членів родини, а й на померлих та ще одну запасну ложку для когось з убогих чи подорожніх [66, с. 105]. Сідаючи до вечері, за столом на лавах залишали стільки вільних місць, скільки покійників було в родині і навіть на одне місце більше. Вже до початку самої трапези, на якій мало бути дев'ять чи дванадцять страв, господиня запрошувала всіх присутніх і не присутніх рідних до вечері:

– Прийди, душечко, ся наїсти, коли ти голодна [80, с. 321].

Місцями так робила господиня кожного разу, як тільки переходили до наступної страви. Набравши три ложки свіжої страви і відкладаючи її в окремих горщик, що стояв у соломі на покуті, примовляла:

– Души з того світа, подьте вечеряти!

Лишень до капусти вона кликала гусениць, щоб потім не завдавали шкоди, а не покійних предків [77, с. 180].

Звичай відкладати по декілька ложок з кожної страви в окрему посудину і ставити на підвіконня для померлих душ зафіксовано і на

Гуцульщині [29, с. 101]. Місцями у невживаний горщик чи миску наклали по ложці зі святвечірніх страв, прикривали “першим” хлібом, тобто тим, який першим вийняли з печі, і зі свічкою тричі обходили все обійстя. Повернувши з цією “вечерею” до хати ставили її на святковий стіл, а самі вклякали до молитви за душі померлих [43, с. 268]. У цих молитвах гуцули просили Бога, “...аби і тих душ до вечері припустив, що ми їх не знаємо, а їх дожидаємо...” [78, с. 13].

Повір’я про те, що покійні предки приходять на святвечірню трапезу, характерні і бойкам. У багатьох селах Бойківщини їх також обов’язково запрошували на вечерю, що зафіксовано автором цих рядків. Зокрема, так робили як в підгірських, так і гірських селах Старосамбірщини. Як тільки родина помилась і переодяглась у чистий одяг, господиня запрошувала:

– Приходьте всі душі, які відійшли від нас. Просимо Вас усіх на Святу вечеру!

Навіть на стіл клали більше ложок, ніж було челяді в хаті, бо “... ще небіжчики прийдуть вечеряти” [47, с. 93]. Ось чому українські горяни залишали їм місця за святковим столом, відкладали в невживану посудину по декілька ложок з усіх страв і ставили її на підвіконня. Місцями ще клали на підвіконня кусень хліба з часником.

Стола після трапези не прибирали. У мисках чи тарілках залишали рештки страв “... для мертвих душ, що ніби прийдуть вечеряти”. Тільки ложки, згідно з традиційним звичаєм, поширеним у Карпатах, збирали, обов’язували перевеслом і клали в сіно під обрусом. Це “щоб худоба трималася купи”... Однак, все інше, зокрема хліб і кутя, обов’язково мусили залишатися на столі. Традиційно після святвечері посуд також заборонялося мити, бо ним мали користуватися душі предків.

Ці дійства ґрунтувалися на щирих віруваннях у реальність такого приходу “далеких” гостей. Дослідниця різдвяних звичаїв українців І.Левкович, яка записувала польові матеріали від переміщених в роки Другої світової війни осіб у таборах Мюнхена, Міттенвальда і Берхтесгадена, переважно вихідців із Прикарпаття, зафіксувала цілий ряд оповідок про те, що покійні предки справді беруть участь у святвечірній трапезі. Респонденти розповідали їй, що чули, як в ніч під Різдво “...щось клапало по мисці”, або ж бачили вранці, що “... була перевернута коло куті ложка” [50, с. 18].

Про шанобливе ставлення до душ померлих родичів засвідчує і поведінка всіх членів родини під час святвечірньої трапези. За

традиційними нормами українських горян вечеря мала відбуватися поважно, хоч і не сумно. Цього вимагали і від дітей. Заборонялося човгати ногами під столом, вставати і виходити з-за столу до закінчення святвечері. Це могла робити лишень господиня. Лемки вірили, що впродовж вечері не можна ліктями спиратися на стіл, бо у полі влітку збіжжя виляже, водночас і руки болітимуть [80, с. 279-280].

Сутність цих вимог чітко відбито у гуцульському звичаї, згідно з яким навіть після урочистої вечері ніхто з хатніх не мав права присісти на лаву, не подувши на місце, на яке сідав, щоб не “присісти” чиеїсь душі [43, с. 288]. З тим звичаєм в українців Карпат пов’язувався ще один звичай — не розстеляти ліжок. Старші старалися не лягати спати в різдвяну ніч, щоб влітку “збіжжя в полі не вилягало”, а діти зачинали на соломі, якою встеляли долівку. Лемки вважали, що коли чоловік ляже спати, то потім сіно йому вода залиє, а якщо жінка — то картопля заросте бур’яном. На думку деяких дослідників, ліжка залишали для душ померлих предків, які відвідують родини у цю ніч [80, с. 325; 63, с. 45].

Обов’язковим атрибутом святвечірньої трапези була свічка. Ще до початку вечері її встромляли у верхній хліб чи у спеціально спечений калачик з діркою, або ж у посудину з пророщеним заздалегідь зерном. Залежно від місцевих традицій свічку запалювали господар або господиня. Здебільшого вона повинна була горіти, поки сама не погасне. Під час вечері слідкували, чия тінь на стіні виявиться найдовшою, той найдовше поживе. Згідно з народними тлумаченнями, як “... світитьсі свічечку, тоді вечеріють душі” [50, с. 19]. Неспроста аналогічне дійство властиве і похоронній обрядовості українців Карпат. Адже й коло мерця світили свічку, згідно з народними поясненнями, “...щоби душі було видно...” [50, с. 19]. На таких же повір’ях ґрунтується звичай напередодні святвечірньої трапези запалювати свічку на могилах найближчих родичів.

У багатьох гуцульських селах ще під кінець ХІХ — на початку ХХ ст. свічки засвічували до святкової трапези не лише у хатах, а й на могилах родичів. В деяких селах зберігся ще один різновид цього ж звичаю. Перед обходом двору господар розкладав на подвір’ї ватру. Але це робили гуцули не з точки зору утилітарної необхідності — освітити подвір’я. В цьому переконує інший гуцульський звичай, згідно з яким напередодні ритуальної вечері жінки ставали у воротах з віхтем соломи з вівсяного снопа (“коледника”) і там спалювали його [43, с. 288]. Однак, найдовше зберігся звичай напередодні вечері

світити свічки безпосередньо на могилах покійних. На Покутті, як ішли до святвечірньої трапези світити свічки на могили близької родини, брали з собою і дещо зі святкового печива. На Калушині разом зі свічкою брали у мисочку трохи куті, яку клали на гріб, і лиш тоді запалювали свічку, яка мала б вигоріти до кінця [50, с. 17]. Цей звичай практично і досі зберігся в західній Бойківщині. Як у гірських, так і підгірських селах Старосамбірщини, поряд зі свічками клали на гроби і трошки куті. Респонденти пояснювали автору цих рядків: "... Ідуть зі свічками на цвинтар, хто може з родини... То є дуже велика традиція, щось з їжи кладуть..." [47, с. 93]. Цієї традиції старались дотримуватись постійно. Навіть снігові замети напередодні різдвяних свят не були на перепоні. Якщо годі було снігами добратися до могил рідних, то в багатьох селах західної Бойківщини десятки запалених свічок залишали в цвинтарній каплиці. На думку окремих дослідників запалювання свічок на гробах мало б вказувати, кого саме очікують на Святвечір, а запалювання свічок в хатах — де саме очікують цих гостей [50, с. 18]. Як бачимо, свічка впевнено ввійшла в українську обрядову практику, і, вочевидь, витіснила запалювання інших ритуальних вогнів, сліди яких найповніше ще збереглись у гуцулів.

Усна форма передачі народних традицій не сприяла тому, аби сьогодні чітко простежити, як, коли і навіщо запалювались ритуальні вогні. Науковці спробували висловлювати свої припущення на підставі опосередкованих даних. Так, російський вчений Д. Зеленін вважав, що для зустрічі предків як бажаних гостей у багатьох слов'янських народів запалювався ритуальний вогонь, на який нібито померлі родичі приходили зігрітися, внаслідок чого добре родила яра пшениця [24, с. 256]. З точки зору утилітарного практицизму, нібито влестивого древньому хліборобу, підходив до цього питання російський фольклорист В.Пропп. Народне пояснення обрядової дії він трактував так: "Обряд обігрівання предків виконувався з метою одержати гарний врожай" [61, с. 19]. Вірогідніше, що в основі звичаю лежала не виробнича потреба, а норми родового побуту та уявлення, що віддзеркалювали свідомість людей того часу, коли формувалася основа майбутньої календарно-побутової обрядовості українців. Не можемо погодитися і з твердженням молдавського дослідника Ю. Поповича, який вбачав смисл зимових свят у вшануванні сонця, його земного намісника — вогню, а за одно і померлих родичів [60, с. 108, 145]. Давній звичай у холодні зимові вечори розкладати вогонь у дворі —

“гріти мерців” — російський дослідник В. Чичеров пояснював з положень “солярного міфа”, ніби ритуальні вогні запалювали для того, аби “розпалити сонце”. Категорично проти такого солярного підходу виступав відомий український вчений В. Петров. Йому належить комплексний підхід до різдвяних звичаїв та обрядів, які для нього були лишень складовими елементами прадавнього зимового свята. На його переконання, зимове свято в дохристиянські часи починалося з кликання. З наближенням вечора глава сімейства виходив надвір і гукав померлих родичів прийти і взяти участь у родинній трапезі. Покликаних потрібно було нагодувати і зігріти [59, с. 30]. Можливо тому на Святвечір серед двору чи на воротах спалювали солому, віривши, що померлі родичі встають із могил і приходять зігрітись. Запалювання свічок у хатах і на могилах предків напередодні святвечірньої трапези є лишень християнізованим переосмисленням прадавнього дійства.

Звичай закликування предків у ході віків зазнав певної трансформації. Дослідники зафіксували в Карпатах дві його форми. Про першу з них, запрошення покійних родичів до святої вечері, ми уже говорили.

Друга форма закликування має переважно опосередкований характер, бо в ній не проглядаються поминальні мотиви, які характерні для першої форми, коли безпосередньо вже до самої трапези кличуть покійних. Зате у строгій послідовності всіх обрядодійств вона випереджає першу. Пов’язана вона безпосередньо з обходами всього обійстя, які в бойків, у лемків та в гуцулів безпосередньо виконував тільки господар. Зрештою, і характер самих гостей, яких запрошували, був інший. Їх прихід мав бути одноразовий, і то виключно на Святвечір. Зате впродовж року вони не повинні були турбувати селян ні в хаті, ні в коморі, ні у полі. Такими “одноразовими” гостями українських горян мали бути буря, град, вовки, миші, горобці, словом усе, що могло спричиняти шкоду в господарстві. Так, у деяких гуцульських селах після обходу обійстя, вносячи до хати святкового снопка і тримаючи його ще в руках, господар запрошував до вечері бурю, град, вовків. Водночас застерігав запрошених: “Як не будеш нині, то абись не був цілий рік у мене” [81, с. 122-123]. Місцями у галицьких селах перед тим, як внести до хати святкового снопка, господар ішов до комори. Там він набирав по жмені збіжжя, яке мав, і сіяв у хаті, stodолі, коморі і подвір’ю. При цьому він примовляв: “Сію зерно мишам! Зерно даю вам, святу тайну вечеру, щобисьте не кива-

ли цілий рік ані в полю, ні вдома, ні ніде” [50, с. 19]. У деяких лемківських селах після обходу господарства, ідучи по святкову солому до боїска, господар відламував кусні хліба, яким перед тим частував худобу, і розкидав мишам. Кидаючи кусень хліба через отвір, що вів на горище, він примовляв: “Тут мате тот хліб, а жеби сте не їли зерно!” [77, с. 172]. Подекуди, як мали сідати до вечері, господар вносив косу до хати, гострив її, примовляючи: “Звірино, пташино, сходися до нас на вечерю” [80, с. 321]. У деяких селах лемки закликали на вечерю і вовків. Вже під час вечері відчиняли вікно і кидали ложку гороху, примовляючи: “На ті, вовку, граху, жеби зме не мали од тя страху”. Аналогічно кликали до вечері і горобців: “Воробці, подьте вечеряти” [77, с. 182]. Таке ж дійство характерне і бойкам. Зокрема, в багатьох гірських і підгірських селах Старосамбірщини до вечері запрошували горобців. Підкидуючи першу ложку куті до стелі, господар запрошував: “Горобці, горобці, прошу вас до пшениці. Як вас зараз не бачу, так би я вас не бачив на своїй ниві”. У деяких бойківських селах з першою ложкою куті господар підходив до вікна і кликав ангелів [47, с. 93]. Крім згаданих дійств, в деяких покутських селах, як тільки починали їсти кутю, хтось з родини запрошував до куті і “тету” (пропасницю.— *К. К.*), якій аналогічно забороняли, щоб впродовж року не показувалась, коли не прийде вечеряти [83, с. 82].

Вочевидь, другу форму закликування, коли звертались не до покійних родичів, а до різноманітних звірів-гризунів чи хижаків, птахів, не слід розглядати як рештки якоїсь заклиальної магії, в якій відбито лишень селянський прагматизм. Тут цілком не було головним прагненням силою слова позбутися всього, що може завдати шкоди у господарстві. Воно має значно глибше коріння, яке слід шукати серед решток тотемістичних уявлень. Про це доволі виразно засвідчують вірування українських горян, що збереглися й досі.

І бойки, і лемки, і гуцули щиро вірили, що душі покійних підтримують зв'язки зі своїми живими кривними, благополуччя яких їм не байдуже. Померлі тільки “відійшли”, “переставились”, “відлетіли”, наче птахи, у вирій. Але в певні календарні періоди їхні душі повертаються до своїх і турбуються про їхнє благополуччя. І одним із таких календарних періодів і є зимовий святковий цикл, а основним місцем зустрічі є рідна хата.

Як відомо, живі не можуть бачити душ покійних предків. Прихід останніх є невидимим. Зате їхня присутність у хаті на свята виявляється опосередковано: то ложка перекинулась, то щось “клапало”

по місці вночі, то невідомо звідки взимку муха прилетіла. Таку святвечірню муху українські горяни сприймали теж як “душу зі своїх”, яку не можна рухати [50, с. 18]. Аналогічні повір’я про те, що душі родичів у певні моменти повертаються додому під виглядом птаха, мухи, бджоли чи метелика широко побутують і сьогодні. Вони пов’язані не лише з календарною, а й сімейною, зокрема похоронною обрядовістю. “...Як свекор умер, то поставили свічку і воду. То прилетіла муха і так воду пила, що аж сі вода рухала. А чи то була душа... я не знаю [47, с. 90]. Подібні оповідки можна почути не лише від бойків, а й від лемків чи гуцулів. Принагідно зауважимо, що навіть павука, якого у буденну пору випадково побачили в кутку хати, не вбивали. Його акуратно брали в руку і випускали надвір через розчинене вікно, бо хто знає, чи то не чиясь душа.

Додаймо до цього численні повір’я бойків, лемків, гуцулів про перевертнів та різні форми перевтілень, чи виразні сліди зоолатрії як своєрідні форми вшанування худоби, яка в певні моменти розмовляє, то ми отримаємо яскраву картину, коли й душа людини сприймалася в подобі тварини. Таке сприйняття було характерним не лише для слов’янського, а й античного світу. Неспроста, коли помер давньогрецький філософ Плотин (III ст. н.е.), а його колега, побачивши під ліжком покійника змію, яка вчасно заховалась у тріщині стіни, тут же сприйняв її за душу покійного Плотина [67, с. 6].

Дехто вважає, що пошануванню предків в подобі тварин сприяли уявлення про перехід душ померлих у тварин, птахів, змії і т.д. [67, с. 112]. З цим годі погодитись. Згадаймо, як відомий український вчений В. Петров слушно зауважував з цього приводу: “Не душа входила у звірину, а небіжчик обертався в тварину” [цит.: за 50, с. 18, прим. 9]. У цьому він мав цілковиту рацію. Адже саме в сиву давнину покійних предків сприймали у звіриній подобі. Ці уявлення базувались на тотемістичних засадах родинного взаємозв’язку кожного материнського роду з певним представником тваринного світу. Ще за життя первісний мисливець для успішного полювання маскувався під певного звіра. Згодом маскуванню або ж рядженню під звіра супроводжувались своєрідні посвячення молоді в колектив дорослих — так звані ініціації, і навіть похорони когось із родичів. Ось чому науці відомо, що в більшості народів земної кулі предків спочатку пошановували в подобі різних тварин. Це пошанування здійснювалось через жертвоприношення, влаштування урочистостей в їх честь тощо. Все робилося для того, на думку З. Соколової, “...щоб,

по-перше, приберегти себе від гніву предків, а по-друге, забезпечити собі допомогу і заступництво їх...” [67, с. 98, 119].

Вшанування померлих властиве для всіх епох, починаючи з палеоліту. Первісне вшанування їх у подібні звірів починалося з тотемістичних уявлень на стадії збиральництва і мисливства.

Особливу роль в уявленнях древніх набули покійні з переходом до осіло-землеробського способу життя. Зростання внутрішньої єдності колективу і значення вертикальної спорідненості, як твердить дослідниця культури давніх землеробів Передньої і Середньої Азії О. Антонова, дозволяє вважати вшанування померлих предків однією з головних рис вірувань у суспільстві з відтворювальним типом господарювання [1, с. 38]. Власне, землеробська осілість сприяла усвідомленню постійного зв'язку колективу родичів з відповідним місцем проживання. А це призводило і до зміщення житлового простору і місць захоронень, де тісно переплітаються мотиви вшанування предків з похоронними мотивами. Зв'язки між людьми усвідомлюються як більш актуальні, а предки позбуваються звіриних прикмет. Образ пошанованого предка вже як реальної особистості з її працею в полі, доглядом за худобою, народженням дітей, приготуванням їжі, прядінням і ткацтвом, спорудженням житла доповнюються уявленнями про дух померлого [71, с. 197].

Сліди цього величезного шляху, пройденого людством, в більшій чи меншій мірі збереглися в обрядовій практиці бойків, лемків, гуцулів, зокрема і в поминальних мотивах зимового святкового циклу. У цьому переконуємося навіть на прикладі збережених досі двох форм закликання предків і їх ритуального “кормлення”. Головною ритуальною стравою чітко виступала кутя як найданіша їжа первісних землеробів, яку безпідставно називали то “магічною їжею”, то “символом врожаю і достатку” [42, с. 148]. Власне нею зустрічали живі своїх покійних предків. А останні, за народними повір'ями, перебуваючи серед живих своїх кривних аж до кінця зимового циклу, мали турбуватися про них, зокрема й тим, “щоб пшениця зродилася яра”. Кутя входила і до складу “вечері” за померлих (“за померлі душі”, “за постибіг”), якою обмінювалися з сусідами і родичами, обділяли нею жебраків. Кутею частували і головний атрибут різдвяних свят — снопок, якого, як ми уже вказували, в Карпатах і Прикарпатті називали “дідом” чи “дідухом”, “коледником”, “королем”, а то й “Василем”. Йому давали першу ложку куті, “щоби дідух їв і померші душі” [50, с. 20]. Зрештою, і в самій назві святкового снопка захований його зв'язок з поминальними мотивами. Адже на почесне

місце в хаті на Святвечір ставили не що інше, як символічну частку врожаю покійних предків [44, с. 247].

Заключним акордом у поминальних мотивах зимового циклу було свято Богоявлення, яке в народі називали Йорданом, Водохрещі, Відорщі, а його навечір'я другим Святвечором, Щедрим вечором, або Святвечором водохресним. Всі вечори між першим і другим святвечорами українські горяни вважали святими, коли навіть у будні заборонялися певні види робіт, зокрема, шити і прясти. Тут також збереглося і пояснення цих заборон: “Гріх, бо дідо в куті” [50, с. 10].

Отже, згідно з традиційними повір'ями, покійні предки, яких повсюдно закликали горяни на святвечірню трапезу, невидимо перебували в рідній хаті аж до Йордану. Напередодні, на Щедрий (другий Святвечір чи Святвечір водохресний), також влаштовували святкову вечерю. Подекуди їй передував обхід обійстя і худоби, яку частували хлібом з часником. Для цього лемки пекли спеціально стільки “полазників” з часником, скільки мали корів на господарстві [80, с. 330]. Місцями на Бойківщині паляницю, з якою господар ішов до худоби, кожен з членів родини мав попередньо вкусити [27, с. 39]. Під час цього обходу обкурювали зіллям все живе і кропили свяченою водою. Водночас борошном, замішаним на свяченій воді, “писали” на стінах хати і дверях хрестики. Подекуди це робили крейдою. На Гуцульщині ще виготовляли дерев'яні хрестики у вигляді ляльки, прикрашали зіллям і вивішували на видних місцях: воротах, колодязях, над входом до хати. Згідно з гуцульськими повір'ями цей своєрідний оберіг здатний знешкодити будь-які лихі задуми поганої людини, з якими вона наближається до хати [43, с. 292]. Лишень після цього засідали до вечері, окремі деталі якої різнять її від святвечірньої трапези. На Бойківщині подекуди готували і менше страв [27, с. 39]. Правда, місцями і на Щедрий вечір до вечері заносили до хати святкового снопка [47, с. 39]. На Покутті на “гоłodну кутю” не обмінювалися вечерєю з сусідами “за померлі душі” і не підкидали кутю до стелі [83, с. 133]. Лишень місцями на Гуцульщині господині відкладали трохи з кожної страви в окрему миску, яку ставили на підвіконні, “...щоби сі душі покормили...”, як і на Святвечір [78, с. 204].

Дещо інший характер мали звичаї лемків. Тут так само, як і на Святвечір, готували святкового стола, але до вечері покійних предків не закликали. Не залишали для них, як попередньо, місця за столом. Не відкладали в окрему посудину по кілька ложок з ритуальних страв. Навпаки, окремі дієства ще до урочистої вечері нагадували

своєрідні випровадження душ покійних за межі рідного дому. Вже під час обходу хати в лемківських селах здіймали галас. Під кожним вуглом хати господар вигукував: “Ту Бог перебуває, ту свята Марія перебуває!” Подекуди, крім щедраків і часнику, що їх згодовували перед вечерею худобі, господар брав з собою і сокиру. Нею він під час обходу постукував у кожне вугло хати, “... жеби люди здорові були...”. Фіксуючи ці дійства у лемків, польська дослідниця Д.Блін-Ольберт небезпідставно дійшла висновку, що стукання і галас під час обходу на Щедрий вечір є актом випровадження душ померлих [80, с. 330, 347].

Для цього треба додати два прямо протилежні дійства з кутею. Якщо на Святвечір українці Карпат першу ложку куті давали присутньому у куті “дідуху”, а другу підкидували до стелі, то на Щедрий вечір цього не робили. Згадаймо, що в інших регіонах України кутю на Святвечір запрошували на покуть, а на “голодну” її “проганяли”, б’ючи магокогон об святий куток. Власне, і це дійство добре узгоджується з актом проведів покійних предків [42, с. 150]. Опосередковано це простежується у традиційних звичаях, приурочених до важливого християнського свята Богоявлення. Рано після церковної відправи в бойківських, лемківських чи гуцульських селах люди організованою процесією ішли на місце водосвяття. Але тільки-но священник освятив воду, як повсюдно починалася метушня. Фіксуючи водосвяття у гуцулів, А. Онищук зауважив: “Нарід, передше спокійний, нараз заворушить ся і кожний стараєть ся другого випередити, щоб набрати в судину води...” [57, с. 28]. Лемки з посвяченою водою якнайшвидше втікали додому, аби хату посвятити і вигнати “злого духа” [80, с. 332]. Аналогічно чинили і бойки. Тут також з освяченою водою спішили наввипередки додому. Респонденти з західної Бойківщини так твердили автору цих рядків: “...Хто скорше покропит хату, від того зло втікне”. “З водою... біжат, аби перший покропив свою хату, порозганяв свої дідьки по сусідах”. “Три вугли кропили, а один вугол лишали, аби зло мало кудою вилізти” [47, с. 95].

І дійства з кутею, і похід з урочистою процесією до місця водосвяття, вочевидь пов’язані з проводами, коли “покликаних родичів” проводжали до місця їх сталого перебування, яке у фольклорній традиції найчастіше асоціювалося не з цвинтарем, а з річкою. Люди урочисто йшли до річки, а звідти намагалися повернутися додому якнайшвидше. Померлих уже не тільки не згадували, а й зчиняли шум, щоб ніхто з покликаних не залишився серед живих.

У цих водохресних обрядових проводах В.Петров вбачає цілковиту тотожність з окремими купальськими обрядами, оскільки вони базувалися на спільній основі — “уявленнях, властивих для первіснообщинних часів”. На його думку, кожен календарний цикл (зимовий, весняний, купальський, обжинковий) починався обрядом кликання, а завершувався проводами, тобто за своєю структурною будовою був двочастинним [59, с. 32].

Цю традицію, навіть у пізнішій, християнській інтерпретації, доволі повно зберегли українці Карпат, чим не можуть похвалитися їх іноетнічні сусіди. Так, у румунів, наприклад, не простежено ні закликання покійних предків, ні відкладання для них їжі. Хоч упродовж усіх різдвяних свят румуни старалися мати на столі обрядові страви, прикриті скатертиною, лишень в навечір'я останнього святкового дня спеціально для покійних предків докладали два хлібці і склянку з водою [64, с. 289, 295]. Не характерні поминальні мотиви і для різдвяного циклу в угорців. У сім'ях протестантів не залишали після урочистої вечері страв на столі. Лиш подекуди в католиків спостерігався звичай залишати після трапези потрошки їжі в тарілках “для Христа і його ангелів” [17, с. 198]. Більше спільних рис можна виявити у поминальних мотивах зимового циклу західних чи південних слов'ян, зокрема найближчих сусідів-поляків. Останні також у давнину, сідаючи до святвечірньої трапези, залишали вільне місце для когось з покійних. Однак, з часом його сприймали як місце для випадкового гостя [11, с. 211].

Найближчими для українців Карпат є обрядодійства поліщуків. Останні найповніше зберегли поминальні мотиви не лише в зимовому циклі, а й у річному обрядовому колі. Тут, як і в Карпатах покійних родичів зустрічали на Святвечір. Для них залишали ложки і страви від трапези. За столом поводитися так, аби словом чи жестом не образити “гостей”, за винятком “багатої” (“щедрої”) куті напередодні старого Нового року, коли за столом можна було вести себе “вільніше”. Під час трапез на “посну” і “голодну” куті поліщуки, за свідченнями респондентів, “...вечеряли тихо, без сміху і балачок... — то великий гріх... Так, як на поминальній вечері” [45, с. 181]. Власне, поминальні вечері чи так звані поліські “дєди” (“діди”) залишалися тим своєрідним кодом поминальних мотивів у річному обрядовому колі всіх українців [детальніше див.: 45, с. 172-180]. Правда, якщо на поминальні вечері поліщуки обов'язково запрошували своїх покійних, то на зимові святкові трапези закликали мороза: “Мороз, мороз,

іди куті їсти. Да щоб у Петровку не ходив”. Зате поліщуки щиро вірили: “...Прийдуть покойники вечерять”. І ложки ставили, не мили ложки. І харч оставили [45, с. 201].

Як і українці Карпат, поліщуки проводжали запроханих гостей, що асоціюється з давніми поліськими звичаями “прощатися з колядою” або “виганяти” чи розстрілювати “коляду”. Прощання з колядою в поліщуків відбуваються на голодну (гнючу) кутю. Суть цього дійства полягала у малюванні крейдою стилізованих рисунків, у яких вгадувалися вершники на конях, чи звичайні хрестики. “На дверях писали і на тих горщиках, що кутю варили, хрестики писали — Рожество пройшло”. Майже подібні обереги побутували і в українських горян. Аналогічно відбувались водосвяття на Водохрищі та повернення з освяченою водою додому [47, с. 95]. До цього треба додати однотипну систему заборон на певні види робіт впродовж усього зимового циклу.

Спільною для поліщуків і українців Карпат є двочастинна структура зимового циклу — “зустріч” і “проводи”, які в поліщуків асоціюються з “посною кутею” і Водохрищами. Отже, спільна тяглість обрядових традицій українських горян і поліщуків підтверджується і поминальними мотивами та формами вшанування покійних предків. Хоч упродовж століть в різних територіально віддалених місцевостях форми цих поминань дещо видозмінювались, але суть їх залишилась єдиною, як єдиною залишилась їх прадавня основа. Корені її сягають періоду переходу від збиральництва і мисливства до землеробства. Адже починаючи з первісних землеробських часів колишні живі предки як поліщуків, так і українських горян по декілька разів у році вшановували пам’ять тих, хто навчав сіяти і споживати злаки. Така традиція дійшла і до наших днів. Тому можна з великою вірогідністю твердити, що основою загальноукраїнської обрядової практики було і залишається вшанування предків, а не культ предків, як називають в науці це явище, тим паче, на загальноукраїнському ґрунті, де слідів молінь до покійних предків не виявлено, а тільки різні форми їх вшанування [49, с. 96].

Крім згаданих аграрних, зооморфних і поминальних, у зимовому обрядовому циклі українських горян збереглись виразні сліди шлюбних мотивів. Давність останніх не викликає сумніву. Вже на зорі людської цивілізації турбота щодо продовження роду людського була важливим чинником поєднання інтересів первісної родини і громади, а не лише проявом інстинкту самозбереження. Неспроста вчені звертали на це увагу.

Так, російські дослідники Д. Зеленін, а за ним і В. Чичеров мотиви шлюбного союзу в традиційній обрядовості розглядали як основу взаємодії аграрної і весільної обрядовості, оскільки й весільні обряди, на їхню думку, формувались у системі землеробського календаря [74, с. 39, 44, 51]. Так само вважав і знавець календарної пісенності слов'ян І. Земцовський [25, с. 147, 154]. І справді, у фольклорі календарних циклів зустрічається багато шлюбних мотивів, а в обрядових ритуалах — залицяльних забав та ігр молоді. На думку українського етнолога К. Копержинського, ініціатива в них переважно належала дівчатам [37, с. 29]. Можливо й тому в зимовому обрядовому циклі бойків, лемків та гуцулів найчастіше зустрічаємо дівочі ворожіння з приводу майбутнього заміжжя. Відправною точкою в зимовому циклі для них, вочевидь, служило Введення. Вже вранці того святкового дня молоді гуцулки місцями очікували біля церковних дверей моменту, коли священик входить до церкви. Ідучи за ним, нашіптували: “Як ні тепер уводиш дівков, так від нині за рік абис ні уводив вінченув” [57, с. 56]. Багато надій щодо щасливого творення сім'ї молодь покладала на мясницю — традиційну в українців весільну пору, яка тривала від кінця різдвяних свят аж до Великого посту, тобто п'ять або й дев'ять тижнів залежно від дати Великодня. Своєрідним підготовчим періодом до м'ясниць, коли парубки та дівчата мали змогу ближче приглянутися одні до одних, був передріздвяний піст, званий Пилипівкою. Впродовж цього не вельми, з точки зору молоді, веселого часу парубки та дівчата на виданні могли протягом довгих осінньо-зимових вечорів, крім останнього тижня перед Різдвом, прилюдно зустрічатися. Для цього були загальновідомі в Україні вечорниці — “вечирки”, “вечорки”, “вечурки”, “прядки” як їх ще називали в лемківських, бойківських, рідше — в гуцульських селах. На вечорниці сходилися переважно дівчата. Але приходили туди й літні люди, в тому числі й чоловіки. Лишень в деяких селах старші жінки збирались окремо [80, с. 315-316]. Про хату для вечірок, чи так звану “кудельну хижу”, як казали лемки, домовлялися заздалегідь. У складчину влаштовували освітлення, приносили з собою і їжу, аби займатися певною роботою до півночі. Дівчата та жінки пряли льон, коноплі, вовну; парубки та чоловіки плели кошики, решета, солом'яні капелюхи, шили постолы тощо. За цією роботою розповідали різні оповіді, байки, співали набожних пісень, а як старших не було, то і щось веселіше. Водночас відбувалися різні молодіжні забави, які мали на меті зближення парубків і дівчат. Тільки на Лемківщині зафіксовано понад сорок таких

забав, серед яких найпопулярнішою була гра “у сліпого вїта”, яку на Західній Бойківщині називали “у дупака”. Окремі з тих ігрищ мали явно виражений еротичний характер [80, с. 317]. Цьому сприяло і рядження, особливо характерне для лемківських вечорниць.

В “кудельну хижу” разом з парубками приходили й “перебиранці”, тобто ряджені. Серед них були “ведмідь” — хлопець у виверненому кожусі, “гур” — з дерев’яною головою і рухомою щелепою, часом — “коза”, “цигани” чи “жид з оселедцями”, який вимазував сажею дівчат. Їх супроводжували “страхи”, одягнені у звичайну одягу парубки, тільки через плечі, груди і пояс були обв’язані солом’яними перевеслами, в солом’яних шапках, як стіжки, зі стрічками, що спадали на груди і закривали лице. В руках “страхи” мали кийки із дзвінками, з якими пхалися до дівчат. Серед перебиранців була і “смерть”, одягнена набіло, і з косою, та інші персонажі [80, с. 316].

Участь ряджених на вечорницях сприймалася як своєрідна форма короткого відпочинку під час одноманітної вечірньої праці. Самі ж вечірки, як справедливо зауважують дослідники, виконували щонайменше дві функції: по-перше, економічну, бо в гурті краще й продуктивніше працювалося; по-друге, культурну, оскільки відігравали роль молодіжного клубу, де можна було розважитися, почути новини, заприятитися з хлопцем чи дівчиною. Найголовніше: вони сприяли творенню у м’ясиці нових сільських сімей і продовження роду людського [66, с. 132]. Як би по-різному вони не відбувалися в карпатських селах, однак закінчувалися за тиждень до різдвяних свят. На Покутті з цієї нагоди влаштовували гостину, яку називали “розхідницею”. На горілку збирались у складчину, а їжу приносили кожна з дівчат [83, с. 76-77]. На Лемківщині аналогічну гостину, яку називали “ламанець”, “ламанчик” подекуди переносили на третій день Різдва. Тоді з куделі “робили” птаха і вішали під стелю [80, с. 329].

Під час Пилипівки шлюбними мотивами особливо були заповнені дні, на які випадали церковні свята чи присвятки. Серед них головне місце займав день пам’яті Андрія Первозваного (13 грудня). Якщо для церкви цей день вважався присвятком, то для карпатської молоді він був важливим святом, вщерть переповненим шлюбними мотивами. Практично в усіх карпатських селах напередодні Андрія переважно дівчата, а місцями і хлопці, визначали свою подальшу долю. Найпоширенішим засобом дівочого ворожіння було “сіяння” льону чи конопель. На Західній Лемківщині дівчата “сіяли” льон на дорозі, чоловічими штанами імітували боронування, примовляючи:

*Андрію, Андрію, я з тобою лен сію.
 Дай ми, Боже, знати, з ким буду ся брати.
 Як прийде пес, буде весіле днесь.
 Як прийде ворона — цілий рік дома.*

Коли засіяну дорогу першим перейшов чоловік, то дівчина сподівалася в наступному році вийти заміж [80, с. 318]. З аналогічними примівками, але вже в “хижи”, дівчата “засівали” льон і на західній Бойківщині, засіяне волочили “портками” (штанями) і клали їх на ніч під голову. Котрий парубок приснився тієї ночі дівчині, за того вона сподівалася вийти заміж [27, с. 52]. Місцями в гуцульських селах дівчата ішли сіяти коноплі до дровітні тих господарів, де були парубки. Засіваючи у чужій дровітні, примовляли: “Андрію, Андрію, я коноплі сію, штанями волочу, бо віддати се хочу”. А вже удома клали штани під голову. Котрий парубок приснився, на того й мала надію [82, с. 71]. Подекуди молоді гуцулки, ідучи посівати коноплі в дровітню, на голову натягували собі чоловічі штани [86, с. 219]. Подекуди це робили голі [84, с. 212]. На Покутті дівчата, як ішли на вечорниці, набирали в рот конопляного насіння. Перед прядінням вже на місці збору висівали насіння на підлогу. Заволочивши запасками, лягали на підлогу і збирали його. Кожна з дівчат вірила, що скільки насіння підніме з підлоги, стільки матиме сватачів [83, с. 80]. У деяких лемківських селах дівчата набирали у фартух кукурудзу і ходили по селу. Нею кидали у вікна, де були парубки і чекали, що на це з хати їм скажуть: “Бодайсь ся оддала”, “Бодайсь ся скопилила”. Коли ж у хаті мовчали, то все ж чекали, хто появиться у вікні: чоловік чи жінка [77, с. 142].

Надзвичайно популярними в карпатських селах були дівочі ворожіння на колах у плоті. Подекуди на Гуцульщині, зійшовшись на вечорниці, дівчата спочатку прями. А потім, допоки не було парубків, гуртом виходили на вулицю і починали рахувати до дев’яти кілки у плоті. Кожен дев’ятий колик дівчина пов’язувала собі ниткою. Оскільки робили це із зав’язаними очима, то ішли наступного дня оглядати, який колик котрій випав. Якщо великий, то і суджений мав бути великим, якщо з корою — значить багатий і т.д. [86, с. 219]. Подекуди дев’ятий колик надламували і клали собі під подушку, щоб суджений приснився [81, с. 126]. Бойківські дівчата, рахуючи кілля, примовляли: “То вдовець, то молодець”. На якому слові закінчився підрахунок, за такого б і мала йти заміж [27, с. 52]. По-різному рахували дівчата кілки в лемківських селах. Подекуди рахували колики

до дев'яти. У деяких селах — на кожен склад примівки: “Кіл, кі-лиця, ці я бу-ду мо-ло-ди-ця?” [77, с. 144], в інших — чи кілки у плоті до пари [80, с. 318].

Дуже часто на Андрія віщунами майбутнього дівочої долі виступали собака, кіт чи худоба. У деяких лемківських селах дівчата ділили “гуску” (булку) на частини, кожна з яких мала означати ту чи іншу дівчину. Тоді впускали до хати собаку і слідкували, чию частину вона з’їсть першою, та дівчина першою з того гурту мала б заміж піти [80, с. 318]. На Покутті дівчата готували пиріжки і впускали kota [83, с. 78]. На Гуцульщині дівчина заходила до стайні і з зав’язаними очима доторкалася до худоби. Якщо їй першою потрапила ялівка, значить, з заміжжям доведеться почекати; корова — стане завиткою, бик — вийде заміж [87, с. 33]. На Лемківщині подекуди дівчата бігали до хліва. Гримаючи в двері, питали:

Тук-тук-тук, моя свиня.

Ци буду я того року таздиня?

Коли свиня захрюкала — значить і весілля буде до року [66, с. 129; 63, с. 86].

Особливо весело в Карпатах відбувалися колективні дівочі ворожіння, на які парубків до хати не впускали. У деяких лемківських селах дівчата на виданні ворожили на тарілках. Під перекинуті догори дном тарілки клали гребінь, нитки, ляльку, перстень. Потім тарілки пересовували з місця на місце, щоб ніхто не знав, що де є. Після цього дівчата вибирали. Котра вибере тарілку, під якою були нитки, значить піде заміж в чуже село; лялька — стане покриткою; перстень означав весілля, гребінь — ще рік дівувати [77, с. 142]. Щоб дізнатися, чи побереться та чи інша пара, на лавку укладали дві купки ключа. Запаливши їх, слідкували за вогнями. Якщо вогники з’єднаються, то й молодята поберуться [80, с. 318]. Дівчата визначали свою долю за розплавленим оловом чи воском, які виливали через вушко ключа у миску з водою. Залежно від того, який предмет нагадуватиме застигли у воді віск чи олово, такою мала б бути й доля. Перстень, скрипка, вінець віщували заручини, весілля; хрест, труна віщували смерть; а лялька — покритку. Під час таких ворожін у деяких лемківських селах дівчата при цьому й приспівували:

Лійся, лійся, оловонько, швидко,

Повіч мі о моїй долі вишитко,

Лем, Андрію, мі добрі ворож,

Дам ті за то сден златий грош! [77, с. 139].

Подібні андріївські ворожіння в гурті відбувалися майже в усіх карпатських селах. Лишень на Гуцульщині аналогічно ворожили ще й напередодні старого Нового року, а сам цей своєрідний дівич-вечір називали “дівочим обредком” [43, с. 290].

В андріївські вечори навіть звичні буденні речі слугували дівчатам для визначення майбутньої долі. Поширеним був звичай рахувати принесені до хати дрова. За свідченням М.Зубрицького, на Бойківщині “... як несут дрива (поліна) до хиж, мечуть серед хати і рахують, чи до пари, чи ні...” [27, с. 52]. На Лемківщині дівчата під час колективних ворожінь домовлялись, що підуть по селу красти дрова до тих дворів, де є парубки, які їх цікавили. Повертаючись з краденим знову до гурту, кожна перераховувала, чи принесла до пари. Визувались і ставали посеред хати спиною до дверей. Кожна по черзі кидала свої черевики позад себе до порога. Якщо черевики вилітали за поріг, значить до року дівчина мала вийти заміж [77, с. 145].

Цим далеко не вичерпувався перелік дівочих способів визначення своєї долі в Карпатах. Поки дівчата ворожили, парубки на Андрія влаштовували всякі витівки: кому двері підпирали колодами, кому вікна вимазували, а кому воза чи сани витягували на дерева чи стріхи. Крім того, в деяких селах Старосамбірщини парубки обливали водою тих жінок, про яких ходила в селі погана слава. Також діставалося тим господарям, які дівчат не впускали на вечорниці. Однак, українські горяни сприймали так звані ритуальні безчинства як щось допустиме, що не підлягало громадському осуду.

Водночас, у Карпатах збереглися сліди і парубоцьких андріївських ворожінь. На Лемківщині, як дівчата до хлопців, та і хлопці до дівчат бігали красти дрова, а потім десь перераховували, чи виходило до пари. Інколи до господаря, де були гарні дівчата, бігало й декілька парубків. Якщо не вдавалося вкрасти дров, то бодай рахували кілля в плоті, де була омріяна дівчина [66, с. 130].

Поширеним у Карпатах був звичай визначати свою долю за черешневими чи вишневими гілками, які нарізали в андріївську ніч, щоб до Різдва розквітли.

Але цим не закінчувалися шлюбні мотиви зимового циклу. Вже напередодні Різдва дівчата на виданні в багатьох карпатських селах старалися вгадати свою долю. Так, на Лемківщині вранці, прибираючи хату до Святвечора, дівчата виносили сміття до потічка. Викидуючи його біля верби, примовляли: “Жеби прийшло за мнов тівко оглядників, як на тій вербі конариків“. Викидуючи сміття в саду, кликали горобців:

– Цір-р-р, воробці. За мнов, хлопці! [77, с. 171].

На Бойківщині по вечері дівчата виганяли собак надвір, а потім прислухалися: як “пес бреше, буде весіля” [27, с. 56]. Після вечері виходили “слухати” і гуцулки на виданні. Вони брали з собою хлібець, який крадькома спекли, і надворі прислухалися до нічних звуків. Котра спочатку почула голос трембіти, то тішилася, що до року віддасться. Котра з дівчат почула собачий лай, то вважала, що засидиться ще в дівках. Коли ж звідкись долинав людський голос, то з того боку мали прийти й старости [78, с. 15]. Після вечері молоді гуцулки старалися швидко позбирати ложки, якими вечеряли, і бігли надвір. Калатаючи ложками, прислухалися, з якої сторони собака гавкне [81, с. 123; 87, с. 22]. Аналогічно робили в бойківських та лемківських селах. Місцями лемківські дівчата ще старалися, вибігши після вечері з хати, висмикнути соломи зі стріхи. Скільки соломин вдалося вирвати, стільки й женихів мало б бути в році [66, с. 106]. Подекуди дівчата-лемкині після вечері бігли з колотівцею до хліва, грюкали і питали про своє заміжжя (скільки разів хрюкне свиня, через стільки років вийде заміж). А вже ранесенько на Різдво, ідучи до церкви, брали з собою барвінок. Відриваючи по листочку по дорозі, примовляли, щоб за ними оглядники ходили так, як люди ідуть до церкви [77, с. 191]: Брали з собою барвінок, ідучи до церкви, і бойківчанки на виданні. Вони розкидували його перед входом до церкви. Який парубок наступив би на нього, той мав би й одружитися з нею. Водночас вважалося, що коли б на барвінок наступив жонатий, то йому жінка б мала померти [27, с. 57].

Думки про щасливе заміжжя турбували дівчат і в наступні святкові дні, особливо в так званий “вимітаний день”. Так називали лемки другий чи третій день після Різдва, коли належалося винести соломі, яка була на Святвечір, і вперше позамітати в хаті. Сам це звичай характерний для усіх українських горян. Власне, цього дня дівчата на виданні ще вдосвіта старалися підмести хату і винести сміття, аби про них не говорили погано в селі. Молоді лемкині, винісши сміття на город, чим далі від хати, “гойкали”. З котрого боку почули чийсь голос, звідти до них мали прийти і свати. Місцями, викидаючи сміття, слідували, який птах першим сяде на нього. Якщо першим сів дав горобець, значить, дівчину посватає парубок, якщо ж ворона — то вдівець [77, с. 215, 221].

Крім індивідуальних, в різдвяному періоді доволі чітко збереглися і колективні дівочі ворожіння. Вони особливо характерні для

Гуцульщини. У багатьох гуцульських селах саме на Меланії, тобто напередодні старого Нового року, як і на Андрія, дівчата сходилися десь до однієї хати. З собою приносили мак, сир, сало, борошно, щоб приготувати вареники. Кожна з дівчат значила свого пирога. Коли вже вареники були розкладені на пранику, до хати впускали kota. Чийого вареника кіт з'їдав повністю, ота ще у найближчі м'ясиці вийде заміж [81, с. 194]. Аналогічно так робили і дівчата, які залишалися вдома. Приготувавши до дванадцяти вареничків, кожен з них позначала іменем своєї подружки, а тоді впускала kota. Насмикавши з куделі трошки повісма, розкладала на дві купки і запалювала, загадавши їх на парубка й дівчину. Якщо вогники зійшлися, то й ця пара мала побратись [78, с. 194]. Навіть освячена на Йордан вода мала сприяти щасливій долі. Вмиваючись нею, кожна дівчина на виданні надіялась стати "... така чиста, як свята Пречиста" [88, с. 213].

На думку дослідників, ці різдвяні дівочі ворожіння у бойків, лемків та гуцулів мали загальнослов'янський характер і були дуже близькими до андріївських [80, с. 325]. І, разом з тим, шлюбні мотиви бойків, лемків, гуцулів у зимову обрядовому циклі нічим не різняться між собою. Про це свідчить набір однотипних засобів дівочих ворожінь. Вочевидь, про серйозні запозичення українських дівчат у Карпатах від іноетнічних сусідів не може бути й мови. Так, румунські дівчата впродовж зимових свят ворожили про майбутнє заміжжя, урочисто відзначали свято Андрія. Однак, в основному, звичаї румунської молоді дуже різнилися від звичаїв, яких придержувались їх ровесники в українських селах Карпат. Окремі спільні моменти новорічних ворожінь не є свідченням жодних запозичень [64, с. 285, 292-293].

Угорські дівчата в зимовому обрядовому циклі також багато уваги приділяли ворожіннями на шлюб, особливо в день св. Андрія. Набір засобів такий же, як і інших слов'янських народів, з приводу чого дослідники звертали увагу на те, що угорці самі перейняли ряд звичаїв від своїх сусідів [17, с. 192-193, 197].

Значно ближчими за змістом і формою залишаються шлюбні мотиви в обрядовій практиці українців Карпат та західних слов'ян. Одні і ті ж дати ворожінь впродовж зимового циклу, одні і ті ж засоби, якими користувалася молодь українців Карпат, поляків, чехів, словаків [11, с. 205, 215] можуть вказувати на наявність спільної праслов'янської обрядової основи. Остання особливо чітко простежується в обрядовій практиці українців Карпат і поліщуків, про що яскраво засвідчують архаїчні елементи шлюбних мотивів, які збереглися до наших

днів [4, с. 322-324; 41, с. 333-335]. Як аграрні, зооморфні і поминальні, так і шлюбні мотиви українців Карпат і Полісся в зимовому обрядовому циклі підтверджують думку про етногенетичну спорідненість її носіїв.

II. ЦИКЛІЧНІСТЬ ОСНОВНИХ МОТИВІВ ТА ЇХ ПРАДАВНЯ ОСНОВА

Признаючи умовність поділу річного обрядово-святкового кола українців Карпат на чотири рівнозначні частини, кожна з яких має власну смислову навантаженість відповідно до річних природних циклів: зими, весни, літа, осені, все ж, притримуємося його. Адже відповідно зі змінами природних циклів змінюється і відповідний цикл трудових процесів упродовж року. На прикладі звичасво-обрядової сфери зимового святкового циклу бойків, лемків, гуцулів ми розглянули, як віддзеркалювалась основна ідея традиційної обрядовості: забезпечення благополуччя людини, родини, громади — в основних мотивах. Однак вони в більшій чи меншій мірі повторюються в природному круговороті часу. В окремому циклі одні з них досягають свого апогею, інші ж наближаються до згасання, але повністю не зникають безслідно, щоб у наступному циклі знову досягти свого максимуму. В цьому ми ще переконаємося, навіть на побіжному огляді циркуляції основних мотивів у річному календарному колі. Їх не згасила навіть зимова пора, яка є для селянина, основного носія народних традицій, періодом відносного відпочинку. Проте, взимку не згасає турбота про наступний врожай — основне джерело достатку хлібороба, про плодючість худоби, продовження людського роду чи про вшанування тих, які передали нам у спадок свій трудовий досвід. Власне, всі ці мотиви сконцентровані водночас в зимовому циклі, щедро насиченому різноманітними християнськими святковими датами. Навколо останніх згруповані найяскравіші зимові звичаї та обряди, які нібито були підпорядковані вшануванню сонця.

Аж ніяк не можемо погодитися з твердженнями ряду дослідників, які виходять з давно застарілої солярної теорії. Згідно з останньою, зимовий період начебто сприймався як період відродження Сонця, а отже, й торжества природи. Звідси, на думку деяких вчених, зимовий цикл характеризують як визначальний період на цілий прийдешній рік, що ніби характерно для слов'янських народів [8, с. 396-398].

Слід зауважити, що первісних збирачів і мисливців, від яких обрядовість розпочиналася, не турбував рух Сонця, а поділ року на природні цикли і формування календаря склалися значно пізніше [42, с. 144-147]. На стадії землеробства зимовий цикл вже сприймався як своєрідний перехідний місток від року минулого до року прийдешнього. Можливо, й тому впродовж року виконувались, за визначенням Б. Рибаківа, заклинальні обряди на весь майбутній рік [62, с. 26]. Власне в цьому святковому циклі доволі рівномірно сконцентрувалися основні мотиви, які згодом в тій чи іншій мірі повторюються в інших циклах річного обрядового кола. Саме тому й для їх характеристики був обраний зимовий період. Він складає лиш частку традиційного народного календаря, який впродовж річного календарного кола регламентував трудовий ритм господарської діяльності селянина, безпосередньо залежний від черговості природних циклів — зими, весни, літа, осені. На жаль, жоден з чотирьох календарно-обрядових циклів не дійшов до нас у своїй початковій формі. “Ми знаємо обрядовість,— зауважував знавець слов’янської історії В. Петров,— у часткових уривках, окремих фрагментах. Деякі складники збереглися в одному циклі, тоді як в інших вони або цілком відмерли й загубилися; або збереглися, затемнені й викривлені вторинною, головним чином церковною інтерпретацією” [59, с. 31].

Якщо розглядати календарну обрядовість крізь повсякденну побутову призму, то вчений мав рацію. Бо й справді сьогодні ми не уявляємо собі зими без Різдва Христового, вертепу і куті на Святу вечерю. Так само немислимою є весна без Христового Воскресіння, а вже сам Великдень — без писанок, веснянок і гаївок. Літо приходить до нас із Зеленими святами, які ми не уявляємо собі без клечання (замаювання) хати й подвір’я свіжою зеленню. Перехід до осені не обходиться без свят Спаса і Успення Богородиці у поєднанні з обжинковими обрядами. Словом, до якого б циклу календарно-святкової сфери будь-якого з регіонів України ми не звернулися, скрізь матимемо справу з історично засвідченими християнськими мотивами. Не є винятком і календарна обрядовість українців Карпат, в якій до певних важливих церковних свят долучалися відомі традиційні обрядові мотиви. Останнім характерна повторюваність у кожному природному циклі. На підставі цієї циклічності обрядовий рік сприймався як своєрідне замкнуте коло. Ця закономірність простежується на прикладі основних мотивів.

Ми мали змогу переконатися, що аграрні мотиви в зимовому циклі відображені лишень опосередковано. Виразніше вони проявляються у весняному, літньому чи осінньому обрядових циклах. На загальноукраїнському фоні трудовий ритм селянського побуту супроводжувався такими традиційними звичаєво-обрядовими діями як “заорювання”, “засівки”, “досівки”, “зажинки”, “обжинки” тощо. В останніх безпосередньо відбито основну турботу селянина. Водночас вони менш приурочені до церковних дат, зате більш пов’язані з селянським трудовим ритмом. Такі обрядові дії набули важливого статусу в тих регіонах України, де були сприятливі природно-кліматичні умови для потужної хліборобської праці. В межах Карпатського регіону, де значно менше придатних для хліборобства ґрунтів, згадані обрядові дії не набули яскравих святково-урочистих рис. Проте, відголоски звичаїв та обрядів з чітко вираженими аграрними мотивами можна спостерігати серед бойків, лемків і навіть гуцулів, у яких переважав скотарський напрямок основних господарських занять.

Основними віхами весняного обрядового циклу для українців Карпат були Благовіщення, Великдень, Провідна неділя, день св. Юрія. Серед бойків, лемків, гуцулів широко побутувало повір’я, що на Благовіщення (7 квітня) “...благословит Бог землю і усска живина, що є в землі, вилазит на верх...” [57, с. 31]. До цього дня повсюдно в Карпатах не починали польових робіт. На Бойківщині, навіть коли було тепло, до цього дня не орали і не сіяли [27, с. 40]. На Благовіщення лемки уникали торкатися картоплі чи збіжжя, тобто всього, що було відкладено на насіння. Вони вважали, що досить цього святкового дня навіть торкнутися насіння, як воно завмре, тобто не сходитиме [80, с. 333]. А тому основні хліборобські турботи українців Карпат безпосередньо у полі починалися з наступних днів. Навіть побутувало серед гуцулів прислів’я: “По Благовіщеню не ворож, лиш хліб у землю полож, то Бог уродит” [57, с. 31].

Аграрні мотиви присутні в обрядово-звичаєвій сфері українців Карпат задовго до Благовіщення. На це вказують окремі дії, приурочені до певних церковних дат. Своєрідним перехідним періодом від зимового до весняного циклів було свято Стрітіння, певні дії якого були визначальним рубежем для початку тих чи інших господарських робіт, а також різних ворожін, пов’язаних з майбутнім врожаєм. Лемки цього дня спостерігали за бурульками. Чим довші бурульки звисали зі стріхи, тим доріднішим мав зародити льон

[80, с. 332]. Гуцули цього дня ворожили, як і на Сорок святих, на майбутній врожай кукурудзи, картоплі чи іншої культури. На яйці рисували знаками картоплину, кукурудзу тощо. Позначене яйце клали наніч на дах чи поміж кілля у плоті, а вранці розглядали, в якому місці яйце тріснуло. Якщо шкаралупа тріснула на знакові картоплі, то це означало, що картопля не зародить [43, с. 293]. Навіть в перший тиждень Великого посту, який і лемки, і гуцули називали Федоровицею, жінки в Карпатах виворожували собі майбутній врожай льону чи конопель.

Відразу ж після запусків (пушанє) у понеділок лемкині збиралися до однієї хати і в складчину влаштовували гостину — “бабське світло”, на яку чоловіків не пускали. Вважалося, що чим довше жінки гоститимуться, тим гарніший льон їм зародить [66, с. 117]. Поширеним був звичай під час цієї гостини підскакувати якомога вище, бо від того й залежав ріст льону [80, с. 333]. Аналогічно поводили себе жінки в підгірських селах Бойківщини під час колективного святкування запусків. На Гуцульщині жінки впродовж цілого тижня боялися прясти. До цієї роботи могли сідати тільки ті з них, які “завили Федора”, тобто пранник чи тачілку обгорнули лахміттям і поклали в куток, ще й коритом прикривали, щоб “Федір” не бачив, що в хаті прядуть. Інакше льон чи коноплі не ростимуть [43, с. 293]. Завивання “Федора” нагадує звичай виготовляти масничну ляльку — “Колодія”, поширений від Поділля до Херсонщини [42, с. 166]. Водночас гуцули вірили, що той, хто протягом “федоровиці” найшвидше повечеряє, швидше впрається з весняними роботами в полі [81, с. 124.]. Аналогічні повір’я, приурочені до першого тижня Великого посту, з відголоском певних аграрних мотивів, побутували і в бойківських селах.

Ще однією датою, до якої приурочувались аграрні мотиви, в українців Карпат, був день св. Юрія (6 травня). Гуцули вважали його першим днем справжньої весни [78, с. 246]. Попри безперечну скотарську спрямованість звичаїв цього дня вони щиро вірили в те, що якби хто до Юрія не виорав поля під капусту, то в тій родині мав би хтось померти [86, с. 27]. Бойки вважали, що “найліпша яр (весняна сівба) за два тижні перед Юрієм і два тижні по Юрію” [23, с. 287]. В деяких карпатських селах у цей день влаштовували хресні ходи церковною процесією зі священником, моління за добрий врожай та освячення озимини [77, с. 469].

Своєрідним селянським святом, яке супроводжувалося різноманітними діями, був день першої весняної оранки і сівби. В ньому аг-

рарні мотиви досягали свого апогею. Ми уже вказували, як українські горяни ще у різдвяні свята визначали день для першого виїзду в поле. Всі обрядодійства були переповнені турботою селянина про наступний врожай. Про це засвідчують детально зафіксовані дослідниками окремі моменти підготовки до першого виїзду в поле у лемків. Так, збираючись на першу оранку, господар укладав у торбину хліб чи паляницю з різдвяних свят, яйця і сіль. Зі соломи, що була в хаті на Святвечір, робив кропило і тричі окроплював віз і волів. Решту води виливав позад воза. А солону потім спалював на місці оранки [77, с. 343-345]. В інших місцевостях свяченою водою худобу, воза і плуга тричі кропила господиня, "...жеби ся зерно не снітило в поли". Господар натирав яйцем шию волам чи коням, "жеби били тлусті, як тоті яйчка", замаював ярма свіжою зеленню [66, с. 117]. Місцями господиня, замаюючи барвінком упряж, ще й капелюх орачеві прикрашала барвінком [77, с. 342]. Вже перед самими ворітьми господиня переходила дорогу орачеві з повними відрами, "...жеби мав щестя у поли". На полі орач клякав побіч худоби, тричі перехрестившись, клав грудку землі за пазуху, "жеби ся загірла од людського тіла та добрі вродила зерно". Проклавши першу борозну, клав під скибу яйце, "жеби ся зерно зродило повне, як тото яйце". Через певний час давав відпочити худобі, частував її паляницею з часником [77, с. 343-344]. Коли ж господар повертався додому, господиня вже чекала на свого орача з повними відрами води. Нею вона обливала і господаря, і худобу, щоб цілий рік були свіжі, як вода [66, с. 117].

Бойки теж брали з собою при першому виїзді в поле, кусні святвечірнього хліба — "керечуна" чи "васильника", які прив'язували до ярма волів під час весняного заорювання [31, с. 215]. Вже в цих дійствах українських горян аграрні мотиви зимового і весняного обрядових циклів перекликаються між собою. Згадаймо, що під час святвечірньої трапези заборонялося спиратися ліктями на стіл, а після неї — спати, щоб збіжжя у полі не вилягало. Під час першої оранки, а особливо сівби, українські горяни, "жеби зерно не злігало", полуднували у полі стоячи [66, с. 117].

Закінчивши ярування, всі турботи українців Карпат були спрямовані на охорону посівів. Аби у жнива не було зливи, лемки старалися забезпечити себе ще у Благовіщення. Повертаючи цього дня з церкви, вони ділили проскурку на частини і розкидали на чотири сторони, аби гонихмарник не наганяв на вирощене у полі проливних дощів [77, с. 336].

Тими ж турботами в Карпатах пронизані окремі обрядодійства, приурочені до важливих свят літнього циклу, зокрема Зелених свят та Купала. Аграрні мотиви простежуються у звичаї клечати (замаювати) засіяне поле. Щоб охоронити ниву від бурі, українці Карпат на Зелені свята замаювали поле гілками явора, а на Купала — ліщини. Тільки ділянки льону, конопель чи капусти клечали завжди вербою [88, с. 215].

Охороні майбутнього врожаю мали сприяти і обходи полів з церковною процесією. Залежно від місцевих традицій їх влаштовували на Благовіщення, Вознесіння, дев'ятий четвер по Великодні, на Зелені свята і навіть в день апостолів Петра і Павла, тобто майже напередодні жнив.

Порівняно з іншими регіонами України жнива в Карпатах розпочиналися дещо пізніше. Однак і тут жнивварська обрядовість зберегла деякі рудименти дохристиянських торжеств, які припадали на пору збирання меду, фруктів, врожаю. У традиційному народному календарі переходу до осені вони приурочувались до церковних свят Маковея (14 серпня), Спаса (19 серпня) і Успіння Богородиці (28 серпня). В цих трьох “спасових днях”, як їх називали в народі, проглядають давні елементи, які вказують на зв'язок осінньої обрядовості з обрядовістю інших циклів. На фольклорному матеріалі це простежив російський музиколог І. Земцовський. Він відзначав, що “...мелодична основа жнивварських пісень повністю пов'язана з календарними інтонаціями ... і є їх апофеозом”, з повторенням “...звернень і заклинань, вигуків і кличів усього календарного року” [26, с. 156]. Про цей зв'язок нагадує нам і двочастинна структура обрядового дійства, яка дійшла до нас у формі зажинок і обжинок. Останні, як завершальний акорд аграрних мотивів у річному календарному колі, тотожні двочастинній структурі зимового циклу, в якому чітко простежено “зустріч” і “проводи”.

Зажинки і обжинки не мали чітко визначеної дати. Водночас, зважаючи на певний ухил господарського укладу горян, в різних місцевостях вони відбувалися по-різному. На жаль, попередні дослідники майже не звертали уваги на жнивварські звичаї в Карпатах. Адже останні в системі традиційного календаря не могли бути чітко приурочені до християнських свят. Тому й фіксували їх тільки принагідно. Однак і при такому стані бодай фрагментарно можна прослідкувати загальноукраїнську основу жнивварських звичаїв у Карпатах.

Українські горяни розпочинали жнивварський цикл зажинками. “Як ідуть перший раз жати,— відзначає Ф. Колесса,— то беруть хліб з

собою, скрутять жменю колосся, положать на хліб, а господар каже: “Господи, помагай!” — та й так зачинають зажинки” [36, с. 86]. Аналогічно починали жнива майже повсюдно в Карпатах. Повніше такий обрядовий акт зафіксовано в інших регіонах України. Неспроста український дослідник хліборобської обрядової поезії слов’ян Ю. Круть трактує загальноукраїнський звичай зажинків як урочисте свято селян, до якого чисто вдягалися, подекуди прикрашали себе квітами, брали з собою хліб — “зажинач” і в “легкий” день ішли зажинати достигле збіжжя [39, с. 26-27].

Українці Карпат, як і в інших регіонах України, жнива завершували обжинками. Зокрема, у лемків жнивували гуртом, з допомогою родичів і сусідів. Вийшовши зі серпами у поле, ставали обличчям до схід сонця. Перехрестившись, починали жати. Дожинаючи ниву, з останніх стебел клали хреста, в’язали “бороду”, яку прикрашали квітами. Водночас плели із збіжжя вінок, який прикрашали польовими квітами [66, с. 127]. Співаючи, несли той вінок до хати господаря ниви. В обжинкових піснях славили господарів, щедрю ниву, закінчену працю:

*Такий наш віночок красний,
Як на небі місячок ясний.
Тівко єст в нім клосочок,
Як на небі зізвездочок* [80, с. 292].

На Покутті такі віночки плели з будь-якого збіжжя, яке дожинали, навіть гречки, гороху чи ріпаку. Але кожен вінок несла інша дівчина, яку називали “молодою”, “княгинєю”. Вона, вручаючи вінка, бажала господареві, щоб він дочекав сіяти, а жінці — жати. Вінок вішали на кілку у сінях. Його зберігали до наступної пори, коли витеребленим з нього зерном розпочинали сівбу [83, с. 206-207]. Зате по сусідству з Покуттям, на Гуцульщині, обжинкові звичаї майже не зафіксовані, хоча сліди їх простежуються [43, с. 301].

Можна погодитися з твердженням сучасних етнологів про те, що і на Бойківщині мало залишилось обжинкових обрядів і пісень, хоч і тут збереглась традиція з останнього снопа збіжжя виплітати “діда” — святковий атрибут різдвяних свят [23, с. 237]. Автор цих рядків окремі сліди обжинкових звичаїв виявив нещодавно на західній Бойківщині. Зокрема, в гірських селах Старосамбірщини безпосередньо в полі виплітали обжинковий вінок, який під час різдвяних свят займав почесне місце в хаті [47, с. 88]. Крім обжинкового вінка, який урочисто приносили додому, тут залишали у полі жменю

незжатих стебел, які зв'язували нитками і обкладали камінням. При цьому приспівували: “Ставим обороги мишам на залоги”. Згідно з народними тлумаченнями дійство залишати на полі жменю незжато-го збіжжя чи для мишей, чи для горобців, чи на те, аби був наступного року гарний врожай [36, с. 86] насправді є рудиментом дохристиянських вірувань, згідно з якими покійні предки також брали участь у жнивях. Виразніше цей момент простежується у поліському фольклорі [34, с. 344-345]. В окремих жнивварських піснях Полісся донька запрошує покійну матір допомогти ниву жати. Власне для таких помічників призначався хліб “зажинач”, якого брали на зажинки як українські горяни, так і поліщуки.

На Київському Поліссі “зажинач” заміняли ритуальним печивом “хрестцями”, яке випікали до середи на хрестопоклонному тижні (четверта середа Великого посту.— *К. К.*). Напередодні зажинків поліщуки влаштовували навіть урочисту вечерю, не кажучи вже про те, що на самі зажинки одягали чисту, а то й святкову одягу [44, с. 235-237]. Під час обжинків на полі залишали пучок незжато-го колосся. Поліщуки зв'язували його в декількох місцях червоною ниткою, прикрашали квітами. Виполовши бур'ян, господиня стелила чисту тканину, на яку клала окрасць зі сіллю. Характерними є і назви, якими позначали прибраний квітами незжатиї пучок збіжжя. Це — “квітка”, “обжинок”, “бородка”. Однак надзвичайно поширеним на Поліссі був і антропонімічний термін “дід”, який є вочевидь первісним і безпосередньо в'яжеться з назвами різдвяного снопка в Карпатах. Це вже не “обороги мишам на залоги”, а безпосередня частка покійним предкам, яку імовірно колись залишали у полі [42, с. 191-192]. Отакі полісько-карпатські паралелі з аграрними мотивами характерні не лише для зимового чи осіннього циклів, але й для весняно-літніх звичаїв та обрядів.

Тут слід згадати першу оранку чи “засівки”, ритуальні обходи ниви з церковною процесією, клечання полів на Зелені свята та інші. Правда, простежується і незначна різниця. Так, у поліщуків досі побутував звичай ходіння на жита в день св. Юрія, коли сім'ями виходили на ниви, качалися по зелених врунах, що мало забезпечити дорідний врожай. Під час цих ходінь ще й влаштовували своєрідні гостини в полі [46, с. 208-209]. Відголосок цього поліського звичаю фрагментарно зберігся у лемків. Він був зміщений у часі, тобто відбувався вже не в день св. Юрія, а на Русаля, як називали лемки Зелені свята. Його виконавцями були вже не господарі чи й цілі сім'ї, а

лишень хлопці, які того дня здійснювали обходи дворів, як і на Йордан, з лісковими палицями. Спочатку вони йшли у поле і качалися по озимині. Вирвавши пучок зеленого вруна, прив'язували його до ліщинової тички і з цим вже обходили хати з відповідними побажаннями, за що їх обдаровували булками-щедраками [80, с. 339].

Такі обрядодійства як поліщуків, так і українських горян в усіх святкових циклах пронизані однією турботою — забезпечити своє благополуччя. У них є тождними аграрні мотиви і за формою, і за змістом. Сутність цієї тождності криється у спільній основі календарної обрядовості.

Циклічність в обрядовості українців Карпат характерна і для зооморфних мотивів. Турботою про плодючість та продуктивність худоби пронизані звичаї та обряди як весняного чи літнього, так і осіннього святкових циклів. У них зберігались окремі форми вшанування худоби, властиві для зимового циклу, однак без виразних слідів зоолатрії. Водночас долучались нові форми, викликані весняним вигонном худоби на пасовища, літнім випасом на полонинах та осіннім переходом до стійлового утримання. Адже і так званий “полонинський хід” навесні і осіннє повернення тварин з полонин українські горяни відзначали як своєрідне свято. Однак, не будемо зупинятися на всіх так званих скотарських звичаях та обрядах. Цьому присвячені детальні публікації [52; 68]. Ми ж прагнемо зосередити увагу на спільних елементах, властивих для усіх звичаїв українських горян. Ось чому основна точка відліку зооморфних мотивів у весняному циклі починається від свята Благовіщення, хоч окремі їх сліди можна виявити ще й раніше. В цій важливій даті поєднуються і аграрні, і зооморфні мотиви. Таке поєднання властиве не лише для населення Українських Карпат, а й для інших регіонів України.

Повсюдно українці вважали Благовіщення ще важливішим святом, ніж Великдень. Коли ж обидва ці свята випадали на одну і ту ж неділю, що буває раз на декілька сот літ, то навіть у церкві спочатку належалося відправляти літургію з нагоди Благовіщення, а вже потім — Великодня. Інакше б, за гуцульськими повір'ями, навіть не світало [57, с. 33.]. Але так вважали й інші горяни, в тому числі й на Західній Бойківщині, про що свідчать подібні до гуцульських оповідки, як люди “забули за Благовіщення”. Так само сприймали цей день і поліщуки. До Благовіщення, вважали вони, “свята земля спить” і чіпати її не належить: ні копати, ні орати. До цього дня заборонялося лагодити паркани, зводити плоти, словом, городити

поле чи город. Порушника очікувала кара — обливання водою за те, що “дощ загородив” [46, с. 205-206]. На думку гуцулів, тільки той, що “...запродав душу Юді, затісує на Благовіщенє кіл і забиває єго у землю” [78, с. 214].

Ми вже згадували повір'я українців Карпат, що саме від цього дня земля благословенна, а тому можна починати веснування. Згідно з традиційними повір'ями бойків, лемків, гуцулів, з весняним пробудженням природи активізується і всяка “нечиста сила”, здатна зашкодити худобі чи відібрати молоко у корів. Щоб уберегтися від усякого роду чарівниць, лемки у двері стаєнь впирали борони зубцями догори, а обійстя обсіпали маком [80, с. 333]. Аналогічно робили й бойки в інші святкові дні. Відразу зауважимо, що металеві предмети сільського побуту (борона, плуг, сокира, коса тощо) слугували українцям Карпат своєрідними оберегами і в зимовому циклі. Їх часто використовували, не кажучи вже про мак, в ритуальних діях і поліщуки [48, с. 151-152]. Власне, такими оберегами на Поліссі користувались проти тих, що “ходять” після смерті. Про взаємозв'язок зооморфних мотивів зимового та весняного циклів засвідчують гуцульські звичаї кормити худобу вдосвіта на Благовіщення отавою, щоб була на святвечірньому столі, приправленою сіллю та висівками і рештками святвечірніх страв. Це мало б уберегти тварин від чередільниць та укусів змії [78, с. 213], які, згідно з народними повір'ями, цього дня вилазять зі землі. Аби вони влітку не кусали тварин, їх виганяли того дня на пашу, не дивлячись на те, чи є вже трава, чи ні [87, с. 29]. Подекуди на Гуцульщині з обійстя виганяли маржину проти сонця подалі від хати, аби вона потім не чекала готових кормів, а сама дбала за себе [78, с. 214]. Виганяючи худобу, під поріг стайні клали черепки з жевріючим вугіллям, що мало охоронити її від відьом. А ще перед цим святом з різних нечистот робили “мазило” і рисували хрестики худобі на чолі, ребрах, хребті, вимені. Такі ж хрестики ставили на одвірках і дверях стаєнь. Водночас ладаном і зіллям підкурювали худобу [57, с. 31].

Під час першої оранки і сівби, що наступала після Благовіщення, українці Карпат також своєрідно вшановували худобу, зокрема тяглоу, при виїзді і вже безпосередньо у полі. Власне для цього брали з собою хлібину, паляницю чи рештки святвечірнього “керечуна”, якими частували її під час короткого відпочинку. Аналогічно робили і поліщуки. На Поліссі початок весняних робіт не обходився без ритуального печива — “хрестців”, “плуга” або “борони”. Ним у полі

ділилися з тягловою худобою, і лишень зрідка поверталися з печивом додому, де віддавали його коровам. Суть самого цього дійства давно забулася, бо навіть у 50-ті роки XIX століття його дотримувалися, бо “так годиться”, тобто за традицією [46, с. 207].

Зооморфні мотиви досить чітко простежуються й у звичаєвих дійствах українців Карпат, приурочених до великодніх свят. Згадаймо, що згідно з загальноукраїнськими повір'ями у “чистий четвер” всі небіжчики повертаються з “того світу” і їх можна побачити в церкві, коли пізно ввечері зайти туди. За повір'ями лемків у передвеликодній четвер, який називали “живним”, відьми сходились до Бескиду на шабаш. Щоб босорки не шкодили худобі, не відбирали молока у корів, лемки рвали траву з дев'яти меж і згодовували худобі. Водночас не всі того вечора могли іти до церкви на вечірню. Хтось з хатніх мусив залишатися вартувати на обійсті, щоб босорки під виглядом жаб не проникли до худоби і не заподіяли їй шкоди [77, с. 385]. Подекуди на Гуцульщині цього дня запалювали в хаті “живу ватру”, вогонь якої підтримували до того дня, коли худобу відправляли на полонини, тобто до дня полонинського ходу [57, с. 35]. Місцями на Бойківщині як під час церковної відправи “страстей” дзвонять у дзвони, декотрі з жінок “ковтають” пляшками зі сметаною — роблять масло, щоб так робилося впродовж року [27, с. 43].

Зооморфні мотиви простежуються безпосередньо й у великодніх звичаях. Загальнопоширеним в українських горян був звичай якомога швидше повернутись додому зі свяченою паскою і всілякими великодніми припасами, аналогічно як зі свяченою водою на Йордан. Адже від цього залежало благополуччя родини. У лемків, повернувшись зі свяченим додому, тричі оббігали обійстя [77, с. 407]. Гуцули, не вступаючи до хати, спочатку спішили до стайні. Господар бесагами зі свяченим торкався кожної худобини, з привітанням “Христос воскрес!” А хтось з домашніх відповідав: “Воістину воскрес!” Господар бажав кожній худобині, аби її так нічого злого не чіпалося, як “... нічого не озме сі сьвяченої паски” [57, с. 39]. Місцями, торкаючись тричі бесагами коров'ячого хребта, примовляли: “Йикий дар красний, такі аби Бог давав телиці красні” [78, с. 236]. А вже потім заходили до хати на урочисту трапезу. Худобі теж відрізали кусень паски, посипали сіллю і частували її. До цього тваринам не давали їсти [81, с. 125].

Під час великодніх розговин подекуди на Бойківщині тому, хто пас худобу, не дозволяли їсти м'яса, бо це би шкодило худобі [27, с. 44].

Цього ж звичаю дотримувались і в багатьох селах над Лімницею, де також вважали, що пастухам на Великдень не можна споживати м'яса, щоб вовки і ведмеді влітку не нападали на худобу [88, с. 211]. Крихти від свяченого разом зі сіллю гуцули давали коровам, примовляючи, щоб у корів вим'я було таким великим, як і паска [57, с. 40]. Своєрідним оберегом худоби від "поганого ока" була навіть шкаралупа від яєць, так звані "видутки". В українських селах Міжгірщини, Хустчини, Тячівщини з яєць видували весь вміст, шкаралупу на низували на нитку і чіпляли над входом до стайні [68, с. 380.], що значною мірою нагадує гуцульський звичай розвішувати дерев'яні хрестики на Йордан.

У весняному циклі зооморфні мотиви набували найвищих тонів до свята Юрія. За гуцульськими повір'ями цього дня сходить весна на землю, отже, можна трембітати і вирушати з маржиною на полонини, якщо є трава [57, с. 43]. Зважаючи на скотарський ухил господарських занять, зооморфні мотиви в їхніх юрїївських звичаях виражені найповніше. Ще за день до цього свята призбирували хмиз, тріски, всяке сміття на городі. При перших сутінках давиною, тобто сіном, яке не доїла худоба, в гуцульських селах запалювали ватру. Її палили або коло воріт, або біля загороди, де ночує худоба, або просто на городі. При цьому просили у Бога стільки "маржини, кілько буде попелу з цієї ватри" [78, с. 246]. Подекуди до цієї ватри докидували всякий господарський непотріб, навіть стоптані постолі, аби "смирділо". Дим від такого курива мав охоронити худобу від відьом [57, с. 43], які "тої ночі ласі за молоком ходити". Через догораючу ватру переганяли худобу, "...аби така остра була, як ватра". Потім до неї докидували хмизу, аби горіла "...до часу, аж когут запіє" [78, с. 246].

Крім юрїївських вогнів, українські горяни вдавалися і до відомої нам з інших обрядових циклів системи оберегів. Так, на Покутті в юрїївське навечір'я кожен господар, в якого була хоч би одна корова, квачем робив хрести на воротях і дверях стайні, щоб відьма не мала доступу до неї. При цьому худобу ще обсипали маком, щоб відьма "мала забавку" [83, с. 198]. Так званим "тріскучим" маком обсипали худобу і в селах на бойківсько-гуцульському пограниччі. Тут же раненько на Юрія виставляли дійницю надвір, щоб зібрати юрїївської роси. Нею обливали корів, аби ті давали більше молока [81, с. 125].

До аналогічних оберегів вдавались і бойки. Вночі напередодні Юрія вони робили хрестики дьогтем на дверях стаєнь, підпирали двері боронами. М.Зубрицькому пощастило зафіксувати оповідь, як

на борону була спіймана кішка. Їй відрубали пазуря, а згодом виявили, що сусідка залишилася без одного пальця [27, с. 46]. Такими ж оберегами користувалися й лемки. Крім борони, вони ще додавали шипшину, що особливо характерне для поліських звичаїв. Водночас на дверях стаєнь крейдою, вапном або й дьогтем рисували хрести, щоб ніяка “нечиста сила” не шкодила худобі. Навколо стайні насипали ще попелу, щоб було видно, чи приходили босорки [77, с. 474].

У карпатських звичаях та повір'ях, приурочених до дня Юрія, частково збережені сліди зоолатрії, які виразно простежувались у зимовому циклі. Зокрема, серед гуцулів зафіксовано повір'я, що на Юрія всяка звірина розмовляє між собою [57, с. 44]. З цим, вочевидь, пов'язаний звичай, як і в різдв'яні дні, найкраще покормити своїх домашніх тварин. Гуцули вранці на Юрія давали дійним коровам яскраво-жовті квіти (*Ranunculus acris*), яких тут навіть називали “юріївками””, “юрінками”. Ці дрібно посічені весняні квіти посипали сіллю, що стояла на святвечірньому столі, або сіллю, освяченою на Великдень. “Юрівками” прикрашали гуцули і свої ворота, на які цього дня виставляли “кецку”, тобто дернину з квітками. В неї ще втикали вербові гілки і тримали на воротах аж до Купала як охоронний засіб від відьом. Водночас крім добірних кормів худобі давали лизати сіль, закопану на Благовіщення в мурашник. Від цього тварини мали б давати більше молока. Якщо худоба до Юрія вже виходила на пашу, то в цей святковий день її виганяли на найкраще пасовище [43, с. 298].

Своєрідні сліди зоолатрії, виражені ритуальним кормленням тварин в день Юрія, збереглися і в лемків. На Пряшівщині, зокрема, хоч цей день вважали лишень присвятком, а урочисто святкували його в селах, де була церква св. Юрія, пекли “коров'янча”, чи “пошкребенча”. Цей хлібець випікали з того тіста, що зостало, як пекли паску. До нього додавали різного зерна. В день Юрія перед вигоном худоби на пасовище коров'янча терли, посипали свяченою сіллю та висівками і давали коровам, аби босорки не відбирали молока [77, с. 469, 474]. Перед тим, як випустити тварин зі стайні, господиня обкурювала їх свяченим зіллям, кропила свяченою водою. Клала під поріг стайні сокиру, а на неї — декілька ярих вугликів, через які мала перейти худоба. Подекуди під поріг клали яйце, яким гладили по хребту на подвір'ї кожну тварину, а потім віддавали яйце пастухові на поле [77, с. 463]. Це достоту збігається зі скотарськими звичаями на Поліссі та інших регіонах України.

Крім того, лемківські пастухи на Юрія плели з латаття чи розхідника віночки, якими прикрашали корів. Місцями прикрашали вінками лишень ялівок. Коли корова приносила цілий вінок, господиня знімала його, сікла і згодовувала тварині. Розірваний завчасно вінок означав нещастя [77, с. 470]. Сам цей звичай не був лишень винаходом лемків. Подібні вінки плели і закладали худобі на роги в юрїївський день в багатьох селах українських горян. Це обрядове дійство пов'язане з повір'ям, ніби “закосичену” вінками худобу в день Юрія впродовж літа не чіпає жоден звір [43, с. 298]. Плетіння юрїївських вінків і “замаювання” худоби супроводжувалось спеціальними піснями-ладканками [32, с. 38]. Однак, на думку сучасних фольклористів, цей унікальний вид обрядової поезії Карпат і Прикарпаття висвітлений ще недостатньо. На підставі згаданих юрїївських звичаїв та обрядового фольклору дехто з них вважає, що в Карпатах, як і на інших теренах, побутував звичай виганяти худобу вперше на пашу саме на Юрія [33, с. 96]. З цим можна погодитися тільки в тому разі, коли йдеться про перший вигін худоби до громадського пастуха. Згадаймо, що гуцули виганяли худобу подальше від хати ще на Благовіщення, аби вона влітку старалася сама про себе. Лемки також припасали худобу ще до Юрія, кожен свої корови окремо. Але той, хто доглядав за худобою на пасовищі, до дня Юрія не смів ні співати, ні свистіти, ні ляскати батогом, щоб не привертати уваги босорок [77, с. 470]. У гірських селах Західної Бойківщини вперше виганяти худобу на пашу саме в день Юрія, якщо до цього її не випускали, дуже боялися. Тут вважалося, що коли вперше вигнати пасти тварин на Юрія, то або корова “здуріє”, або її “поцілує сороката” (укусить гадюка. — *К.К.*), або влітку хижий звір нападе на неї.

Принагідно зауважимо, що своєрідне вшанування худоби, приурочене до юрїївського дня, українські горяни майже повністю повторювали в обрядовій практиці літнього циклу.

Як і на Юрія, лемки на Русаля теж зеленими вінками, до яких додавали галузок липи, “маїли” худобу. Водночас пастухи влаштовували на пасовищах своє скотарське свято з вогнищем, частувались яєшнею, і навіть горілкою [80, с. 339]. Аналогічно святкували Зелені свята пастухи Західної Бойківщини, які влаштовували на пасовищах так звану “зеленівку”. Зокрема, на Старосамбірщині ще і в повоєнні роки заздалегідь домовлялися, яке з пасовищ залишають для випасу худоби тільки на Зелені свята. За день чи два на облюбованому місці дерном викладали місця для сидіння та своєрідного столу, так

звану “столицю”. Вранці на Святу неділю кожен з пастухів приносив до складчини свою торбину. Кожна з господинь до неї укладала пастухові хліб, сир, масло, яйця і навіть горілку. Але це вже сфера пастушого побуту. Власне, зооморфні мотиви в “зеленівці” простежуються пізніше. Коли пастухи мають повертати з худобою додому, кожній тварині на роги пришпилюють зелений вінок.

Про аналогічний звичай “замаювати” худобу на Зелені свята вже згадувалося в літературі за 1937 рік. Не дорікаймо автору опису цього дійства, І.Близнаку, який через необізнаність вважав, що воно є характерним лише для окремих сіл Турківщини, та й то виходить з ужитку. Він зауважив, що пастухи плели вінки заздалегідь, ще в зелену суботу, переховували їх у воді або в тіні, щоб не зів’яли, поки худоба паслася, а пастухи влаштовували свою гостину. Саме ж вінкоплетення і повернення “замасної” худоби додому супроводжувалося обрядовими піснями — ладканками [6, с. 120-122]. Обстеження сучасних дослідників показали, що звичай “замаювання” худоби в супроводі ладканок охоплює значно ширшу територію [33, с. 97]. Правда, українці Карпат в одних місцевостях його приурочували до дня Юрія, в інших — до Зелених свят.

Огляд зооморфних мотивів у літньому циклі був би неповним, коли не згадати деяких лемківських зеленосвятських (русальних) звичаїв. Один з них нагадує гуцульський звичай закопування солі в мурашник на Благовіщення та “частування” нею худоби на Юрія. На Лемківщині господині, які хотіли отримувати від корів багато молока, у русальну п’ятницю брали хліб, сіль та зілля розхідника і закопували на сусідських межах. Раненько в суботу викопували і кормили цим своїх корів [80, с. 399]. На жаль, залишилось незафіксованим, наскільки це дійство пов’язане з русалками, хоч саме ці дні лемки називали “русавними”. Згадаймо поліське повір’я, що саме у п’ятницю перед Зеленими святами русалки разом з “дедами” (покійними предками) повертаються з “того світу” до своїх родичів. Власне, тієї п’ятниці вони й бігають по межах. Чи вибір місця для закопування своєрідного передсвяткового корму худобі лемкині обирали випадково, чи, можливо, у цьому була якась закономірність — питання залишається відкритим. Однак, у самому підкормлюванні молочного стада простежується відгомін зоолатрії.

Певні сліди зооморфних мотивів спостерігаються і в літньо-осінніх обрядових циклах: основні дійства та системи оберегів повторюватимуться і в них. Водночас зміщуються акценти пошанування, коли

пошанівку отримують не тварини, а їх доглядачі, тобто пастухи, що достатньо проаналізовано в етнологічних публікаціях [52; 68].

Крім згаданих аграрних та зооморфних мотивів, у весняному, літньому та осінньому святкових циклах українських горян виразно простежуються і поминальні мотиви. Останнім характерна та ж циклічність, набір дійств і засобів поминань, як і в інших регіонах України, зокрема Полісся. Це ми спостерігали на прикладі обрядодійств зимового циклу, для якого основним місцем контакту живих з покійними родичами залишалася рідна хата. Зі зміною природного циклу таким місцем контакту стає кладовище. Але незалежно від пори року, поминальні мотиви в обрядовості українців Карпат залишалися приуроченими до важливих дат церковно-народного обрядового календаря.

Своєрідним перехідним містком від зимового до весняного циклів для українців Карпат був період Великого посту. Від його початку до Зелених свят лемки відзначали п'ять задушних субот, під час яких правились в церквах служби з панахидою за померлими. Під час церковних відправ зачитувались "грамотки", тобто списки імен покійних, яких за бажанням власника поминав священик. В ці задушні суботи, перша з яких була перед м'ясопусною неділею, а п'ята — Русалями, на помин покійних парафіяни приносили по хлібові (замість колишньої куті*).

На Покутті у перший тиждень Великого посту кожен господар подавав до церкви свого "пом'яника" з іменами покійних родичів. Такі пом'яники залишалися в церкві впродовж сорока днів посту. А кожної середи і п'ятниці згадувалися ці імена. Лишень у великий четвер, внісши відповідну плату до церкви, забирали "пом'яники" додому [83, с. 142]. Проте церковні поминання покійних в обрядовій практиці українців Карпат були лишень прелюдією. Основні поминальні мотиви у весняному циклі бойків, лемків, гуцулів припадали на великодні свята.

Неспроста покутяни забирали свої "пом'яники" саме у "великий", "страстний", чи "живний" четвер, як його називали українці Карпат. Адже і бойки, і лемки, і гуцули вірили, що саме цього дня душі покійних повертаються з "того світу". Про це свідчить зафіксоване на Гуцульщині повір'я, що у живний четвер, "... як вийдуть люди у вечір із церкви, то приходять мирці на відправу" [57, с. 35].

* Тут під терміном кутя розуміються "різні продукти: хліб, підпалки, сир, м'ясо, мед, фрукти, інколи олій, вино, зерно тощо [77, с. 362-363].

За повір'ями лемків того дня відкриваються гроби і душі померлих блудять по світу. Лемки відвідували у живний четвер гроби своїх близьких, а священик відправляв на цвинтарі парастас [80, с. 334]. Аналогічні повір'я зафіксував у свій час і П. Куліш на території, значно віддаленій від Карпат [40, с. 43-44]. Особливо це характерно для поліщуків. Недарма на Київському та Житомирському Поліссі четвер перед Великоднем називали “чистим”. За народною етимологією така назва походить від того, що до цього дня скрізь у господарстві має бути чисто. Ось чому належалося до нього прибрати і в хаті, і на подвір'ї, наче до великого свята, хоч і після нього тривали підготовчі роботи до Великодня. Вранці, ще до сходу сонця, кожен член родини повинен був помитися і переодягнутися у чистий одяг. Саме так готувалися поліщуки до зустрічі з покійними родичами на “деди”. А ввечері після церковної відправи “страстей” влаштовувалась ритуальна вечеря з пісними стравами, яку поліщуки називали “тайною”, “страстною”, або “пасковою”. До неї також запрошували покійних взяти участь у цій трапезі. Крім решток страв, на столі для них ставили горнятко з водою і свічку [45, с. 181-183]. Це достоту нагадує нам різдвяні звичаї українців Карпат.

Щодо звичаїв “живного” четверга, то попередні дослідники цьому дневі менше приділили уваги. Проте і в Карпатах варто відшукати поліські аналоги. Адже люди похилого віку в гірських селах Старосамбірщини ще пам'ятають про “тайну вечерю” у живний четвер, на яку готували пісні вареники, засвічували свічки і залишали рештки трапези на столі до ранку. Лемки також, пропостивши цілий день, влаштовували подрібну вечерю [66, с. 119].

Поминальні мотиви опосередковано виражені і в гуцульському обрядодійстві “грїти діда”, приуроченому переважно до живного четверга. Він зберігся до середини ХХ ст. майже в такому вигляді, як його зафіксували, не згадуючи про ритуальне призначення, етнографи в минулому [78, с. 228-229; 86, с. 214]. Старше покоління гуцулів пояснювало, що так робили з діда-прадіда, бо це сприяло врожаєві ниви та приплоду худоби. Головними виконавцями його були вже діти. Переважно в живний четвер, а місцями ще в середу або й передвеликодню суботу, вони ходили від хати до хати і під вікнами кликали: “Грїйте діда! Грїйте діда! Дайте хліба! Аби вам овечки, аби вам ягнички, аби вам телички!” Хтось з хати дітям відповідав: “Грїємо, грїємо, даємо!...” Дітей обдаровували кукуцями — малими пшеничними чи житніми хлібцями, спеціально спеченими для

цієї нагоди. Дякуючи за обдарування, кукуцарі бажали: “Дай, Боже, душам померлим царство небесне, а вам, газдинько, аби си овечки мирно покотили, та й аби си єгнички починили!” “За простибіг” кукуцями обдаровували не лише дітей, а будь-кого з перших відвідувачів [43, с. 295].

У цьому звичаї, як бачимо, відбито повір'я про зв'язок першого відвідувача у живний четвер з добробутом і щастям сім'ї, що властиве і зимовому циклові.

Ще одним важливим елементом звичаю “гріти діда”, який поєднував обрядодійства зимового і весняного циклів, був вогонь. Ватру клали на городах, через яку трічі перестрибували. Цей ритуал пов'язували з наступним врожаєм та здоров'ям членів родини.

У живний четвер палили вогнище і лемки. Переважно це робили хлопці на полях. А головешками (жаром) з цього вогню розпалювали вдома новий вогонь [80, с. 334]. У зимовому циклі призначення вогню — зустріч з покійними предками. Вочевидь, це стосується і “страстних” вогнів. Як і перед Різдом, горіли вогні в Карпатах і перед Великоднем. В суботу ввечері ритуальні вогні запалювали на подвір'ях і підтримували їх до світанку. На Гуцульщині така традиція побутувала і в ХХ столітті. За свідченнями респондентів, біля вогнів, що горіли, особливо коло церкви, пересиджували найстарші в селі чоловіки. Щоб було чим палити, навіть влаштовували своєрідні “перейми”, як це відбувалось на Поліссі під час підготовки до купальського свята. У деяких гуцульських селах кожен двір давав по декілька полін, які підводою звозили на місце великодньої ватри коло церкви [43, с. 295]. Подекуди такі вогні палили і з накрадених у селян дощок, драбин тощо [80, с. 160]. На Лемківщині поблизу церков палили вогнища, “собітки”, біля яких вартували парубки від п'ятниці до Великодня [80, с. 335]. Водночас в деяких лемківських селах Пряшівщини, згрібаючи сухе бадилля, сміття, палили вогні на городах і в передвелокодню п'ятницю [77, с. 39]. У деяких покутських селах у велику суботу розкладали вогні на цвинтарях, гасили їх вдосвіта чи протягом наступного дня, але собутками їх вже не називали [83, с. 146].

Великодні вогні горіли і на Поліссі. Їх палили на подвір'ї кожної родини. Цей звичай на Поліссі дійшов до наших днів, хоча й ритуальне призначення великодніх вогнів дещо призабулося. Більшість опитаних пробували пояснити, що вогні на Великдень палили ті, хто не йшов до церкви на “всюношну”, а вдома не мав чим зайнятися. Щоб не проспати (а за традицією цієї ночі спати не дозволялося), клали

на подвір'ях вогні, біля яких збиралися сусіди і бесідували між собою до світанку. Однак, на Поліссі були й більш поважні тлумачення ритуальних вогнів: “На всюношну палять коло рекі, у кого утопленики ото потопились”. Зрозуміло, що такі вогні запалювали не задля розваги, а з надією на те, що до вогню на березі річки приходять зігрітись душі утоплеників.

Крім великодніх вогнів на подвір'ї, в хаті мала горіти свічка упродовж усієї ночі. Саме ж дійство запалювання вогнів на березі річки доповнювалось звичаєм відкладати в окрему миску потрохи страв під час поминальної вечері на “деди”, а вранці ці рештки викидати у річку за водою. Цього звичаю на Поліссі дотримувалась кожна сім'я, незалежно від того, чи збереглась у родині пам'ять про те, чи був утопленик в родині, чи ні [45, с. 183-184]. Власне у тих поліських обрядодійствах віднайдено ключ до “тайни” ритуального призначення як різдвяних, так і великодніх вогнів у Карпатах.

Поминальні мотиви у великодніх звичаях українських горян виражені опосередковано. На великодню трапезу покійних родичів, як на Святвечір, уже не закликали. Адже ті вже були серед живих від живного четверга, очікуючи на розговини. Власне з тими повір'ями в'яжеться дійство повернення з церкви зі свяченою паскою. Зацитуємо з цього приводу нотатки А. Онищука з Наддвірнянщини: “Як священик посвятить паски, народ заворушиться як “муравлі — всякий бере чим скорше “сввикість”, сідає на віз або коня і далі на перегони поспішати домів. Кінні утискають шапета”, піші-ж, щоб не остати позаду, біжуть що сил — усіх жене віра: “Хто борше буде в хаті, той скорше зробит літо...” [57, с. 39]. В інших гуцульських селах після посвячення паски “кожен біжить додому якнайшвидше, аби сі швидко з поля забрав” [81, с. 125]. Лемки також зі свяченим поспішали додому, бо “хто скорше домів прийде, тот ся скорше у поли обробит” [66, с. 120]. Водночас той, хто останнім прийде з паскою додому, до року помре. Таке ж покарання очікувало б того, кому по дорозі випаде паска [77, с. 407]. Аналогічно повертали додому зі свяченим і бойки. Однак це не було якимось одиничним чи випадковим явищем в Українських Карпатах. Звичай цей добре відомий поліщукам як Київщини, так і Житомирщини. Там також вважали, що він має безпосередній вплив на благополуччя родини [45, с. 181-185].

Сутність його поліщуки пояснювали аналогічно, як і українські горяни. Але цілком зрозуміло, що в обидвох випадках народне трактування є значно пізнішого походження, коли істинний смисл дійства

вже забувся. Очевидно, у давнину він був спрямований на якнайшвидше задоволення покійних предків, від яких, як рівноправних учасників спільної з живими родичами трапези, очікували допомоги у господарських справах, в загальному благополуччі і достатку родини. Прямих підтверджень подібного взаємозв'язку, які бодай частково письмово зафіксовані в обрядовості первісних землеробів Анатолії чи Месопотамії, де їжа (трапеза) виступала як головний засіб спілкування живих і мертвих, на поліському і карпатському ґрунті годі шукати. Зате опосередковані свідчення повніше збереглися в поліських поминальних обрядах, зокрема в “дідах”. Навіть до великодньої трапези поліщуки приступали, як і на “діди”, після молитви та побажань царства небесного покійним родичам. Сама ж великодня трапеза за звичаєм і на Поліссі, і в Карпатах починалася зі свяченого яйця. Яйця, писанки, крашанки, фарбованки були атрибутом багатьох великодніх дійств, і навіть молодіжних розваг. Не забувся до кінця і звичай викидати на воду (річку) шкаралупи від яєць або закопувати їх разом з іншими залишками від трапези на своєму полі, що характерне поліщукам. Зате звичай кидати шкаралупу від яєць у річку більше властивий українцям Карпат. В останніх він мав чітко виражений поминальний характер [43, с. 297].

Відразу ж по Великодні відбувалася формальна зміна місця поминань. Основним місцем обрядового дійства на весь післявеликодній тиждень ставало кладовище (цвинтар). Українські горяни навіть називали його “провідним”. Повсюдно називали “провідною” і першу післявеликодню неділю, яка практично була своєрідною кульмінаційною точкою поминальних мотивів у весняному обрядовому циклі. Саму ж назву “провідна” українці Карпат пов'язували з тим, що вона “...проводит сьвита” [57, с. 41]. Дехто з сучасних дослідників духовної культури українських горян вважає, що терміни “провідна неділя”, як і “провідний тиждень”, перемістився з часу Русалій, “...коли наші предки піснями проводили русалок до річок...”, на великодній період [77, с. 414]. За тими “окружинами” народних традицій, зафіксованими в Карпатах дослідниками минулого, сьогодні годі дати чітку відповідь. Можемо тільки зауважити, що переконливих доказів на користь такого твердження немає. А що стосується проводів русалок, то на поліському ґрунті вони безпосередньо стосуються загальноукраїнської традиції вшанування покійних предків [48, с. 144]. Цьому ж присвячені і звичаї провідного тижня, зафіксовані в Українських Карпатах. Опосередкованим свідченням послуго-

вують традиційні заборони на певні види робіт. Згадаймо, що під час різдвяних свят навіть у будні уникали важких робіт, “бо дідо в куті” [50, с. 10]. Аналогічних заборон дотримувалися українські горяни і впродовж провідного тижня. Так, лемки не прали в ці дні в потічках праником, щоб влітку “не стріляв” Перун і не падав град [77, с. 415]. Аналогічних заборон дотримувалися й бойки [27, с. 45].

Протягом провідного тижня гуцули не сіяли льону і конопель, бо вірили, що полотно з них обов’язково укріє чинюсь домовину [57, с. 41]. В деякі з днів провідного тижня на Волині теж заборонялися певні види робіт, щоб не накликати на себе гніву мертвих [19, с. 66-67]. Поліщуки у післявеликодній четвер безпосередньо відзначали “навський” (наський), чи “мерлих Великдень”. Вже його назва говорить сама за себе. Цього дня вони уникали важких робіт удома і по господарству. Обстежуючи десятки поліських сіл Київщини і Житомирщини, якихось ритуальних трапез, приурочених до цього дня, подібно як на Великдень, не виявлено. Однак, у давнину вочевидь вони були. Інакше б збирач народних звичаїв на Овруччині М. Пйотровський 150 років тому не мав би чого скаржитися, що “...про беседи у навський Великдень поліщуки забули” [10, с. 319]. “Беседами” у його часи називали ритуальні трапези за участю родичів і сусідів, які починалися в одній хаті, а потім продовжувалися в інших по черзі. Найважливіше дійство того дня, що збереглося до наших днів, – це відвідини місць поховань своїх родичів. Старші за віком і донині носили на “могилки” крашанки, якими обкочували гроби, а потім закопували поблизу хреста. Крім того, в ряді поліських сіл побутував звичай відзначати того ж дня “гробки”, або “проводи”. Крім паски, яєць, тоді несли й інші страви, характерні для великодніх свят в тому чи іншому селі, чи навіть в окремії родині. Серед страв мусила бути й та, яку “...за життя любили покійні”. Водночас брали на кладовище ситу (канун, коливо), без яких не обходились вдома на “діди” чи поминки. Така радовниця, тобто “день, коли й мертві радуються”, як тлумачили поліщуки, в різних селах припадала на різні дні — від провідного понеділка аж до провідної неділі включно. На це були різні причини. Наскільки відповідала давній традиції розтягнутість “гробків” у часі й просторі, тепер виявити неможливо [45, с. 185-187]. Дослідники в минулому не звернули на це уваги [10, с. 322]. Сам же термін “гробки” для поліщуків означав, що “...кожне, тобто кожна родина, свого гробка стелить”. Власне, для цього обирали насамперед могилу батька чи матері, не забуваючи і про могили інших

покійних родичів. Могили застеляли лляною скатертиною (настольником), на яку викладали частину принесених страв. У призначений час здійснювався обхід кладовища і правилася поминальна панахида за упокій душ померлих. Під час відправи священник зачитував з “поминальних грамоток” імена покійних кожної родини, а вже потім освячував гроби на прохання родини. Після цієї церемонії молитвою розпочиналася поминальна трапеза за застеленими гробками. Побажавши померлим царства небесного, першу налиту чарку залишали біля хреста, тут же залишали і дещо зі страв, “...щоб мертвим було що їсти на тім світі”. У деяких селах колишнього Чорнобильського району виявлено сліди традиційних запрошень покійних до цієї трапези на кладовищі [45, с. 187]. Поминання покійних предків у „навський Великдень” спочатку у церкві, а потім на могилках, характерне і волинянам, зокрема, на Кременеччині [5, с. 6].

Своєрідним перехідним містком між поминальними мотивами поліщуків та українців Карпат нам послуговуватимуть збережені обрядодійства в деяких місцевостях Волині. Так, на Кременеччині традиційно відзначають “навський Великдень”, як і в поліщуків. Його обрядодійства поєднують в собі поліські і карпатські поминальні мотиви. За свідченнями очевидців, у провідний четвер “...зранку з усіх кінців села йдуть жінки з великими плітеними кошиками, закритими вишиваними серветками чи рушниками, збираються біля церкви... Майже у кожному кошику по дві паски, мазурки, коржики, тістечка і цукерки, а по краях кошика викладені рядочком писанки та крашанки...” [5, с. 6]. Під час служби Божої при світлі запалених свічок на принесених пасочках священник поминає померлих, що так нагадує гуцульські “дідові суботи”. Потім процесією всі вирушають на могилки. Тричі обійшовши кладовище, процесія зупиняється на вільному місці. Тут під час панахиди священник знову називає імена покійних, а хор співає “Христос Воскрес”. Потім розходяться всі до могил своїх рідних, які застеляють серветками чи рушниками, викладають пожитки з кошика і очікують священника, який освячує могили свяченою водою.

Лишень окурини з таких дійств подибуємо у Карпатах. Але і лемки, і бойки, і гуцули впродовж провідного тижня навідували могили покійних родичів. Хоч таких термінів як “навський Великдень”, “мерлих Великдень” чи “радовниця”, як у поліщуків, тут не виявлено. Водночас досі зберігся звичай у великодні свята, не кажучи вже про загальнопоширені поминальні панахиди та освячення гробів,

залишати на могилах покійних кусок свяченої паски і яйця. Лемки, у яких поминання покійних починалося від живного четверга, і ніби тривало, на думку сучасних дослідників, аж до провідного вівторка, до Другої світової війни зберігався звичай, крім паски, приносити іншу різноманітну їжу [77, с. 414]. У деяких селах на Покутті “на гроби” ішли уже в великодній понеділок. Зі собою брали декілька писанок, пару сирників. До тих “пляцків” прикріплювали запалену свічку. Священик, як пише О. Кольберг, обходив з відправою гроби. Однак, певної трапези на гробі, як це відбувалося у поліщуків, напевне, не було, оскільки дяк тут же збирав і колачі, і писанки, і рештки свічок на користь церкви і священика. Певна частка ішла й дякові [83, с. 149]. За інформацією О. Кольберга, на провідну неділю, як і “задушну суботу”, українці Карпат приносили до церкви хліб, збіжжя, сало. Цей “приніс” розкладали коло престола, а також на гробах. Після церковної відправи його ділили: три частки на церкву, а одну роздавали бідним [84, с. 282].

Обдарування бідних як один із елементів поминальних мотивів особливо характерне для гуцулів. Воно властиве як зимовому, так і весняному циклам. “За простибіг” гуцули обмінювалися ритуальним печивом і до посвячення пасок, і після. Водночас обдаровували бідних свяченим. Не була винятком і провідна неділя. У деяких гуцульських селах у провідну суботу, яку навіть називали “дідовою”, а подекуди й безпосередньо у провідну неділю на цвинтарях відбувалися панахиди за померлих, так звані “опроводи”. За свідченням В. Шухевича, гуцули з цієї нагоди брали великодню паску, перепічки, яйця, писанки, бриндзу, молоко і вирушали на цвинтар. Там скатертинами застеляли могили своїх кривних, засвічували свічки. Коли ж священик відправив „опроводи”, відразу запрошували одні одних до “стола”, тобто застеленої могили своїх родичів, частували одні одних “...за душу мами...” [78, с. 241-242]. Такі трапези “за померлі душі” на цвинтарі, як зазначав свого часу В. Шухевич, “...де ідять та п’ють те, що одні другим подавали”, могли тривати до вечора. Цей гуцульський звичай, званий “гробки”, достоту нагадує нам поліську радовницю, чи гробки.

Виходячи навіть з цих фрагментарних відомостей, доходимо висновку, що в поминальних звичаях українців Карпат, зокрема гуцулів, як і в поліщуків, простежується і двочастинна структура — “зустріч” — “проводи”. У часовому вираженні зустріч весняних гостей з “того світу” в’яжеться з Великоднем, а точніше з живним четвергом, а проводи — з провідною неділею.

Своєрідним перехідним містком у поминальних дійствах весняного і літнього циклів був так званий “рахманський Великдень”. Він випадав на четверту середу після Великодня, яка ділить проміжок часу від Великодня до Зелених свят на дві рівні частини. Терміни “рахман”, “рахманний” відомі як гуцулам, так і бойкам. За повір’ями бойків то дуже праведні люди, що живуть під землею і цілий рік постять [27, с. 46]. Різноманітні повір’я про рахманів зафіксовані серед гуцулів, які вважали, що “...вони такої віри, як і ми”. Рахмани “...відпокутують наші гріхи, говіючи через цілий рік...”, і лише на Великдень дванадцять рахманів діляться одним яйцем [78, с. 243]. За іншими гуцульськими повір’ями рахмани живуть під водою, “на тім світі” [57, с. 43]. З тими повір’ями в бойків і гуцулів пов’язаний звичай кидати шкаралупи від яєць, які додають до тіста на паску.

За гуцульськими повір’ями, вкинута у воду шкаралупа яйця допливала до них аж на четверту середу по Великодні і знову ставала цілим яйцем. Його й споживали рахмани. На честь тих далеких праведників заборонялися будь-які роботи, особливо у полі. “Якби робив у се сьвито, то земле би сім років банувала, не родила би нічого” [57, с. 42]. На рахманський Великдень постили до вечора. Як і на Святвечір, до вечері сідали, як сходила вечірня зоря. Ритуальною стравою ставало яйце. Потім шкаралупу від яйця всією сім’єю вносили і кидали у річку пливти до “рахманів”. І лишень після цього доїдали рештки великодньої паски з пісною стравою [43, с. 297].

У віруваннях про рахманів простежується зв’язок з поминальними мотивами. Праця у полі в рахманський Великдень рівнозначна прояву неповаги до покійних, місце перебування яких пов’язане з водою. Ось чому і бойки, і гуцули шкаралупу яєць, використаних до паски, і того яйця, яким починали цю своєрідну трапезу, викидали тільки у воду. Остання, згідно з давніми віруваннями, уявлялась як місце перебування предків. Ось чому з водою пов’язано так багато обрядових дій. Це ми спостерігали на прикладі зимового циклу. Це ж характерне і для весняних звичаїв та обрядів українців Карпат.

Якщо ритуальний вогонь вказував на урочисту зустріч з покійними, то вода — на проводи до їх сталого місця перебування. Отже, і в українців Карпат, і в поліщуків спільними були як засоби зустрічі та проводів покійних предків, так і форми обрядових дійств. Вони проявлялися майже однаково як у зимовому, так і в весняному циклах.

В обрядовості українців Карпат притаманні поминальні мотиви і в літньому циклі. В основному вони групувалися навколо Зелених

свят. У різних місцевостях їх називали по-різному. Для гуцулів — це Свята неділя, лемків — Русаля, бойків — Святого Духа. Якщо в поліщуків Зелені свята були апогеєм поминальних мотивів і за своєю значимістю не поступалися великоднім обрядодійствам, а то й переважали їх, то в Карпатах поминальні дійства не були такі яскраві. Поліська обрядова практика ґрунтувалася на численних повір'ях про русалок, які здебільшого уособлювали покійних предків [48, с. 111-112]. Можливо, відсутність чи нерозвиненість таких повір'їв у Карпатах збіднювала традиційну обрядову практику українських горян. Вочевидь, це дало підставу вважати Зелені свята (Русаля) святом померлих душ, яке "...свою первісну функцію..." давно утратило [55, с. 310]. Але це тільки напівправа. Суть у тому, що не в усіх регіонах Карпат в минулому детально фіксувалася народна традиція. Найбільше пощастило Гуцульщині, яка найчастіше була в полі зору дослідників і збирачів. Власне і звідси маємо ширші уявлення про народні традиції українців Карпат.

У гуцулів підготовка до цього свята, яке відзначали традиційно три дні, починалася заздалегідь. У п'ятницю, яку гуцули називали "пам'єтною", заборонялося виконувати цілий ряд робіт, в тому числі шити, прясти, ліпити чи білити. Заборони мають чітке пояснення: "Аби не запорошити порохами померші душі"; "Аби померші душі не заляпати болотом" тощо [57, с. 47]. Нагадаємо, що однотипні заборони побутували і на Поліссі. Поліщуки того дня влаштовували спеціальну поминальну вечерю, так звані троєцькі "діди", які вважалися найважливішими в році [45, с. 175].

Українські горяни до свята прикрашали вінками і квітами гроби покійних родичів. Як і поліщуки, маїли в суботу хати. Клечання (замаювання) хат у Карпатах мало свої особливості. На Лемківщині, крім традиційного клечання хати, дівчата-пастушки над потоками влаштовували своєрідні альтанки, де потім збиралися на молодіжні розваги [66, с. 123]. У різних місцевостях неоднакову кількість днів тримали клечання в хатах. Але збагнути його суть можна тільки на поліському ґрунті. В деяких лемківських селах на Русаля з церковною процесією обходили поля, а вже потім ішли на цвинтар до могил своїх рідних. Майже повсюдно напередодні ж Зелених свят в карпатських селах відбувалися задушні чи дідові суботи. Особливо цікавим це дійство виглядало в гуцулів. Поки клечалося в хаті, господиня готувала калачі, свічки, сир, молоко. З усім тим ішли до церкви. Як тільки священик відправив парастас, залишаючи частку

на церкву, більшу частину принесеного забирали і несли на гроби. А вже там принесеним обдаровували бідних. При кожній подачі кому чи молока, чи сиру, чи хліба примовляли: “Най Бог прийме перед душі мого тата”. Водночас називали ім’я покійного родича [78, с. 250-251]. Часто такими приносами замість дідів (прошаків) обдаровували одні одних. Кожен обдарований мав помолитись на гробі. Подекуди навіть хату клечали після того дійства на цвинтарі, бо “... доки сонце світит і люди робє, то гріх рубати майку” [57, с. 47].

У тих гуцульських обрядодійствах досить чітко простежуються полісько-карпатські паралелі. Водночас на прикладі гуцульських звичаїв можна виявити двочастинну структуру поминальних мотивів. Так, “зустріч” з покійними предками та їх вшанування припадало на “пам’єтну п’ятницю перед Зеленими святами”. “Проводи” слід шукати аж через тиждень після цих свят. Власне тоді заборонялося шити. У поліщуків у понеділок, першого дня Петрівки, відзначали “розигри”, або “проводи русалок”. Термін “розигри” відомий і гуцулам. Але вони чомусь не розуміли вже суті його [57, с. 46]. Окремі відголоски “проводів” збереглись у формі заборон на певні види робіт упродовж усього післясвяткового тижня, як у “пам’єтну” п’ятницю.

В осінньому святковому циклі українців Карпат переважали звичаї, пов’язані із завершенням збирання врожаю та поверненням худоби з літніх пасовищ. У них, як і в попередніх циклах, фрагментарно відображена головна селянська турбота — збереження вирощеного врожаю, забезпечення продуктивності худоби.

Не обминули осіннього циклу і поминальні мотиви. Прелюдією до них було свято Спаса. Серед бойків, лемків, гуцулів побутувало повір’я, що до цього дня не можна їсти фруктів. Особливо це стосувалося жінок, у яких померли діти [57, с. 53]. Фрукти потрібно було спочатку посвятити. Цього досить чітко дотримувалися гуцули. Як тільки яблука, груші були посвячені, безпосередньо біля церкви ними обдаровували одні одних “за померлі душі”. Водночас кожен обдарований повинен був з’їсти бодай хоч кусок яблука, закусити колачиком і запити водою [78, с. 264-265]. У деяких карпатських селах на Спаса окремо ходили зі святими фруктами на цвинтар. На могилах покійних родичів залишали яблуко чи грушу. Сліди цього звичаю досі збереглися в селах Старосамбірщини. Освячені фрукти аналогічно залишали на могилах і в поліських селах.

Апогеєм поминальних мотивів в обрядовості осіннього циклу було свято Дмитра. У багатьох карпатських селах напередодні цього

дня відзначали “дідову суботу”. Лемки Пряшівщини місцями справляли ще “Кузьмову”, “Михайлову”, а подекуди й “Лукинову” суботи [77, с. 363]. Це були останні суботи напередодні цих свят. Гуцули “дідову суботу” спрявляли чотири рази у році, в тому числі і в останню суботу до дня Дмитрія. За свідченнями очевидців ця “дідова субота” мала бути найпишнішою. Того дня навіть найбідніші старалися винести на гроби своїх родичів бодай якісь страви, якими обов’язково обділювали ще бідніших і калік “за простибіг”. Багаті, за свідченням В. Вайгеля, влаштовували цього дня на гробах цілі гостини [89, с. 8].

Карпатські “дідові суботи” і поліські “діди” різняться єдиним — місцем вшанування покійних родичів. Українські горяни вшановували своїх померлих на місці поховань, тобто на гробах. Поліщуки це робили безпосередньо в рідній хаті, де поминання предків ставало сімейною трапезою. Як у поліщуків, так і в українців Карпат побувало загальнослов’янське повір’я, що покійні живляться парою гарячих страв, коли у святкові дні навідуються до своїх кривних. Саме тому у Карпатах і Прикарпатті був звичай не накривати горщики з уже приготовленими на “дідову” суботу стравами, які мали брати на цвинтар. За свідченням О. Кольберга, кришки з горщиків знімали спеціально, щоб пара по хаті пішла [84, с. 225].

Порівнюючи поминальні мотиви, в обрядовості українців Карпат і поліщуків назагал у всьому річному календарному колі, переконуємося у генетичній спорідненості форм і засобів пошанування покійних у цих територіально віддалених регіонах України. Головним компонентом календарного спілкування живих з їхніми покійними родичами завжди виступала їжа. Єдиними залишалися і дати поминань, які аж ніяк не залежали від астрономічних. З астрономічними, тобто днями весняного та осіннього рівнодення, зимового та літнього сонцеворотів вони лишень вимушено збігалися. Наскільки трудовий ритм будь-якого народу є залежним від зміни пори року, настільки й побут є від цього залежним. А вже сама обрядова практика залежить від цього побуту. Неістотна різниця, яка зрідка спостерігається в обрядовій практиці українців Карпат і поліщуків, лишень підтверджує це правило.

Паралельно з поминальними, в обрядовості українських горян весняного, літнього та осіннього циклів проявляються і шлюбні мотиви. Своєрідним перехідним містком від зимового до весняного циклів виступав період завершення м’ясниць. Вже у так зване “м’ясне

пущане” (запусти) на Гуцульщині молодь сходилася на свою “сobotку”. Нею керував “старший парубок”, який під час зимових свят був “березою”. Він дбав про хату, музику і мав право вигнати з хати тих дівчат, які у свій час колядників до себе не пускали [87, с. 109]. Подекуди дівчата збирались окремо. Місцем для таких сходин була хата із дівчатами на виданні. Тоді, як і на вечірках, відбувались дівочі ворожіння. В решето збирали скручені крайки і трясли. Чия крайка випаде, та заміж вийде. Котрусь з дівчат випроваджували з хати, а тим часом ховали під один капелюх хустку, під інший — рантуха. Тоді вводили дівчину, щоб вибрала собі щось. Коли вона підняла капелюха, де був захований рантух, то це віщувало їй швидке заміжжя [81, с. 124].

Подібно збиралися й лемківські дівчата. З часом долучалися до них і парубки. Тоді молодіжна забава тривала до пізньої ночі [66, с. 117].

Шлюбні мотиви припинялись на період Великого посту, щоб потім знову відновитися під час великодніх свят. Якщо молодь на Поліссі збиралася на свої сходини задовго до Великодня, влаштовувала розваги, співаючи веснянок часом і від Сорока святих, то в Карпатах більше дотримувались посту.

На Покутті побутував цікавий звичай серед дівчат на виданні, приурочений до живного четверга. Потай від батьків переважно близькі подруги збиралися і до сходу сонця ішли на водойми. Дочекавшись ранкової зорі, швидко скидали із себе одяг і скакали у воду, випрошуючи у неї швидкого заміжжя [83, с. 145-146]. На Великдень, повертаючи додому зі свяченим, в кого була дівчина на виданні, гуцули клали їй свячену паску на голову, примовляючи: “Абис у людей така велична, як паска пшенична” [57, с. 39].

Починаючи від Великодня, в Українських Карпатах поблизу церков відбувалися молодіжні весняні ігри. На Пряшівщині “велички” за участю дівчат-підлітків тривали впродовж трьох великодніх днів. Потім вони повторювались щонеділі аж до Зелених свят (“Русалія”). Старші дівчата десь на луці мали свою сходку (“гай”), де під час танців долучалися й парубки. Така диференціація властива бойківському і гуцульському молодіжному середовищу із характерним віковим та статевим поділом. Дівчата водити “білоданчика”, “кликали вородай”, грали в “перепілку” або “качканя”. Парубки тим часом забавлялися в “третяка”, ставили “церковцю” чи “оборіг”. Об’єднавшись, спільні молодіжні ігри супроводжувались веснянками, гаївками. В

таких іграх, де ініціатива належала дівчатам, небезпідставно вбачають мотиви парубання молоді [77, с. 426-427].

Під час великодніх розваг молодь обмінювалася писанками. Цей звичай був досить поширений у Карпатах. На Гуцульщині дівчата обдаровували писанками парубків в “обливаний” чи “поливаний” понеділок, щоб хлопці не обливали їх водою. Зате парубок, отримавши від дівчини писанку, мусив під час молодіжних зібрань (сobotок), брати її в танець, щоб розрахуватися за цей борг. Як стверджували дослідники минулого, парубки навіть спеціально в “обливаний” понеділок ходили за писанками по хатах, де були дівчата [43, с. 296]. Це були своєрідні оглядини домашнього побуту дівчат. Неспроста гуцули великодній понеділок називали “волочільним”. За писанками, а ще поливати дівчат ходили парубки в селах Пряшівщини. Подекуди поливання дівчат водою починалося після великодньої півночі і тривало цілий понеділок. Побутувало навіть повір’я, що парубок, який не облив дівчини водою, не оженився [77, с. 412]. Може й тому називали лемки великодній понеділок “купальним”.

В обрядовості українців Карпат сліди шлюбних мотивів проявлялись і в день Юрія. Найвиразніше вони прослідковувалися у гуцулів, які того дня головну роль, про що уже згадувалось, відводили вогню. Попередники зафіксували, що в багатьох гуцульських селах юрїївський вогонь на подвір’ї розкладали саме дівчата, які були на виданні. Й. Шнайдер пов’язував його з весняною зміною в молодіжному побуті та парубочим звичаєм ходити на Юрія від вогню до вогню (від хати до хати) і вибирати собі дівчат, до яких потім залицялися. Якщо дівчата запаливали вогонь, то хлопці цілу ніч його підтримували, влаштовуючи різні розваги [87, с. 31, 40]. Для лемківських сіл Пряшівщини більш характерні парубочі бешкети в ніч на Юрія. У деяких селах парубки витягували частинами віз на стріху, відносили подалі від хати ворота тощо [77, с. 476]. Лемківським парубочим бешкетам відповідали бешкети у новорічний вечір молодих поліщуків, які “віддячували” тим батькам, що не пускали дівчат на вечорниці [4, с. 322]. Подекуди на Гуцульщині на Юрія, щоб хлопці любили дівчат, ті ішли купатися в місця, де сходяться три потоки, ще до сходу сонця [87, с. 13].

Небагатою на шлюбні мотиви була обрядовість українських горян в літньому циклі. Адже в основних дійствах Зелених свят переважали поминальні та зооморфні мотиви. Дещо більше їх у купальській обрядовості. У гуцулів шлюбні мотиви цього періоду найбільше

пов'язані з водою та рососою. Вони виражені у віруваннях про чудодійну силу сонця, води, роси, відомих багатьом слов'янським народам. На відміну від поліщуків, гуцули не палили купальських вогнищ. Рудиментом останніх можна вважати звичай "бити папороть", але йому цілком не властиві шлюбні мотиви [43, с. 300]. Щоб якнайшвидше дочекатися свого весілля, гуцулки, як і на Юрія, бігали до схід сонця в місця, де сходяться три потоки, щоб покупатися, поки чорний ворон дітей не купав. Купаючись в річці, дівчина трічі рухала ногою гальку у воді і примовляла: "Ни плитку киваю, але мого судженого серце рушаю" [57, с. 51]. Подекуди молоді гуцулки плели невеличкі віночки і завішували їх на дахах, а наступного дня оглядали, чи заплутався у вінок якийсь волос і якого він кольору. За цим визначали свого судженого [43, с. 300]. Водночас цей день сприймався як найблагодатніша пора для збирання всякого зілля, в тому числі й такого, що здатне повернути парубка до дівчини. Таким зіллям, як стверджував В. Шухевич, був тирлич. Його збирали не лише дівчата, а й їхні матері. Знайшовши це зілля, виривали його з корінням, примовляючи: "Тирлич, тирлич! Ти до мої дівки девять легінів приклич, з дев'ятьох вісім....". Так перераховувала, поки не дійшла до одного, який і мав би стати судженим [78, с. 259].

Шлюбні мотиви у літніх звичаях лемків часто пов'язувалися з вогнем. Ще заздалегідь до цього дня переважно пастухи збирали хмиз і зносили його на якийсь горб, щоб потім вогонь було видно далеко. До тих вогнів в ніч під Івана Купала збиралася молодь на свою літню собітку. Навколо вогню молодь співала купальських пісень, в яких дівчата дражнили парубків, а ті відповідали тим же [80, с. 340, 342]. В окремих селах на місці майбутнього вогнища закопували високу ялицю і обкладали її паливом. Запалювати купальське вогнище доручали молодій парі, що вже "жила думкою про недалеке весілля" [66, с. 124-125].

Собітками називали купальські вогні і в деяких підгірських селах Західної Бойківщини. Отже, в літньому циклі українських горян шлюбні мотиви поєднувалися то з водою, то з вогнем. Лише місцями молодь плела вінки, правда, за водою їх не пускала. Такі ж компоненти як зілля, вода і вогонь значно повніше використовували поліщуки. Водночас полісько-карпатські паралелі простежувались і в циклічності шлюбних мотивів, силі їх звучання в різні пори року.

Чим ближче до осені, тим більше простежується згасання шлюбних мотивів в обрядовості горян. Тільки до св. Покрови бойківські,

лемківські чи гуцульські дівчата зверталися, щоб покрила їх голови “хоч онучею”. Такі осінні дівочі прохання відомі і поліщукам, і в інших регіонах України. А вже пізніше вважали, що “тільки до Дмитра дівка хитра”. Адже наступала пора Пилипівки. А в піст весіль в Україні не практикували.

Підсумовуючи етнографічні реалії, які стосувалися циклічності основних мотивів у звичаях та обрядах українців Карпат, можемо впевнено стверджувати про їх однотипність. Як аграрні, так і зооморфні, поминальні чи шлюбні мотиви то набирали сили, то згасали. Це залежало насамперед від зміни пори року, що впливала на зміну трудового ритму, а відповідно і на побут. Водночас їх головні компоненти, зокрема вогонь, вода, трапеза повторювались майже в усі пори року. І це характерно не лише українцям Карпат, а й інших регіонів України, особливо Полісся.

Карпатсько-поліські паралелі близькі як за головними компонентами, так і формами дійств. Однакова і їхня часова приуроченість. Декого може зацікавити, як могла скластися така спільність в обрядах населення значно віддалених між собою регіонів. Етнографічні реалії чіткої відповіді не дають. На допомогу приходить археологія. Сучасні вчені прослідкували, що в середині I ст. н.е. до інтеграційних процесів у Карпатах прилучилися зарубинецькі племена, які примандрували сюди з Прип'ятського Полісся після розпаду їхньої культурної спільності внаслідок природних катаклізмів. Більшість сучасних вчених вважає тих пришельців давніми слов'янами. З їхнім приходом, на думку українського археолога Д. Козака, Східнокарпатський регіон увійшов до складу тієї території, де формувалась слов'янська етнічна спільнота [35, с. 401, 403]. Таку ж думку обстоює активний дослідник Закарпаття етнолог М. Тиводар [69, с. 101]. Отже, полісько-карпатська обрядова спільність має конкретну дату — I ст. н. е. Наші етнографічні дослідження не сягають такої глибини. Народна пам'ять не зберегла безпосередніх критеріїв, якими користувалися в ті віддалені часи, формуючи свій обрядовий календар. Аби отримати бодай гіпотетичну відповідь, здійснимо невеличкий історико-етнологічний екскурс у минуле, звідки переконаємося, що першоосовною обрядовості була праця як спосіб боротьби далеких наших предків за своє існування і засіб пізнання природи. У процесі праці люди переходили від привласнювальних до відтворювальних форм господарювання. Цим обумовлювалась потреба орієнтуватися в циклічності пір року.

Як свідчать археологічні відомості, уточнені етнографічними аналогами за допомогою гіпотетико-дедуктивного методу [28, с. 60-107], вже пізньопалеолітичні мисливці на території України чітко розрізняли дві пори року: весну і осінь. Їхнє переміщення на общинній території не було безсистемним і хаотичним. Постійне мандрування цих мисливців циклічно повторювалось залежно від зміни природних циклів. Подібно до того, як здійснювали сезонні переходи стада травоядних, так і мандрівні мисливці змінювали місця своїх стійбищ. Час від часу вони повертались на місця свого попереднього осідку, аби в будь-який сезон бути у місцях, найбільш забезпечених їжею. Літні і зимові форми господарювання залежно від природних циклів вели і мисливці закритих просторів [21, с. 11, 17-20]. Періодичне повернення на місця своїх попередніх стійбищ перших чи в літні або зимові житла других відповідно до річних природних циклів було важливим чинником формування своєрідного господарського календаря і пов'язаної з ним пізнішої обрядовості. Про останню сьогодні лише можемо здогадуватись на підставі етнографічних аналогів. Для першого типу це будуть нганасани Таймиру, ескімоси-карібу Канади, нунамути Аляски. Мисливці другого типу вели такий же спосіб життя, як і ханти-мансі, селькупи, кети, евенки, удегейці, саамі, північні алгонкіни, атапаски, які до колонізації їхніх територій зупинилися в розвитку на рівні мезолітичних мисливців лісової зони Європи.

Досвід, набутий людьми на стадії ранньої первісності, був значно збагачений людьми класичної та пізньої первісності [58, с. 3-13], коли на території сучасної України починається землеробсько-скотарський етап як якісно нова форма економіки, що прийшла на зміну привласненню природних ресурсів. У цей період зачатки знань про циклічність пір року доповнилися завдяки інтенсивному спеціалізованому збиральництву уявленнями про вегетаційні властивості рослин і їх зв'язок із природними циклами. Поступово формувалось стихійне усвідомлення взаємозв'язку між рухом небесних світил і колообігом природних явищ на землі, якими обумовлювались зміни в житті та побуті наших далеких предків. Сьогодні маємо досить доказів на користь існування зачатків астрономічних знань на території України з дуже віддалених часів [75, с. 383]. Згадаймо, що трипільці у IV тисячолітті до н.е. користувалися вже місячно-сонячним календарем, за яким вираховували весняні і літні свята [73, с. 13-24].

Цей екскурс вглиб історії необхідний для того, щоб з'ясувати поступовість і безперервність розвитку народних звичаїв та обрядів. Зв'язок виробничих процесів і побуту з природними циклами став відправною точкою для календарно-побутової обрядовості, яку не цілком виправдано називають ще й аграрною [59], і закріпив її за певними астрономічними датами. А це, у свою чергу, надало обрядовості до певної міри солярного характеру, Тому вже більше століття між вченими ведуться суперечки про те, солярні наші свята й обряди чи ні. Не варто ставати на крайні позиції прихильників “за” чи “проти”, бо істина буде посередині. Зрештою, і так зрозуміло, що солярність не була першоосною обрядовості в жодного з народів нашої планети.

В усіх народів першоосною звичаїв та обрядів складала норма життя і побуту, починаючи з часу становлення родового ладу. На підставі сучасних археологічних відомостей дослідники пов'язують його з періодом мустьє та пізнім палеолітом [22, с. 135]. Саме тоді й складаються уявлення про рід як уособлення взаємозв'язку між живою і неживою природою, тобто живих представників роду і тих, що “відійшли” в так званий “інший світ”, світ мертвих. Останніх і далі вважали членами роду. Про них турбувалися як про живих. Сьогодні відтворити це неможливо. Але ще й недавно європейські мандрівники могли спостерігати різні форми турботи живих про своїх мертвих родичів так, як це могли робити і наші далекі предки. В хижинах деяких племен Нової Гвінеї зберігалися прокопчені мумії померлих. А їхні родичі, щоб навчити своїх дітей, як шанувати предків, щовечора годували ці черепи саговою юшкою. У них найбагатшою сім'єю вважалася та, яка зберегла найбільше таких мумій [72, с. 82-83].

Фактично, культ мертвих як одна з форм вшанування предків розвинувся, очевидно, на відносно пізнішій стадії розвитку людства, якій сьогодні вже понад 40 тис. років. Поступово сама смерть стала інтерпретуватися як перехід в інший стан, відхід в інший “світ”. Але вона не порушувала зв'язку між членами роду. Етнографічні відомості стверджують, що первісний родовий колектив не обмежувався тільки цим бажанням. Живі члени роду продовжували турбуватися про мертвих, а останні сприяли благополуччю в господарстві. Таку взаємну турботу ми спостерігали в річному обрядовому колі бойків, лемків, гуцулів.

Якщо зачатки такого взаємозв'язку між живими і мертвими бачимо вже в епоху пізнього палеоліту, то розквіт його припадає на класичну та пізню стадії первісності, протягом яких утверджується

відтворювальний спосіб господарювання. На час становлення землеробсько-тваринницького укладу життя досвід старших у роді набуває неподільного авторитету і поступово сакралізується. І це цілком природно. Патріархальні стосунки підсилюють цей момент. Тому розквіт вшанування предків слід шукати в неоліті. Очевидно, на цей період припадає остаточне формування основних елементів календарної обрядовості, успадкованої пізніше українцями. Хоч які складні етапи еволюції пройшли ці обрядові елементи упродовж тисячоліть, а все ж вони збереглися до початку ХХ ст. — бодай як рудименти прадавніх епох. Виходячи з цього, вшанування предків вважаємо одним з прадавніх нашарувань української календарної обрядовості.

Важливе місце займає воно і в обрядовості населення Українських Карпат. Фрагментарність її збереженості така ж, як і в інших районах України, зокрема Полісся, що свідчить про ідентичність шляхів розвитку обрядовості, а, отже, й про етногенетичну спорідненість бойків, лемків і гуцулів з усім українським етносом. У цьому випадку календарна обрядовість карпатських українців по обидва боки гір є одним із важливих історичних джерел.

Вшанування предків у календарній обрядовості українців Карпат, як і на інших теренах України, характерне для всіх календарних циклів. Але найбільш повне його відображення знаходимо в зимовому та весняному циклах. Підтверджується це польовими матеріалами, зібраними під час неодноразових експедиційних обстежень Українських Карпат. Зокрема, матеріали про звичаї та обряди не тільки уточнюють окремі положення дослідників духовної культури українців Карпат ХІХ — поч.ХХ ст. Я. Головацького, І. Вагилевича, І. Франка, О. Кольберга, В. Шухевича, Й. Шнайдера, Р. Кайндля, Я. Фальковського, В. Гнатюка та інших учених, але й свідчать про глибину народної пам'яті, яка зберегла дотепер прадавні елементи вірувань, відображені у звичаях та обрядах. Якби це були якісь випадкові запозичення, не властиві карпатським українцям, про них давно забули б. Жоден з народів не зберігає у власній пам'яті випадкових чужих інновацій. Навіть і беручи щось у сусідів, він переробляє запозичене на свій кшталт [3, с. 31-49]. Отже, вшанування предків у календарній обрядовості українців Карпат, де б вони не проживали, явище не запозичене.

По обидва боки Українських Карпат був поширений звичай напередодні різдвяних свят запалювати ритуальні вогні, які призначались, як це з'ясував Д. К. Зеленін [24, с. 256], саме для зустрічі покійних родичів. У тому, що ритуальні вогні перед великими святами тісно

пов'язані з вшануванням предків, ще раз переконують нас етнографічні матеріали з життя інших народів. Дуже промовисте в цьому відношенні так зване “свято вогнів” у японців [53, с. 117-128], яке відзначається напередодні Нового року.

Це ж слід сказати і про Святу вечерю. Характерною її особливістю, як зафіксовано багатьма попередніми дослідниками й автором цих рядків, є те, що на неї обов'язково повинні були зібратися всі члени сім'ї, у тому числі й ті, які на час різдвяних свят перебували далеко від рідного дому (заробітки, служба тощо). У давнину не виключалися з обрядової трапези й ті, що “відійшли” тобто померлі. Їх спеціально закликали на вечерю. З тих закликань розвинулися наші колядки [42, с. 148-149], які поступово переросли у величальні зимові обрядові пісні.

У багатьох карпатських селах є звичай напередодні Святої вечері набирати в миску по ложці кожної страви, яку подають до святкового столу, прикрити калачем і нести до сусіда. Це так зване гуцульське “за простибіг”, призначене для поминання покійних предків. Однак подібне звичаєве дійство не є виключно надбанням горян. У багатьох карпатських селах зафіксовано звичай до трапези відвідувати могили родичів і запалювати на цих могилах свічки. Його до певної міри можна пов'язати із запалюванням вогнів у дворах напередодні різдвяних свят. Місцями запалювання вогнів у дворах переносили на Новий рік. Тотожне дійство понад сто років тому зафіксував етнограф П. П. Чубинський в місцевостях, значно віддалених від Карпат [76, с. 2]. Виявляється, воно теж є загальноукраїнським. І в ньому ми також знаходимо сліди турботи живих про покійних предків. Останні віддячували живим і сприяли родючості землі, що було засобом благополуччя в господарстві.

Не є виключно карпатським ще один характерний звичай, зафіксований на Гуцульщині. Згідно з ним членам сім'ї після вечірньої трапези заборонялося сідати на лаву чи десь інде, не подувши або не змахнувши рукою те місце, на яке сідають. А це ж робилося для того, щоб не “присісти” чиєїсь душі, присутньої в хаті. В інших місцевостях заборонялося спати після ритуальних трапез і в інших календарних циклах: щоб пшениця не вилягла. У такому тлумаченні немає згадки про душі покійних. Є лише результат дії: той, хто у свята (після трапези) ляже спати, придушить чиюсь невидиму душу. А наслідок відомий – скривджена душа відімстить на врожаї. Ось як слід розуміти, чому виляже пшениця.

Не зупиняючись на обрядових моментах усіх циклів річного календаря, нагадаємо, що аналогічні прадавні елементи притаманні як літньому, так і осінньому циклам не лише українців Карпат, а й поліщуків. Можна припустити, що предкам бойків, лемків, гуцулів вже готові обрядові форми принесли зі собою зарубинецькі племена з Прип'ятського Полісся. Однак цього не було. Найбільш вірогідно, як вважають сучасні дослідники, вони були, крім усього, спорідненими між собою. Отже, і прадавня обрядова основа як українців Карпат, так і поліщуків була спільною. Ось чому, перефразовуючи відомий афоризм, можемо впевнено сказати: те, що в обрядах згубилося на Поліссі, знайдемо у Карпатах, і навпаки.

Отож ми мали нагоду скласти собі, може, й фрагментарне, але доволі виразне уявлення про прадавню основу календарних обрядів бойків, лемків, гуцулів. Вона становить основну сутність календарної обрядовості всіх українців. Ця генетична єдність історично засвідчує те, що і бойки, і лемки, і гуцули є часткою єдиного етносу, ім'я якого сьогодні — українці. Допомогла нам переконатися у цьому календарна обрядовість українців Карпат як своєрідне етнологічне джерело.

1. Антонова Е. В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока.— М., 1990.
2. Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии.— М., 1982.
3. Арутюнов С. А. Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность // Этнографические исследования развития культуры.— М., 1985.
4. Балушок В. Традиційні молодіжні угруповання на півночі Центрального Полісся // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження.— Львів, 1997.— Вип. 1: Київське Полісся 1994.
5. Бачинська К. Навський Великдень у с. Вуйковичі на Волині // Успенська вежа.— 1999. — № 5.
6. Близнак І. Зеленосвятський звичай у бойківській місцевині Штуківець // Літопис Бойківщини. Самбір.— Самбір, 1937.— № 9.
7. Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства.— М., 1971.
8. Велецкая Н. Н. О новогодних русалиях // Славяне и Русь.— М., 1968.
9. Вовк Хв. Етнографічні особливості українського народу // Студії з української етнографії та антропології.— К., 1995.
10. Возняк М. Народний календар з Овруччини у записах М. Пйотровського / Упорядкування, примітки та післямова К. Кутельмаха // Записки НТШ.— Львів, 1995.— Т. 230.
11. Ганская О. А., Грацианская Н. Н., Токарев С. А. Западные славяне // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники.— М., 1973.

КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ ЯК ЕТНОГЕНЕТИЧНЕ ДЖЕРЕЛО

12. Гладких М. І. Соціально-економічна інтерпретація пізньопалеолітичних жител та поселень // Археологія.— 1989.— № 4.
13. Глушко М. С. Генезис тваринного запрягу в Україні. Культурно-історична проблема.— Львів, 2003.
14. Гнатюк В. Українські народні байки (звіриний епос) // Етнографічний збірник.— Львів, 1916.— Т. 37-38.
15. Гонтар Т. О. Народне харчування українців Карпат.— К., 1979.
16. Горький А. М. Разрушение личности // Собр. соч.— М., 1953.— Т. XXIV.
17. Гроздова И. Н. Венгры // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники.— М., 1973.
18. Гуревич А. Я. Праздник, календарный обряд и обычай в зарубежных странах Европы / Рец. на кн. „Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, т. I-IV” // СЭ.— 1985.— № 3.
19. Доманицький В. Народний календар у Ровенському, повіті Волинської губернії // МУЕ.— Львів, 1912.— Т. 15.
20. Етимологічний словник.— К., 1985.— Т. 2; 1989.— Т. 3.
21. Залізняк Л. Л. Закономірності в розміщенні стоянок кам'яного віку // Археологія.— 1989.— № 2.
22. Залізняк Л. Л. Охотники на северного оленя Украинского Полесья эпохи финального палеолита.— К., 1989.
23. Здоровега Н. І. Народні звичаї та обряди // Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження.— К., 1983.
24. Зеленин Д. К. Народный обычай “греть покойников” // Сборник Харьковского историко-филологического общества.— Харьков, 1909.— Т. 18.
25. Земцовский И. И. К проблеме взаимосвязей календарной и свадебной обрядности славян // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор.— Л., 1974.
26. Земцовский И. И. Мелодика календарных песен.— Л., 1975.
27. Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів у тижні і до рокових свят // Матеріали до українсько-руської етнології.— Львів, 1900.— Т. 3.
28. Кабо В. Р. Теоретические проблемы реконструкции первобытности // Этнография как источник реконструкции первобытного общества.— М., 1979.
29. Кайндль Р. Ф. Гуцули, їх життя та народні перекази. Описані д-ром Р.Ф.Кайндлем.— Чернівці, 2000.
30. Карпенко Ю. О. Чи існував скотарський етап слов'янського язичництва? // Мовознавство.— 1996.— № 2-3.
31. Кирчів Р. Ф. Народні вірування і знання // Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження.— К., 1983.
32. Кирчів Р. Ф. Релікти юрійської обрядовості в Українських Карпатах // Народна творчість та етнографія.— 1985.— № 2.
33. Кирчів Р. Ф. Отзвуки архаической обрядности в весенней поэзии украинцев Карпат // Советская этнография.— 1988.— № 2.
34. Клименко І. Жнивні мелодії Овруччини (У контексті “загальнобілоруського” ареалу // Київське Полісся: Матеріали історико-етнографічного дослідження.— Львів, 1999.— Вип. 2. Овруччина, 1995.
35. Козак Д. Н. Висновки // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. Т. 1. Археологія та антропологія.— Львів, 1999.

36. Колесса Ф. Людові вірування на підгір'ю в с. Ходовичах Стрийського повіту // Етнографічний збірник.— Львів, 1898.— № 5.
37. Копержинський К. Календар народної обрядовості новорічного циклу // Первісне громадянство та його пережитки на Україні.— К., 1929.— Вип. 3.
38. Коробкова Г.Ф. Предпосылки сложения производящего хозяйства в Северо-Западном Причерноморье // Первобытная археология.— К., 1989.
39. Круть Ю. З. Хліборобська обрядова поезія слов'ян.— К., 1973.
40. Кулиш П. Записки о Южной Руси.— К., 1857.— Т. 2.
41. Курочкін О. Причинки до обрядовості осінньо-зимового циклу на теренах Чорнобильщини // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження.— Львів, 1997.— Вип. 1: Київське Полісся. 1994.
42. Кутельмах К. М. Календарно-побутова обрядовість — традиції і сучасність // Соціалістична обрядовість на Україні: історичний досвід та сучасні проблеми.— К., 1983.
43. Кутельмах К. М. Календарна обрядовість // Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження.— К., 1987.
44. Кутельмах К. М. Генетичне коріння "спасової бороди" // Древляни. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю.— Львів, 1996.
45. Кутельмах К. М. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження.— Львів, 1997.— Вип. 1. Київське Полісся. 1994.
46. Кутельмах К. М. Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України.— Вип. 2.— Овруччина 1995.— Львів, 1999.
47. Кутельмах К. М. Мандрівка вглиб віків (Прадавні елементи в зимовій обрядовості) // Старосамбірщина. Альманах.— Вип. 1.— Львів, 2001.
48. Кутельмах К. М. Русалки в повір'ях поліщуків // Записки наукового товариства ім. Шевченка.— Львів, 2001.— Т. 242.
49. Кутельмах К. М. Дохристиянські та християнські мотиви в календарних обрядах українців: грані співіснування // Народознавчі Зошити.— Львів, 2003.— № 1-2.
50. Левкович І. Українські народні різдв'яні звичаї.— Лондон, 1956.
51. Липа Ю. Розподіл Росії.— Львів, 1995.
52. Мандибуря М. Д. Полонинське господарство Гуцульщини другої половини ХІХ — 30-х років ХХ ст.— К., 1978.
53. Маркарян С. Б., Молодякова Э. Б. Народный праздник Бон у японцев // Советская этнография.— 1988.— № 4.
54. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу: Історико-релігійна монографія.— К., 1992.
55. Мушинка М. Календарні обряди та поезія // Лемківщина: земля-люди-історія-культура. Т. 2. Записки НТШ.— Т. 206.— Нью-Йорк; Париж; Сідней, 1988.
56. Общекарпатский диалектологический атлас. Воспросник.— М., 1981.
57. Онищук А. Народний календар: Звичаї й вірування, прив'язані до поодиноких днів у році. Зап. у 1907-1910 рр. в Зелениці Надвірнянського пов. // Матеріали до української етнології.— Львів, 1912.— Т. 15.
58. Павленко Ю. В. Шляхи розвитку первісного суспільства // Археологія.— 1990.— № 2.
59. Петров В.П. Обрядовий фольклор календарного циклу та його обцинно-виробничі основи // НТЕ.— 1966.— № 1.
60. Попович Ю. Молдавские новогодние праздники.— Кишинев, 1974.

КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ ЯК ЕТНОГЕНЕТИЧНЕ ДЖЕРЕЛО

61. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники.— Л., 1963.
62. Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории, 1974.— № 1.
63. Різдво на Лемківщині. Фольклорно-етнографічний збірник / Автор-упорядник М. Горбаль.— Львів, 2004.
64. Салманович М. Я. Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники.— М., 1973.
65. Семенов Ю. И. Проблема перехода от материнского рода к отцовскому (опыт теоретического анализа) // СЭ.— 1976.— № 5.
66. Сивицький М. Духова культура // Лемківщина: земля—люди—історія—культура. Т. 2. Записки НТШ.— Т. 206.— Нью-Йорк; Париж; Сідней, 1988.
67. Соколова З. П. Культ животных в религиях.— М., 1972.
68. Тиводар М. П. Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини ХІХ — першої половини ХХ ст. Історико-етнологічне дослідження.— Ужгород, 1994.
69. Тиводар М. П. Закарпаття: народознавчі роздуми.— Ужгород, 1995.
70. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов ХІХ — начала ХХ века.— М.; Л., 1957.
71. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие.— М., 1964.
72. Фальк-Рённе Арне. Путешествие в каменный век.— Изд. 2-е.— М., 1986.
73. Цибеков В. П. Обряд “поїння землі” та культ місяця в ідеологічних уявленнях трипільських племен // Археологія.— 1984.— № 47.
74. Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря ХVІ—ХІХ веков.— М., 1957.
75. Чмыхов Н. А. Истоки язычества Руси.— К., 1990.
76. Чубинский П. П. Календарь народных обычаев и обрядов с соответствующими песнями // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования, собр. П. П. Чубинским.— Спб., 1872.— Т. 3.
77. Шмайда М. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини.— Т. 1.— Братислава; Пряшів, 1992.
78. Шухевич В. Гуцульщина: Матеріали з українсько-руської етнології: В 5 кн.— Львів, 1904.— Кн. 4.
79. Ящуржинський Хр. Причинки до пізнання культу предків на Україні // Записки НТШ.— Львів, 1912.— Т. 109.— Кн. 3.
80. Blin-Olbert Danuta. Rok obrzędowy u Łemków // Łemkowie w historii i kulturze Karpat / Pod red. J. Czajkowskiego.— Wyd. II.— Sanok, 1994.— Cz. II.
81. Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny.— Lwów, 1937.
82. Falkowski J. Północno-wschodnie pogranicze Huculszczyzny.— Lwów, 1938.
83. Kolberg Oskar. Pokucie. Obraz etnograficzny.— Т. 1.— Kraków, 1882.
84. Kolberg Oskar. Ruś Czerwona. Cz. I. // Dzieła wszystkie.— Т. 56.— Wrocław-Poznań.
85. Moschyński K. Polesie wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oras z powiatu rzeczyckiego.— Warszawa, 1928.
86. Schnaider J. Z kraju huculów // Lud.— Lwów, 1899.— № 5.
87. Schnaider J. Lud peczeniżyński // Lud.— Lwów, 1907.— № XIII.
88. Schnaider J. Z życia górali nadłomnickich // Lud.— Lwów, 1912.— № XVIII.
89. Wajgel L. O huculach. Zarys etnograficzny // Pamiętnik Tow-wa Tatrzańskiego.— Т. XI.— Kraków, 1887.

7. ВИСНОВКИ

Метою написання нашої дипломної роботи був переклад двох етнологічних розвідок: досліджень Романа Кіся і Марії Маєрчик та Корнелія Кутельмаха, а також, як зазначено у вступі, ознайомлення з деякими фрагментами досліджень авторів та з'ясування проблем, що виникають при перекладі термінології з української мови на хорватську, аналіз міжмовних перекладацьких трансформацій у цих текстах.

Відповідно до поставленої мети роботу було поділено на відповідні розділи. Подано довідки про авторів і здійснено переклад текстів: *Обрядовість гірських мешканців у контексті етногенезу та етнічної історії* Романа Кіся і Марії Маєрчик та *Календарна обрядовість як етногенетичне джерело* Корнелія Кутельмаха, а також вміщено оригінали досліджень.

У роботі зроблено переклад, а також вказано на труднощі, які виникали в ході перекладу.

Тема вищевказаних наукових розвідок – дослідження звичаїв, тобто обрядовості, вірувань, магічних і мантичних дій, пов'язаних з аграрними елементами побуту, святкувань у контексті народознавства.

У контексті проблеми перекладу наукового тексту, в нашому випадку етнологічного, вважаємо за необхідне нагадати окремі положення теорії перекладу. Вивчення питань перекладу наукової літератури часто потребує аналізу тексту, вивчення закономірностей наукового функціонального стилю мови, що сприяє оволодінню технікою адекватного перекладу.

Найбільш типовою лексичною ознакою наукової літератури є насиченість тексту спеціальними термінами, термінологічними сполуками.

Термін – слово або словосполучення, що означає чітко окреслене спеціальне поняття якої-небудь галузі науки, техніки, мистецтва, суспільного життя тощо (Академічний тлумачний словник). Відмінність терміна від звичайного слова залежить, перш за все, від його значення. Терміни виражають поняття науково оброблені і властиві лише конкретній галузі науки і техніки. Термінам, як і іншим словам мови, може бути властива багатозначність. У деяких випадках один і той же

термін має різні значення в межах різних наук. Особливі труднощі при перекладі виникають, коли один і той же термін має різне значення. Вирішальним при перекладі багатозначного терміна є контекст. Зрозуміло, що всі терміни неможливо перекласти, як наприклад *карачун, повісмо, оципок*. Тому в хорватському перекладі їх подано в транслітерованому вигляді, а їхні значення подаються описово.

При перекладі обох текстів постало питання застосування українсько-хорватської транслітерації. У роботі транслітерацію було використано при перекладі етнонімів (русин, руснаки), топонімів (Закарпаття, Прикарпаття, Підкарпаття) та антропонімів. Труднощі виникали при перекладі діалектного мовлення. Такі цитати в дипломній роботі перекладено на хорватську літературну мову.

Спираючись на статтю Т. Фудерер та Н. Шімічіч „Transformacije u prijevodu priprovijetke M. Jergovića „Krađa“ s hrvatskoga jezika na ukrajinski“ (2013: 209-223), було зроблено спробу встановити закономірності перекладу з української на хорватську мову. У ході зіставлення вихідних і цільових текстів викристалізувалася проблема порядку слів у реченні. У тексті перекладу виявлено приклади перестановки членів речення: ...**тримали в хаті** декілька різдвяних днів / ...**u kući su držali** nekoliko božićnih dana; ...а від так **милися самі...** / ...**pa su se onda i sami kupali...**). Часто зустрічається заміна одних синтаксичних конструкцій іншими (...обв'язують та прикрашають карачун легінь чи дівка **на виданні...** / ...*karačun* vezuju i ukrašavaju momak ili djevojka **spremni za ženidbu**), заміни іменних форм слова (...але й **наслідком** спільного проживання в Карпатському домі у 3-4 **століттях** / nego i **posljedica** zajedničkog života u Karpatskom prostoru u III.- IV. **stoljeću**.; ... носії цих ритуалів у свій час були головно **землеробами** / ...da su nositelji tih rituala nekad bili uglavnom **zemljoradnici**.), заміни дієслівного виду (Для горщика з кутею на покуті поліщуки **робили** місце... / Za lonac s *kutjom* su Polišćuki u kutu **napravili** mjesto...), заміни частини мови (Інколи **карачун** мили... / Ponekad su **ga** prali...; ...звичай на Різдво **ховати** під сніп дитину / ...običaj **skrivanja** djeteta pod snop), членів речення (На Святий вечір, однак, **карачун** не їли. / No, **karačun** se nije jeo na Badnjak.) і т. п. У хорватському перекладі додаються і деякі слова з метою певного наголошення (наприклад: ...всі члені сім'ї, у тому числі й ті... / ...svi članovi obitelji, **pa** uključujući i one...).

У підсумку слід зазначити, що на сучасному етапі до найпоширеніших методів вивчення іноземних мов, крім загальноосновних, належить і переклад з іноземної мови

на рідну та з рідної на іноземну. Таким чином, певні практичні навички з перекладу має кожна освічена людина. Однак, сформовані на основі такої практики індивідуальні уявлення про переклад та вимоги, які висуваються до нього, часто бувають далекі від загальноновизнаних і ґрунтуються не на чітко сформульованих правилах, а на інтуїтивно усвідомлюваних закономірностях (посилання).

На підставі здійсненого аналізу, крім самої інформації, перенесеної перекладом, поставлено і низку нових окремих теоретичних питань, які потребують подальших досліджень.

8. СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ І ДЖЕРЕЛ

- *Кісь, Роман; Маєрчик, Марія.* Обрядовість гірських мешканців у контексті етногенези та етнічної історії // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. – Львів, 2006. – Т. II: Етнологія та мистецтвознавство. – С. 459-472.
- *Кутельмах, Корнелій.* Календарна обрядовість як етногенетичне джерело // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. – Львів, 2006. – Т. II: Етнологія та мистецтвознавство. – С. 473-557.
- *Лозко, Галина.* Українське народознавство – Київ, 2006. – С. 115-263.
- *Скуратівський, Василь.* Український народний календар – Київ, 2003. – С. 97-171.
- Теорія і практика перекладу: 1989. Випуск 16, Республіканський міжвідомчий науковий збірник [редактор В. В. Воронина] – Київ: Вища школа, 1989.
- *Фудерер, Тетяна.* Граматичні трансформації при художньому перекладі прози з хорватської мови на українську // Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур: Пам'яті академіка Леоніда Булаховського / Паламарчук, Ольга. – Київ: Київський університет, 2011. – С. 261-275.
- *Babić, Stjepan; Finka, Božidar; Moguš, Milan.* Hrvatski pravopis. Zagreb: Školska knjiga, 2000. – 495 str.
- Etnogeneza Hrvata i Ukrajina: Zbornik radova s Međunarodnog znanstvenog skupa održanog 11. i 12. svibnja 2011., Drogobyč – Truskavec', Drogobyč, 2013.
- *Fuderer, Tetyana; Šimičić, Nika.* Transformacije u prijevodu pripovijetke M. Jergovića "Krađa" s hrvatskoga jezika na ukrajinski // Slavenski jezici u usporedbi s hrvatskim III. / Sesar, Dubravka (ur.). Zagreb : FF press, 2013. Str. 209-221.
- *Gavazzi, Milovan.* Baština hrvatskog sela. Otvoreno sveučilište, 1991. – 135 str.
- *Premur, Ksenija.* Modeli prevođenja. Zagreb, 2005. – 218 str.
- *Premur, Ksenija.* Teorija prevođenja. Dubrava: Ladina TU, 1998. – 176 str.
- *Sibinović, Miodrag.* O prevođenju: priručnik za prevodioce i inokorespondente. // Zavod za udžbenike i nastavna sredstva – Beograd, 1983. – 112 str.
- *Sibinović, Miodrag.* Original i prevod: uvod u istoriju i teoriju prevođenja // Privredna štampa – Beograd, 1979. – 191 str.

8.1. СЛОВНИКИ

- Новий тлумачний словник української мови у трьох томах. Том 3. (Видання друге, виправлене) / Укладачі: Василь Яременко, Оксана Сліпушко // Рекомендовано Міністерством освіти України. – Київ: Видавництво „АКОНІТ“, 2008.
- Універсальний словник української лексики. Синоніми, антоніми, омоніми. / укл. Нечволод Л. І., Бездітко В. І., Паращич В. В. – Харків: Торсінг плюс, 2011. – 768 с.
- <http://hjp.novi-liber.hr/>
- <http://lcorp.ulif.org.ua/dictua/>
- <http://sum.in.ua/>

8.2. ІНТЕРНЕТ-ДЖЕРЕЛА

- <http://etno.ua/web.org/book1/lecture11.html>
- <http://krytyka.com/ua/users/mariya-maierchyk>
- <http://lemky.com/history/354-pisan-pacorki-na-blenku-shiyu.html>
- <http://narodni.net/narodni-obicaji-za-bozic/>
- <http://narodni.net/rucna-obrada-zemlje-upotreba-kucnih-alata/>
- <http://narodni.net/sto-je-narodno-prelo-ili-silo/>
- <http://nz.ethnology.lviv.ua/archiv/2011-6/22.pdf>
- <http://oldconf.neasmo.org.ua/node/1408>
- <http://selo.hr/poklade/>
- <http://selo.hr/tri-kralja/>
- http://sh.wikipedia.org/wiki/Spisak_praznika_Srpske_pravoslavne_crkve
- <http://ua.translit.cc/>
- http://uk.wikipedia.org/wiki/Кісь_Роман_Ярославович
- <http://www.bukinfo.com.ua/show/news?lid=24228>

9. PE3IOME – SAŽETAK

Tema ovog diplomskog rada je prijevod dvaju suvremenih znanstvenih tekstova poznatih ukrajinskih etnologa, Romana Kisja i Marije Majerčyk te Kornelija Kutel'maha.

Tekstovi su rezultat njihovih istraživanja povijesti, kulture i ritualnosti karpatskih Ukrajinaca, točnije, Bojaka, Lemaka i Gucula te nam daju uvid u njihove običaje i svakodnevicu.

Osim prijevoda, zadatak ovog diplomskog rada je prikazati određene prevoditeljske transformacije koje su nastale u procesu prevođenja s ukrajinskog na hrvatski jezik (preraspodjela riječi, zamjena vrsta riječi, zamjena oblika riječi, zamjena glagolskih oblika itd.).

Ovaj rad nudi nove informacije iz područja etnologije, mogućnost usporedbe ukrajinskih etnoloških studija sa hrvatskim i mogućnost istraživanja, još nedovoljno istraženih, ukrajinsko-hrvatskih kulturoloških veza.