



Уляна Мовна

ORCID: 0000-0002-9763-2455

(Instytut Ludoznawstwa, Narodowa Akademia Nauk Ukrainy, Ukraina)

Провідні свята обрядового року українців Галичини першої половини XIX ст. в оптиці львівської періодики: симбіоз християнських та народнозвичаєвих культурних практик

**Wiodące święta roku obrzędowego Ukraińców w Galicji pierwszej połowy
XIX wieku w świetle czasopism lwowskich.
Symbioza chrześcijańskich i tradycyjnych ludowych praktyk kulturowych**

W artykule scharakteryzowano wiodące święta dorocznego cyklu obrzędowego Ukraińców w Galicji (Boże Narodzenie, Wielkanoc, Zielone Święta, Iwan Kupała) na podstawie publikacji etnologicznych z periodyków lwowskich I połowy XIX w. („Rozmaitości”, „Czasopisma Naukowego Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich”, „Lwowianina”, „Pamiętnika Lwowskiego”, „Rozmaitości dla Ludu Wiejskiego”). Odnotowywały one losowo zbierane informacje z dziedziny kultury duchowej, wplecione w artykuły o charakterze geograficzno-topograficznym, historyczno-statystycznym i regionalnym. Wykorzystano zarówno współczesne, jak i późniejsze interpretacje badawcze.

Słowa kluczowe: rok obrzędowy, kultura chrześcijańska, religijność ludowa, etnologia, czasopiśmiennictwo

Розкриття основних компонентів народної картини світу, насамперед календарних обрядів українців Галичини першої половини XIX ст., представлених здебільшого селянством, в оптиці тогочасної львівської періодики, є епістеміологічно значущою дослідницькою проблемою, оскільки у них моделюються уявлення соціуму щодо регламентованих перебігом річного часового кола природних змін та пов'язаних з ними циклів господарської, побутової і соціальної активності людини. Власне тому у фокусі нашого дослідження перебувають провідні свята обрядового року українців Галичини, що відігравали вагомий роль у духовному житті

мешканців краю (Різдво, Великдень, Зелені Свята, Івана Купала). Їх студіюємо на основі матеріалів народознавчого спрямування у львівській польськокомовній періодиці першої половини XIX ст. (1811–1848 pp.), що в силу певних чинників почала виявляти зацікавлення селянством, акумулюючи на своїх шпальтах відомості щодо життя, побуту та культури народу, його звичаїв, традицій, фольклору. Цей інтерес не був випадковим, він базувався на появі з початком XIX ст. тенденції до поширення романтизму у Західній Європі, ідей німецького філософа Йоганна Гердера, що пропагували суспільне захоплення селянською культурою, прагненні до взаємного пізнання та вивчення на полі Слов'янщини, яке демонстрували слов'янські країни, активізації польського національно-визвольного руху в умовах бездержавності.

У цьому контексті доречно буде наголосити на специфічному характері преси як репрезентативного джерела, що породжує певну фрагментарність даних, яка унеможливило створення цілісної картини народної святково-обрядової культури. Тому акцент зроблено на святах, що відігравали провідну роль у духовному бутті селянства й відповідно отримали повніше висвітлення.

Оскільки перша половина XIX ст. – малодосліджений період у розвитку української етнографії, – публікації періодичних видань є підставним історичним джерелом для дослідницьких обсервацій тогочасного обрядового дискурсу, а його висвітлення із залученням матеріалів львівської періодици спеціально та систематично не проводилось.

Традиційну духовну культуру українців Галичини першої половини XIX ст., зокрема народні свята річного кола, точніше, ті ж самі обрядові компоненти, що отримали висвітлення у тогочасній львівській періодиці, почали паралельно досліджувати ще сучасники, живі свідки її повноцінного функціонування у селянському середовищі: Іван Вагилевич¹, Яків Головацький², Йосип Лозинський³, Вінцент Поль⁴, Антон Петрушевич⁵.

¹ J. Dalibor Wahylewič, Bojkowé, lid ruskoslowanský Haličjic, „Časopis Českeho Musea” 1841, sv. 1, s. 30–72; J. Dalibor Wagilewicz, O mieszkańcach wschodniej części gór Karpackich, „Przegląd Naukowy” 1844, t. 2, nr 15, s. 161–177; t. 4, nr 28, s. 16–27; nr 29, s. 48–60; I. Vahylevych, Boiky, rusko-slovianskyi liud v Halychyni: per. z chesk., „Zhovten” 1978, nr 12, s. 117–130.

² Ya. Holovatskyj, Očerok staroslavianskoho basnoslovyya yly myfolohyy, Lvov 1860; Ya. Holovatskyi, Mandrivka po Halytskij i Uhorskij Rusi, „Žovten” 1976, nr 6, s. 49–94.

³ Y. Lozynskyj, *Halahyvka*, „Zoria halytska yako album na hod” 1860, Lvov 1860, s. 506–515.

⁴ W. Pol, *Prace z etnografii północnych stoków Karpat*, Warszawa 1966.

⁵ A. Petruševych, *Obšerusskij dnevyk cerkovnyh, narodnyh, semeinyh prazdnykov y khozjaistvennyh zaniatyj, prymet y hadanyj*, Lvov 1865.

Дотичних аспектів обраної проблематики торкалися дослідники початку – середини XX ст.: Андрій Франко⁶ окрему розвідку присвятив студіюванню постаті Григорія Ількевича як етнографа; священник і знавець Лемківщини Іван Бугера описав засадничі календарні звичаї та обряди лемків⁷; вчені української діаспори Степан Килимник та Олекса Воропай⁸ – у ключі широко закроєного народознавчого дослідження річного кола української обрядової традиції подали власні дослідницькі інтерпретації семантики окремих народних святкувань. Їх усіх доцільно залучити до аналізу звичаїв та обрядів, присутніх у описах львівської періодики.

Сучасні українські та польські етологи, історики й етноісторики Роман Кирчів⁹, Агнешка Кавалец¹⁰, Юрій Климець¹¹, Олександр Курочкін¹², Уляна Мовна¹³, Збігнев Ясевіч¹⁴, Томаш Вісніч¹⁵ проводили дослідження дуже різнопланових фрагментів світоглядного комплексу, як-от культурологічної спадщини народознавців першої половини XIX ст. з кола «Руської Трійці», наукової діяльності Францішека Сярчинського, загальної системи народного світобачення (купальська обрядовість; різдвяний ритуал «водіння кози» з залученням масок; народна пісня та обрядова гра «Зельман» у працях Оскара Кольберга та інших польських етнографів; постать Зельмана Вольфовича, як історичного персонажа, та фольклорні витоки його образу; функціональність воскових свічок в українському обрядовому контексті).

Обрядовий рік розпочинався циклом зимових свят – Різдва, Нового Року, Водохреща, а тому початок року відкриває різдвяна обрядовість, представлена у пресі. Її фіксацію та початки наукового осмислення різною мірою знаходимо в публікаціях Г. Ількевича, Станіслава Любича Яшовського, Ф. Сярчинського.

⁶ A. Franko, *Hryhorii Ilkevych yak etnograf*, „Zapysky NTSh” 1912, t. 109, s. 91–122; t. 111, s. 117–139.

⁷ I. Buhera, *Zvychai ta viruvannia Lemkivshchyny*, Lviv 1939.

⁸ Kylymnyk S., *Ukrainskyi rik u narodnykh zvychaiakh v istorychnomu osvittenni: u 4 t.*, Vinnipeg 1955–1962; O. Voropaj, *Zvychai nashoho narodu: etnografichnyj narys: u 2 t.*, Miunkhen 1966, t. 2.

⁹ R. Kyrchiv, *Etnografichno-folklorystychna diialnist „Ruskoj tritiisi”*, Kyiv 1990.

¹⁰ A. Kawalec, *Książdz Franciszek Siarczyński. Życie i działalność*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007.

¹¹ Yu. Klymec, *Kupalska obriadovist na Ukraini*, Kyiv 1990.

¹² O. Kuročkin, *Ukrainski novorichni obriady: „Kozza” i „Malanka” (z istorii narodnykh masok)*, Opishne 1995.

¹³ U. Movna, *Bdžilnyctvo: ukrainskyj obriadovyj kontekst*, Lviv 2017.

¹⁴ Z. Jasiewicz, *Pieśń i gra obrzędowa „Zelman” u Oskara Kolberga i innych. Materiały i interpretacje*, „Lud” 2017, t. 101, s. 279–304.

¹⁵ T. Wiślicz, *Zelman Wolfowicz i jego rządy w starostwie drohobyckim w połowie XVIII w.*, Kraków 2020.

Унікальний опис одного з архаїчних елементів церемонії підготовки до Святвечірньої трапези (ймовірно з Покуття) подав у статті «Забобони, що існують між простим людом в Галичині»¹⁶ під псевдонімом «Мирослав з Городенки» Г. Ількевич – етнолог та фольклорист кола «Руської трійці», – один з найзначніших тогочасних українських народознавців Галичини¹⁷. Напередодні вечері кожна господиня, зібравши трохи куті з вершка горщика, виносила її у сіни, робила крейдяне коло, куди сипала кутю і скликала курей. Повертаючись на всі сторони світу, промовляла: «Дивино! Дивино! Дивино! На тобі перстенець, а ти дай мені багато яєць!» й кидала перстенець з пір'я хвоста червоного півня поміж курей. Очевидно, описана обрядодія, за світоуявленнями людей, мала забезпечити їм протягом року приплід птиці та загалом достаток у господарстві. Типологічно схожу культурну практику (квокання господині під час внесення куті на святвечірній стіл задля ведення курей) зафіксував у середині XIX ст. на території Київщини місцевий священник В. Сікачинський¹⁸.

Вагу документального свідчення, що ґрунтується на власному спостереженні, має повідомлення про спалення дідухів (дідів) на другий день Різдва пера згаданого автора¹⁹. Господар разом з родичами-чоловіками перед сходом сонця збирав солому і сіно, що були постелені у хаті на Святвечір і виносив у садок, щоб спалити. Згодом усі стрибали через вогонь з вигуками: «Пек, осина від нас щезай; свист, свист у нас пробувай». Недоліком повідомлення є відсутність вказівки на територію побутування звичаю. Аналогічний звичай у бойків був зафіксований приблизно в цей час Іваном Вагилевичем, який вбачав у ньому охоронний засіб від шкідливого впливу діда – домашнього духа-опікуна (домового)²⁰. Уже хронологічно набагато пізніше (наприкінці XX – початку XXI ст.) на Опіллі було занотовано дещо відмінну за семантичним навантаженням, але схожу за акціональним виконанням обрядову практику: виїнятою з-під святвечірнього столу соломою (дідухом) обкладали вулики на пасіці (аби вони успішно велися), а її залишки спалювали у саду з метою профілактики хвороб бджіл, забезпечення хорошого врожаю та багатого

¹⁶ Mirosław, *Zabobony istniejące między ludem prostym w Galicyi*, „Rozmaitości” 1836, nr 27, s. 217–218.

¹⁷ A. Franko, *Hryhorij Ilkevych yak etnohraf*, „Zapysky NTSh” 1912, t. 109, s. 102.

¹⁸ V. Sykačynskij, *O sueveryiah, vstrechaemyh na prazdnyk Rozhdestva Khrystova v Kyevskom uезде*, „Kyevskye hubernskie vedomosti” 1860, nr 30, s. 188.

¹⁹ Mirosław, *Zabobony istniejące między ludem prostym w Galicyi*, „Rozmaitości” 1836, nr 27, s. 217

²⁰ J. Dalibor Wagilewicz, *O mieszkańcach wschodniej części gór Karpackich*, „Przegląd Naukowy” 1844, t. 4, nr 29, s. 58–59.

медозбору²¹. Виконання описаних обрядових дій мало на меті допомагати майбутньому пробудженню природи від зимового сну та ритуальному очищенню від панування нечистої сили, яка асоціювалася з зимою. Наведені обрядові приписи, на думку їх виконавців, забезпечували очищення конкретних мешканців селянських садиб, їх життєвого простору та господарського здобутку від злих сил та хвороб, сприяли врожайності полів і продуктивності домашніх тварин.

На думку польського поета, публіциста, видавця альманахів С. Яшовського, висловлену на сторінках «Rozmaitości»²², Різдво було святом хліборобського народу, всі обрядодії якого спрямовувалися на забезпечення майбутнього врожаю. На Святвечір стіл під обрусом покривали сіном, а по кутках хати ставили снопи збіжжя. Стіл опоясували мотузкою, щоб його тримався хліб. Згадував автор і про «вертеп» – модель лялькового театру, де ляльки представляли сценки з історії Різдва та коляду. Яшовський наводив різні тлумачення слова «коляда»: одні виводили його від давньоримської назви нового року «calendae januarie», інші – від звичаю згинати коліна перед шопкою. На полісемантичність слова «коляда» в народному мовленні – як назви «свята слов'янського на пам'ятку переселення зимового», звичаю святкового обходу дворів, винагороди за колядування вказували сучасники Яшовського – І. Вагилевич та Яків Головацький²³. С. Яшовський вважав, що звичай колядування сягав дохристиянських часів, а Колядою звався київський язичницький бог, свято якого відзначали 24 грудня учтами і забавами, сліди яких збереглися в іграх, танцях, піснях (колядках). З аналітичних міркувань Яшовського заслуговує на увагу слушна думка про дохристиянське походження новорічних святкувань та їх пов'язаність з господарською діяльністю селян.

Для різдвяної обрядовості характерні театралізовані дії ряджених, які змінювали свій зовнішній вигляд за допомогою масок чи незвичайного одягу. Як повідомляв священник, історик та публіцист, директор Національного закладу ім. Оссолінських (1827–1829 рр.) Ф. Сярчинський²⁴ в історико-топографічному описі Самбірського циркулу, тут побутував надзвичайно цікавий обряд – «ходити з туром». Хлопця, одягнутого в кожух шерстю

²¹ H. Demian, *Pasičnyctvo. Folklorni ta etnografichni materiały*, Viddil rukopysiv Lvivskoi natsionalnoi naukovoï biblioteki Ukrainy im. V. Stefanyka, f. 207, spr. 98, ark. 13; Zapysala U. Movna 1 veresnia 2004 r. u m. Lvovi vid Sydorovskoho Yaroslava Andriiovycha, 1934 r. n., urodzhentsia s. Sokil (kolys – Želdec) Kamianko-Buzkoho raionu Lvivskoi oblasti.

²² [–], „Rozmaitości” 1834, nr 51, s. 409.

²³ R. Kyrchiv, *Etnografichno-folklorystychna diialnist „Ruskoï triitsi”*, Kyiv 1990, s. 160.

²⁴ Докладніше про його постать: А. Kawalec, *Ksiądz Franciszek Siarczyński. Życie i działalność*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007.

догори, вів інший, котрий заходив до хати і колядував; його частували, і він «йшов з туром» далі²⁵. Один із зачинателів народознавчої науки Зоріан Доленга-Ходаковський у своєму знаному творі «Про Слов'янщину перед християнством» критикував християнське духівництво за його гоніння на народну культуру, яка своїми витокami сягала язичницьких часів, а також за знищення стародавніх звичаїв та обрядів. Тут він писав, що архімандрит Києво-Печерський Інокентій Гізель у «Синописі» (1674 р.) відгукувався про коляду як про диявольський витвір й повставав проти Тура-шайтана, який використовувався для колядних забав²⁶. На думку відомого галицького вченого середини ХІХ ст. Антона Петрушевича, це був відгомін свята Тури чи Туровиці на честь бога Тура, яке відзначали в Галичині на Подністров'ї. При цьому водили по селу бичка й приспівували: «Ой, Туре, Туре, небоже, ой обернися та й подивися»²⁷. Дослідники нашого часу (Микола Ткач, Олександр Знойко та ін.) розходяться у своїх трактуваннях релігійно-міфологічних функцій цього божества, а деякі з них (Валерій Войтович, Валентина Шевченко) не визнають його існування взагалі. Авторитетний український етимолог і ономаст Михайло Худаш, проаналізувавши джерельну базу та науковий доробок попередників з цієї проблематики, прийшов до доволі переконливого висновку, що божества на ім'я Тур у язичницькому пантеоні не існувало, а єдине писемне свідчення І. Гізеля пізнього походження зафіксувало обрядовий міфічний персонаж у подобі тура (дикого бика), співставний з відомим рідзвяним ритуалом «водіння кози»²⁸. Запис Ф. Сярчинського з локально окресленої території (Самбірщина) – це перше ескізне окреслення тієї проблематики, ґрунтовне дослідження якої вже у наш час здійснив О. Курочкін²⁹, зафіксувавши первісне ритуальне значення обряду, який, незважаючи на пізніші нашарування, зберіг відбиток глибокої архаїки й, очевидно, входив у систему міфологічних уявлень, пов'язаних з початком весняного Нового року. У ньому яскраво виявляється культ землі, родючості зернових, плодючості худоби й фертильності людини, а сама аграрна магічна символіка колядування з незвичним одягом базується на більш ранньому

²⁵ F. Siarczyński, *Opisanie miasta Sambora i obwodu jego*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” 1829, z. 2, s. 73.

²⁶ Z. Chodakowski, *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, „Pamiętnik Lwowski” 1819, t. 1, nr 1, s. 35.

²⁷ A. Petrushevych, *Obšerusskij dnevnyk cerkovnyh, narodnyh, semeinyh prazdnykov y khoziaistvennyh zaniaty, prymet y hadanyj*, Lvov 1865, s. 23.

²⁸ M. Khudash, *Pokhodzhennia imen ta relihiino-mifolohichni funktsii davnoruskyh ta spilnoslovianskyh yazychnytskyh bozhestv*, Lviv 2012, s. 912–930.

²⁹ O. Kuročkin, *Ukrainski novorichni obriady: „Kozha” i „Malanka” (z istorii narodnykh masok)*, Opishne 1995, s. 39–91.

мисливському семантичному субстраті. Наведений запис дає можливість етнологам простежити просторову і часову зміну у побутуванні цього звичаю, а також його поступову редукцію та згасання.

Весняний цикл представлено на сторінках преси великодньою та юріївською обрядовістю. Найбільшим багатством обрядових дій і звичаїв серед весняних свят відзначався Великдень.

У центрі уваги вже згадуваної статті Г. Ількевича³⁰ – цікавий і малознаний обряд, – заворожування краси дівчатами у Великий четвер, що побутовувало на Покутті. Дівчата збиралися перед світанком на берегах водойм й чекали сходу сонця. Як тільки воно з'являлося на видноколі, дівчата знімали з себе одяг, розпускали коси і стрибали у воду, примовляючи на схід сонця:

Водане! На тобі русу косу
Дай мені дівочу красу,
Дай красу денниці,³¹
Бим була борзо молодиці.

Це цінна фіксація Г. Ількевичем релікту давніх календарних обрядів, яка допомагає глибше пізнати первісну сутність української звичаєвості.

В іншій публікації цього ж дослідника – замітці «Забобони в деяких циркулах Галичини»³², – знаходимо цікаві подробиці про миття дзвонів у Великодню п'ятницю. Дівчата потайки збиралися опівночі, йшли до дзвіниці, де мили дзвони, а тоді відривали шматки мотузку від них. Ількевич пояснював цю дію сподіванням, що коли будуть носити мотузку при собі, то їх слава, ім'я та чесноти будуть такі гучні як дзвін на Великдень, який сповіщає про Воскресіння Христове (вияв любовно-шлюбної магії в християнській інтерпретації). До речі, на Гуцульщині (с. Космач) ритуал «обмивання дзвона» як обрядовий різновид приворожування нареченого виконувався на Івана Купала³³.

Г. Ількевич описав на сторінках «Rozmaitości»³⁴ обряди, пов'язані зі «свяченим» на Великдень, що побутовували над р. Західний Буг. У Великодню суботу господиня, що збиралася посадити до печі калачі, виганяла з хати домашніх і залишалася сама. Аналогічні дії характерні й для гуцульської великодньої обрядовості – під час випікання обрядового

³⁰ Mirosław, *Zabobony istniejące między ludem prostym w Galicyi*, „Rozmaitości” 1836, nr 27, s. 217.

³¹ Денниця – богиня ранку, світла; ранішня зоря.

³² Mirosław z Horodenki, *Zabobony w niektórych cyrkulach Galicyi*, „Rozmaitości” 1835, nr 42, s. 335.

³³ Yu. Klymec, *Kupalska obriadovist na Ukraini*, Kyiv 1990, s. 47.

³⁴ Mirosław, *Zabobony istniejące między ludem prostym w Galicyi*, „Rozmaitości” 1836, nr 27, s. 217–218.

хліба (паски) чоловіків виряджали з хати дивитися, щоб не зайшов ніхто чужий, бо міг би наврочити паску³⁵. Коли на Великдень господар приносив з церкви свячене, то обходив з ним три рази навколо двору, а тоді заносив до хати. Селянська сім'я сідала розговлятися при запаленій свічці. Те, що залишилося, ховали і опускали у воду з певною примовкою. Дехто ці залишки палив й закопував по кутках хати. Існувало повір'я, що коли б крихти свяченого з'їла миша, то обов'язково перетворилася би на кажана, кістку якого використовували жінки у ворожінні, як приворотний засіб. Автор уводить у науковий обіг чимало нових цікавих фактологічних даних з території Галицької Волині, зокрема про випікання обрядового хліба, розговини свяченим та його зберігання.

Кілька публікацій львівської преси (Ф. Сярчинського, В. Додольського, Я. Паняка) присвячено традиційним великоднім дівочим та парубочим іграм. Веснянки (гагілки), за висловом українського народознавця Степана Килимника, – дорогоцінний скарб ранньої культури наших прапрадідів, як високомистецькі, а навіть неперевершені твори, як історичний документ про життя, ідеали, психологію, віру та вірування, розуміння природи, прагнення до пізнання явищ природи наших пращурів³⁶. Про побутування такого історичного весняного дівочого хороводу з весільними мотивами – «зельмана» («гагулку») повідомляв Ф. Сярчинський в описі Самбірського циркулу³⁷. У перший день Великодня після обіду збиралися дівчата біля церкви, ділилися на два гурти (ключі), танцювали (водили хоровод, наближаючись і відступаючи один від одного) й всі разом співали:

1. Їде, їде Зельман, їде, їде його брат,
Їде, їде вся Зельманова родина
2. По що їде Зельман...
3. По дівчину їде Зельман...
4. На який ґрунт їде Зельман...
5. На жидівський (дідівський, циганський)
6. А ми дівки не маєм, на такий ґрунт не даєм,
Іди преч вся Зельманова родина
7. На попівський (панський, королівський)
8. А ми дівку маєм, на попівський (панський, королівський)
ґрунт даєм
9. Гречний пан Зельман, гречна Зельманова
І вся їх родина.

³⁵ K. Kutelmah, *Kalendarska obriadovist. Hutsulshchyna: istoriko-etnografichne doslidzhennia*, Kyiv 1987, s. 296.

³⁶ S. Kylymnyk, *Ukrainskyi rik u narodnykh zvychaiakh v istorychnomu osvittleni: u 4 t.*, Vinnipeg 1962, t. 3–4, s. 90–91.

³⁷ F. Siarczyński, *Opisanie miasta Sambora i obwodu jego*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” 1829, z. 2, s. 69–71.

Сярчинський не лише записав текст, а й зробив спробу витлумачити походження і зміст пісні. Він вважав, що наведена гагілка – не відголосок язичницьких часів, а продукт значно пізнішого історичного періоду. Найвірогіднішою автору видавалась думка, що у пісні відлунується згадка про ті часи, коли жиди орендували церкви, примушуючи дівчат виходити заміж за парубків, яких їм призначив двір. Автор повідомляв, що ця пісня відома і в інших місцевостях Галичини, але вже у Перемишлі й на захід від нього – неznана.

Гаївка та сюжет про Зельмана викликали жваве зацікавлення у дослідників різних поколінь. Так, Генрік Фельштинський в етнографічній розвідці 1857 р.³⁸ стверджував, що Зельман орендував церкви на теренах Стрийського і Самбірського циркулів, а через несплату боргів селянами не віддавав їм церковних ключів навіть на Великдень. Автор замітки у газеті «Дрогобицьке Слово» середини XX ст. К. Дудик вважав веснянку «Зельман», що має багато варіантів, локально дрогобицькою і вбачав її витoki у історичному тлі XVII ст., коли дрогобицький фактор і начальник місцевого кагалу Зельман Вольфович орендував поміщицькі землі та церкви, ключі від яких позичав селянам за плату на релігійні свята³⁹. Думку про виникнення гаївки «Зельман» у XVI–XVII ст. підтримував і С. Килимник⁴⁰. Натомість сучасний фольклорист Віктор Давидюк заперечує історичний ґрунт виникнення гаївки часів Гетьманщини на користь присутності у ній персонажів фракійського (кельтського) походження⁴¹. Нещодавно польський етноісторик Т. Вісліч здійснив спеціальне ґрунтовне дослідження історичної постаті Зельмана⁴², залучивши до аналізу й фольклорні аспірації його образу, що видається найбільш реалістичною версією в сенсі контамінації обох постатей – реальної людини та фольклорного образу, який поширився далеко за межами Дрогобича та околиць (Західне Поділля, Волинь, Закарпаття, Словаччина⁴³), де практики орендування церков не існувало.

Інший варіант гагілки «Зельман», вже з околиць Зборова, подано в публікації «Czasopisma Naukowe Księgozbioru Publicznego im. Ossoliń-

³⁸ H. Felštynskij, *Rakhmanskyj velykden*, „Otečestvennyj sbornyk” 1857, ch. 24.

³⁹ K. Dudyk, „*Ide, ide Zelman*”... (na marhinesі haivok ta vesnianok Drohobyčchyny ta Sambirshchyny), „Drohobyckе Slovo” 1942, nr 40 (3–6 kvitnia), s. 3.

⁴⁰ S. Kylymnyk, *Ukrainskyi rik u narodnykh zvychaiah v istorychnomu osvittleni: u 4 t.*, Vinnipeh 1959, t. 2, s. 320–324.

⁴¹ V. Davydiuk, „*Ide, yide Zelman*”... (do pytannia henezy odnogo ihrovoho personazha) „Folklorystyčni Zošyty” 2010, vyp. 13, s. 54–59.

⁴² T. Wiślicz, *Zelman Wolfowicz i jego rządy w starostwie drohobyckim w połowie XVIII w.*, Kraków 2020.

⁴³ Див. детальніше у Словаччині: O. Zilynskyi, *Hra na Žalmana a jine lidove hry u nau-lovani nevesty*, „Časopis pro slavanske jazyky, literature a dejiny SSSR” 1956, nr 25, s. 161–294.

skich»⁴⁴, що ґрунтується на матеріалах, зібраних адміністратором місцевого латинського костелу В. Додольським. Сільська молодь збиралася на другий день Великодня біля церков (і костелів) й заводила «зельмана». Наводився усний переказ про цю пісню, який жив у народній традиції: у XVII ст. за правління Сигізмунда III жид Зельман тримав в оренді велику кількість церков. Під час хрестин, шлюбів і похорон посилали до нього кінми, просили ключі від церкви, наперед заплативши орендареві. Зібрані коло церкви, чекаючи посланців, на кожну появу коней кричали:

Юде, іде Зельман,
Юде, іде єго брат,
Помагай біг Зельман,
Помагай біг єго брат,
Помагай біг дитина,
Помагай біг, родина.

Згадував про гаївки – танці та ігрища з піснями, – які, на його думку, зовсім не відповідали такій урочистості як Великдень, представник католицького духовенства Ян Паняк, описуючи сучасні йому народні звичаї околиць Борщова у «Lwowianinie»⁴⁵. Він вважав гаївки реліктами релігійних ігрищ, що відбувалися в гаях на честь якогось поганського божества. Доречно зауважити, що це одна з небагатьох на той час фіксацій великодніх звичаїв з території галицького (Західного) Поділля. Гаївки («галагівки») з околиць Перемишля (Надсяння) студіював Йосиф Лозинський⁴⁶.

Гагілками («гагулками»), за свідченням Ф. Сярчинського, на Самбірщині називали і писанки, які дівчата роздавали хлопцям, ангажуючи їх на танець. Поширеною була гра в писанки – вдаряли одне яйце об друге, вигравав той, чиє залишалося цілим. Сярчинський збагатив дослідження весняної обрядовості подачею деяких нових деталей. Автор диференціює весняні забави на дівочі і парубочі. До останніх, зокрема, належала «вежа» – на землі стояло 12 хлопців, а їм на плечі ставало ще шість. Так вони йшли, тримаючись за руки і пританцювуючи⁴⁷.

Цікавий багатьма маловідомими деталями опис окремих елементів юріївської обрядовості, який знаходимо у статті Г. Ількевича «Забобони

⁴⁴ *Wiadomość o Zborowie*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” 1833, z. 1, s. 86–87.

⁴⁵ J. Paniak, *Historija miasteczka Borszczowa*, „Lwowianin” 1841, z. 3, s. 65.

⁴⁶ Y. Lozynskij, *Halahyvka*, „Zoria halytska yako album na hod 1860”, Lvov 1860, s. 506–515.

⁴⁷ F. Siarczyński, *Opisanie miasta Sambora i obwodu jego*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” 1829, z. 2, s. 72.

в деяких циркулах Галичини»⁴⁸. Основна подія в день Св. Юрія – вигін худоби на «Юр'єву росу»; ця дія поєднувалася з рядом магічних актів, здійснюваних для того, щоб «очистити» свійських тварин від усього злого, випалити вогнем і, тим самим, забезпечити худобі щасливе перебування на випасі, а восени – повернення додому. Під виразом вигнати худобу на «Юр'єву росу» розумілося відкриття весняно-літнього випасу⁴⁹. Г. Ількевич повідомляв, що в деяких місцевостях краю серед українців панувало повір'я, що перед св. Юрієм чарівниці посилено забирають молоко у корів. А оскільки в юріївській обрядовості основна роль відводилася вогню, який відлякував відьом, то напередодні, після заходу сонця розносили селяни по своїх загородах вогонь порохнявим деревом, щоб цілу ніч курився. Окрім запалення ритуального вогню, опівночі господарі тричі обводили корову навколо двору, а тоді залазили під борону, поставлену у воротах зубцями догори. Вважалося, що на її гострі зубці відьма може наколотися. З охоронною метою в день свята, вставши досвіту, жінки мастили корову по чолі – робили хрест, а випроваджуючи на пашу – посипали маком, примовляючи: «Щоб тоді забрала тій корові молоко, як цей мак визбираєш». Мак, на думку народу, – найефективніший апотропейний предметний засіб із всього наявного арсеналу архаїчних магічних інструментів ритуальної сівби, широко використовувався для захисту хліва/хати/пасіки, а також молока корів від посягань відьом⁵⁰. Увечері виходили жінки назустріч череді, несли дарунок для пастухів, які всім дійним коровам повинні прикрасити роги вінком. Це обрядове дійство, очевидно, було пов'язане з вірою в те, що «закосичену» вінками в день св. Юрія худобу не чіпає жоден звір⁵¹. Перелічені заходи дослідник відносив до системи оберегів, пов'язаних з віруванням в активізацію злих духів у юріївську ніч. Г. Ількевич ввів у науковий обіг чимало нових відомостей про юріївську обрядовість українського населення Галичини.

Літній календарний цикл репрезентовано у періодичних виданнях звичаями та обрядами, якими супроводжувалося відзначення Зелених Свят (Трійці), Івана Купала, св. Петра і Павла.

Унікальний опис своєрідного лемківського звичаю на Зелені Свята – «ходити по щодраках» разом з підбіркою народних пісень з Сяноцького

⁴⁸ Mirosław z Horodenki, *Zabobony w niektórych cyrkulach Galicyi*, „Rozmaitości” 1835, nr 42, s. 335.

⁴⁹ O. Voropaj, *Zvychai nashoho narodu: etnografichnyj narys: u 2 t.*, Miunkhen 1966, t. 2, s. 69–70.

⁵⁰ U. Movna, *Bdžilnyctvo: ukraïnskyj obriadovyj kontekst*, Lviv 2017, s. 139–140; A. Kryvenko, *Narodna demonolohiia Volyni: kalendarno-obriadovyj kontekst*, Lviv 2020, s. 189.

⁵¹ R. Kyrchiv, *Relikty yuriiivskoi obriadovosti v Ukraïnskykh Karpatah*, „Narodna tvorčhist ta etnohrafiiia” 1985, nr 2, s. 40.

і Ясельського циркулів умістив польський поет, художник і мандрівник Богуш Стенчинський (1814–1890) на шпальтах «Lwowianina»⁵². Гурт хлопців йшов по селу, заглядаючи до кожної господи. Перед тим як завітати до оселі, відправлялися на поле, де один одного наздоганяв, бив, штовхав. Так погарццювавши, хлопці наскубували збіжжя, кожен прив'язував жмуток до тички і йшли до його власника. Заходячи у сіни, стукали тичкою об землю і співали:

Щодра, щодра Марія
 На престолі стояла,
 Три крижики тримала.
 А ви люде знайте,
 Нам колача дайте.
 Як не дате колача
 Виведеми рогача
 На попів переліг
 Збієми му правий ріг

Рогом, рогом трубіти,
 Фостом, фостом крутіти.

Дівчата, які були поблизу хати, побачивши хлоп'ячий гурт, бігли сховатися до неї; якщо не встигали – то хлопці лили на них воду. Автор пояснював наведений народний обряд, в якому знайшла яскравий вияв аграрна магія українців, бажанням забезпечити добрий врожай зернових. За цю ворожбу господиня надіяла хлопців спеціально спеченими маленькими буханочками –щодраками».

Повертаючись до пісні, зауважимо, що релігійна тематика перших трьох рядків, характерних, до речі, і для лемківських йорданських щедрівок⁵³, механічно поєднувалася з дальшим чисто народним її характером. Аналогічне поєднання церковно-християнського та народного елементів присутнє і в описаному Я. Головацьким лемківському звичаї обходити з церковною процесією засіяні поля на другий день Зелених Свят⁵⁴. Наукова цінність розвідки Б. Стенчинського підсилюється тим, що у ній йдеться про унікальний звичай на Зелені Свята з не вивченої на той час місцевості – Лемківщини.

Значне зацікавлення виявила періодика й купальською обрядовістю (публікації В. Поля, Б. Стенчинського, анонімні). Купала – день літнього

⁵² B. Stęczyński, *Pieśni ludu wiejskiego w Galicyi, w obwodzie Jasielskim i Sanockim*, „Lwowianin” 1841, z. 9, s. 205–206.

⁵³ M. Syvuckyj, *Dukhova kultura. Lemkivshchyna: Zemlia – liudy – istoriia – kultura: U 2 t.*, Niu-York–Paryzh–Sydney–Toronto 1988, t. 2, s. 113.

⁵⁴ R. Kyrchiv, *Etnografichno-folklorystychna diialnist „Ruskoi triitsi”*, Kyiv 1990, s. 154.

сонцевороту, який з утвердженням християнства злився зі святом Івана Хрестителя (24 червня ст. ст.) й став Іваном Купалом. Як народне свято, цей день відбувався з багатьма своєрідними обрядами і піснями. Духовенство здавна трактувало купальські ігри як «богохульські», «бісівські», «сатанинські»⁵⁵. Не дивлячись на величезний тиск, церкві не вдалося повністю викоренити купальські обряди та ритуали, які навіть у XIX ст. під штучною оболонкою християнських нашарувань зберігали глибинні пласти своєї дохристиянської сутності, язичницьку символіку, архаїчні риси духовної культури народу. Свого часу ще Михайло Максимович підкреслював, що стрибання через вогонь і купання у воді – два основні обряди на святі Купала, що символізують літнє очищення вогнем і водою. Вогонь і вода – дві стихії, першоелементи світобудови і саме вони зветься Царем-вогнем і Царицею-водою⁵⁶. На думку сучасних дослідників, містична злука Вогню і Води була для часу літнього сонцестояння одним із найважливіших і найвиразніших символів звершення космічних змін⁵⁷.

За свідченням преси, в купальській обрядовості збереглися відголоси давньослов'янських вірувань у те, що в період найбільшого розквіту природи сонце купається у воді. Анонімний дописувач часопису «Rozmaitości» повідомляв, що в день Івана Купала українці піднімалися на пагорби, щоб побачити сонце, яке виходить з купелі⁵⁸.

Як свідчать публікації періодики, важливим структурним компонентом купальського святкування були дівочі ворожіння на вінках, пущених на воду, що пророкували майбутнє подружжя. На свято Івана Купала, що є піком літа, днем літнього сонцестояння, найвищого розквіту життєвих сил природи, припадає активна фаза дівочих матримоніальних ворожінь. Дівчата кидали вінки або пускали їх з палаючою скіпкою (свічкою) з берега на воду. Про це співалося у лемківській пісні:

Збирала си фіялоньки,
На собітку, на віноньки.

Залежно від того, чи вінок попливе, чи втоне, чи два вінки зійдуться на воді, чи попливуть окремо – тлумачили добру чи погану ворожбу⁵⁹. Повідомлення періодики підтверджуються відомостями пізніших дослід-

⁵⁵ Z. Chodakowski, *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, „Pamiętnik Lwowski” 1819, t. 1, nr 1, s. 35.

⁵⁶ M. Maksymovyč, *Dni ta misiatsi ukrainskoho selianyna*, Kyiv 2002, s. 101.

⁵⁷ S. Lashchenko, „Zakliatyje smekhom”. *Opyt ystolkovanyâ âzyčeskyh rytualnyh tradycyi vostočnyh slavjan*, Moskva 2006, s. 124.

⁵⁸ [–], „Rozmaitości” 1834, nr 27, s. 215.

⁵⁹ W. P[ol], *Sobótka*, „Rozmaitości” 1840, nr 48, s. 394.

ників, що іноді лемківські дівчата пускали за течією відразу по два віночки із запаленими свічками⁶⁰, які символічно проектувалися на саму виконавицю обрядодії та її коханого. Семантика купальського вінка, пущеного з палаючою свічкою на воду, пов'язана перш за все зі сферою любовних (еротичних) відносин, оскільки вінок є прямою метафорою кохання (любов-вогонь, палаюче від пристрасті серце). А гарантією успіху особистого зв'язку, що отримував подальший розвиток та остаточну реалізацію в шлюбній царині, була виконана у правильний спосіб магічна практика, в обрядово визначені терміни встановлений контакт з потойбіччям. Їх наслідком ставала очікувана прихильність хтонічних сил, дієва допомога агенту ворожіння з боку померлих родичів-предків⁶¹.

Детальний опис купальського святкування у лемків Сяноцького циркулу, в долині р. Ослави, свідком якого він був у кінці 30-х – на початку 40-х рр.⁶², подав польський етнограф В. Поль у статті «Соботка»⁶³. Сам термін «sobotka» має одночасно кілька значень – назва свята, купальського вогню чи ритуального вогню взагалі. У системі обрядових елементів купальського святкування важливе місце займало вогнище, про що свідчить і той факт, що у деяких місцевостях ритуальний вогонь називали так само, як свято. Так, лемки називали «sobotkou» (під впливом поляків та словаків) вогонь. Це й зафіксував дослідник. Надвечір пастухи починали «стягати sobotku», тобто зносити сухі гілки хвойних дерев; коли стос виростав, починали сходитися жінки і дівчата, а за ними поважні газди. Всі обступали стос колом, жінки починали співати. Як стемніло, запалювали sobotku, навколо якої стрибали і плескали в долоні. Коли вогонь догоряв, через нього переганяли худобу й перестрибували хлопці. Про побутування у першій половині XIX ст. звичаю розведення «живого» вогню в Сяноцькому, Стрийському, Станіславському циркулах писав І. Вагилевич⁶⁴.

В. Поль не обмежився лише емпіричним описом побутування цього обряду в Галичині, а й здійснив спробу науково осмислити його семантику. Дослідник вважав, що купальський вогонь очищає людей і тварин, охороняє від хвороб та вроків. На підтвердження своєї думки він посилався на народні уявлення, за якими, коли худоба впродовж року хворіє і гине, в цьому звинувачують пастуха, який погано проганяв її через вогонь. Це ж відносилось і до людей, бо у пісні співали:

⁶⁰ U. Movna, *Bdžilnyctvo: ukraïnskyj obriadovyj kontekst*, Lviv 2017, s. 432.

⁶¹ U. Movna, *Bdžilnyctvo: ukraïnskyj obriadovyj kontekst*, Lviv 2017, s. 432.

⁶² У 1836–40 рр. В. Поль жив у с. Кальниця (поблизу Балигороду), де мав можливість спостерігати звичай палення святоіванських вогнів (sobotek).

⁶³ W. P[ol], *Sobótka*, „Rozmaitości” 1840, nr 48, s. 393–395.

⁶⁴ Y. Svencycykyj, *Materyaly po ystoryy vozrozhdenyâ Karpatskoj Rusy*, Lvov 1905, s. 157–158.

Хто на суботці не буде,
Того головка боліти буде.

Наведений матеріал є особливо цінним завдяки докладній паспортизації відомостей.

Пізніші дослідники не лише не відкинули, а навпаки – розвинули аналітичні твердження В. Поля щодо оцінки семантики та функціональної спрямованості ритуалу. Так, Ю. Климець вбачав у ньому реалізацію мотиву очищення на основі «обрядового спілкування» з купальським вогнем, що має досить різноманітні з формально-ритуальної точки зору способи вираження⁶⁵. С. Лащенко позиціонує купальські стрибки через вогонь, які за століття побутування набули чимало символічних значень, як такі, що здатні зміцнити здоров'я людини, очистити її від хвороб та скверни, а саме їх виконання дозволяло судити про стан здоров'я людини, що їх здійснювала, передбачати її майбутнє. На думку дослідниці, стрибки були не просто домінуючою формою поведінки людини в центральний момент обряду, а й діями, значимими лише у постійній смисловій «зв'язці» з вогнем⁶⁶.

Опис палення святоіванських вогнів у «польського люду», до якого зараховано і українців, знаходимо в анонімній замітці «Суботки»⁶⁷. Автор пояснив значення слова «суботка» наступним чином: воно походить від назви гори Суботка (Zobten) в Сілезії, де був колись дерев'яний ідол бога, якого вшановували цією забавою. Таке пояснення багато в чому перегукується з темпорально набагато пізнішим дослідницьким трактуванням Бориса Рибаківа, який вважав, що назва цієї гори, як і купальського свята у поляків (sobótka) та словаків (sobytka), веде до «єдино правильного розшифрування первісного значення слова, що означало зборище народу на язичницьке святкування», а назву гори Суботка виводив від лексем «со-бытие», «совместное бытие», «совместное нахождение», тобто як гори зборищ та спільного святкування⁶⁸. Анонімний автор публікації висловив думку, що описаний звичай зберігся з дохристиянських часів, коли народ приносив жертви своїм богам й запалював на їх честь вогні. Він зафіксував важливу роль чорнобиллю (полин, *Artemisia vulgaris* L.) у купальській обрядовості⁶⁹ –

⁶⁵ Yu. Klymiec, *Kupalska obriadovist na Ukraini*, Kyiv 1990, s. 32–33.

⁶⁶ S. Lashchenko, „Zakliatye smekhom”. *Opyt ystolkovanyâ âzyčeskyh rytualnyh tradycyi vostočnyh slavian*, Moskva 2006, s. 123.

⁶⁷ *Sobótka*, „Rozmaitości dla Ludu Wiejskiego” 1845, cz. 3, s. 127–129.

⁶⁸ B. Rybakov, *Âzyčestvo drevnyh slavian*, Moskva 1981, s. 294.

⁶⁹ Щоправда не вперше. Вперше це зробив Маркіян Шашкевич на сторінках рукописної збірки Михайла Тимняка та Йосипа Скоморовського на основі даних з Бережанщини. Див. детальніше: R. Kyrchiv, *Etnografichno-folklorystychna diialnist „Ruskoj triitsi”*, Kyiv 1990, s. 155–156.

жінки, щоб їх у жнива не боліла поясниця, підпоясувалися ним й перестрибували через вогонь. Роль чорнобилю у купальському контексті недзвончано оцінив ще польський вчений і церковний діяч XVI ст. Мартин: «Цього поганського звичаю і до цього часу не хочуть полишити дівчата, бо роблять жертву билиці (чорнобилю), підпоясуються нею. В цей день роблять соботки, викрешуючи вогонь за допомогою дощечок («живий» вогонь), щоб було справжнє диявольське свято; там співають диявольські пісні, танцюють, а диявол теж скаче, тішиться, що християни складають йому молитви й похвали, а про Бога не дбають»⁷⁰. Переслідування народних звичаїв тривало й протягом XIX ст. Тому й писав з болем та сумом З. Доленга-Ходаковський: «Догорають вже невинні соботки, повні давньої таємниці. Це вперте прагнення вигнати слов'янського гостя (вогонь)... річ така дивна»⁷¹. Слушною видається думка автора про дохристиянське походження купальських святкувань та тлумачення слова «сobotка».

У підбірці лемківських пісень, записаних Б. Стенчинським⁷², були і купальські. Перестрибуючи через вогонь, хлопці співали:

Смерти, смерти іди на ліси
 Іди на безвіст; іди за море,
 І ти морозе, великий, а лисий,
 Не приходи до нас од свей комори...

Наведену пісню розглядаємо у контексті погляду Олександра Потебні на семантику й функціональну спрямованість цього ритуалу, за яким «запалювання вогнищ і стрибання через них має на меті звільнення від ворожої сили, смерті і пов'язаних з нею міфічних істот»⁷³.

Купальський вогонь вважався стихією, що має особливий вплив на долю людини, її майбутнє, зокрема на одруження. У тексті лемківської «сobotкової» пісні у записі Б. Стенчинського⁷⁴ виразно звучать мотиви одруження:

На розтоці, на потоці,
 Два голуби воду пили,

⁷⁰ Z. Chodakowski, *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, „Pamiętnik Lwowski” 1819, t. 1, nr 1, s. 33.

⁷¹ Там же.

⁷² B. Stęczyński, *Pieśni ludu wiejskiego w Galicyi, w obwodzie Jasielskim i Sanockim*, „Lwowianin” 1841, z. 9, s. 205–206.

⁷³ A. Potebnia, *O kupalskyh ohniah y srodnyh s nymy predstavleniyah*, „Drevnosty Moskovskoho arkhеolohycheskoho obshestva” 1867, vyp. 3, s. 3.

⁷⁴ B. Stęczyński, *Pieśni ludu wiejskiego w Galicyi, w obwodzie Jasielskim i Sanockim*, „Lwowianin” 1841, z. 9, s. 205–206.

Пили, пили, скаламутили,
І взялися полетіли,
Полетіли до добройку,
На зелену ліщиночку,

І зачали говорити,
Кому маю поручити (сватати)
Єст там Андрей ве дворі.
І Яцкова Марисенька !

Треба би то розлучити,
І на Бога поручити,
І на Бога, і на люди,
Жеби Андрусенько Марисю любил !

В обрядовому купальському циклі немале місце займали вірування про цвітіння папороті. Народне повір'я, наведене Августом Бельовським, твердило, що папороть цвіте вогнистим цвітом лише один раз у рік – в ніч на Івана Купала, а хто її зірве і буде мужнім, здобуде скарби⁷⁵.

Дуже лаконічно згадано у часописі «Czasopism Naukowy Księgozbiornu Publicznego im. Ossolińskich» свято Петра і Павла. Ф. Сярчинський зафіксував побутування пастушого свята, що випадало на св. Петра і Павла – петрикування у Самбірському циркулі⁷⁶. Воно відбувалось на пасовищі, за спільним «столом», яким служила трава, в якій викопували квадрат; сідаючи біля цього імпровізованого столу, пастухи опускали ноги у рив; вони частувалися й веселилися. Це перше відоме нам в етнографічній літературі повідомлення про петрикування на Бойківщині. Традиції святкування дня пастухів у наступному столітті збереглися не лише на Бойківщині, де були зафіксовані вперше, а й на території всієї Галичини (повіти Рава-Руська, Миколаїв, Дрогобич)⁷⁷.

Осінньо-зимовий період представлено на сторінках періодики святом Андрія, напередодні якого дівчата ворожили – вірили, що «Андрієва» ніч допоможе пізнати свою долю. Дівочі матримоніальні ворожіння описано, зокрема, у відповідному розділі публікації Г. Ількевича⁷⁸. Дівчата пекли балабухи, ставили їх посеред хати і кликали собаку. Усі пильно стежили, чий балабух він не з'їсть. Тоді бігли надвір, рахувати кілки у плоті. Повернувшись до хати, міряли чоботом відстань від столу до порога. Якщо

⁷⁵ A. Bielowski, *O Rusalkach*, „Rozmaitości” 1833, nr 50, s. 410–411.

⁷⁶ F. Siarczyński, *Opisanie miasta Sambora i obwodu jego*, „Czasopism Naukowy Księgozbiornu Publicznego im. Ossolińskich” 1829, z. 2, s. 72.

⁷⁷ S. Kylymnyk, *Ukrainskyi rik u narodnykh zvychaiakh v istorychnomu osvittenni: u 4 t.*, Vinnipeh 1962, t. 3, s. 319–320.

⁷⁸ Mirosław, *Zabobony istniejące między ludem prostym w Galicyi*, „Rozmaitości” 1836, nr 27, s. 217–218.

на поріг стала підошва, то у м'ясниці дівчина вийде заміж, а якщо халява – буде чекати ще рік. Опівночі вибігала кожна дівчина надвір у самій сорочці, тримаючи у правій руці жменю конопляного насіння і прислуховувалася, з якого боку собаки в селі гавкають – з того боку у м'ясниці прийдуть свати. Потім сіяла коноплі, знімала з себе сорочку і волочила її, примовляючи:

Андрію, Андрію,
Коноплі на тебе сію,
Сорочкою волочу
Видатися хочу.
Не дай довго чекати,
Скажи з ким буду їх брати.

Дівочі андріївські дивінації були в умовах традиційного суспільства і неможливості самостійно реалізуватися в сімейно-шлюбній сфері певною підміною реальних дій щодо влаштування майбутнього, віртуальним чинником впливу на свою подальшу долю, яка у представників міфологічного типу мислення завжди залежала від прихильності чи ворожості до людини вищих (потойбічних) сил.

Подібний до українського звичай, роздягнувшись, обходити усе село й ворожити на своїх майбутніх чоловіків напередодні св. Андрія, як запевняв невідомий дописувач «*Rozmaitości*»⁷⁹, побутував у деяких кантонах Швейцарії; ця інформація підтверджується пізнішими етнографічними дослідженнями⁸⁰. Така ритуальна практика, за свідченням преси⁸¹, часто приводила до сумних наслідків, як от у с. Перебиківці Хотинського повіту, де застудились і померли дочки селянина Андрія Онуфрія.

З народними звичаями, зокрема андріївськими ворожіннями, церква продовжувала боротись і у XIX ст. У «*Lwowianinie*» місцевий римо-католицький священник Я. Паняк зауважував, що в околицях Борщева (с. Ланівці, Вісічка) «простолюд, особливо дівчата ввіряли вибір свого заміжжя св. Андрію і тому напередодні цього свята існували тисячі смішних забавок», які, як з гордістю додавав він, «зусиллями духовенства зовсім знищені»⁸².

На шпальтах львівської періодики 1811–1848 рр. (часописи «*Rozmaitości*», «*Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich*», «*Lwowianin*», «*Pamiętnik Lwowski*», «*Rozmaitości dla Ludu Wiejskiego*») акумульовано доволі значний, хоча й тематично неповний фактологічний матеріал з різних місцевостей Галичини щодо відзначення річного обрядового

⁷⁹ [–], „*Rozmaitości*” 1832, nr 29, s. 245.

⁸⁰ N. Lystova, *Narody Šveicaryu. Kalendarnye obyčaj y obriady v stranah zarubežnoj Evropy. Zymnye prazdnyky*, Moskva 1973, s. 47.

⁸¹ [–], „*Rozmaitości*” 1834, nr 15, s. 119.

⁸² J. Paniak, *Historija miasteczka Borszczowa*, „*Lwowianin*” 1841, z. 3, s. 65.

кола українців, що дає змогу відтворити лише його провідні свята – Різдво (церемонія підготовки до святвечірньої трапези, спалення дідухів на другий день свят, театралізовані дії ряджених), Великдень (заворожування краси дівчатами у Великий четвер, миття дзвонів у Великодню п'ятницю, обряди, пов'язані із «свяченим», великодні дівочі і парубочі ігри, гаївка «Зельман»), Зелені свята (лемківський звичай «ходити по щодраках»), Івана Купала (палення святоіванських вогнів-«соботек», купальські пісні, вірування про цвітіння папороті) тощо. Попри певну вибірковість відомостей, що утруднює створення цілісної картини народної звичаєвості репрезентованого часового діапазону, публікації періодичних видань є підставовим історичним джерелом для дослідницьких обсервацій тогочасного обрядового дискурсу.

Представлений сегмент публікацій можемо розділити на дві групи: принагідно зібрані відомості з царини духовної культури, вплетені у статті географічно-топографічного, історико-статистичного і краєзнавчого характеру (С. Яшовського, Ф. Сярчинського, В. Додольського, Я. Паняка) та спеціальні етнографічні розвідки відомих тогочасних народознавців З. Доленги-Ходаковського, Г. Ількевича, А. Бельовського, В. Поля та інших, в яких здійснено не лише фіксацію народної обрядовості, але й перші спроби її наукового осмислення.

Наукова значимість матеріалів періодики полягає в тому, що вони були зібрані методом безпосереднього спостереження чи записані від респондентів й зафіксували та донесли до сьогодення чимало рідкісних, а то й унікальних народних звичаїв та обрядів, згодом втрачених і забутих, у тому вигляді, в якому вони побутували у першій половині XIX ст. Деякі з них свого часу зазнали заборон та переслідувань з боку церкви та духовенства як поганські (колядні, русальні, купальські, андріївські вожіння). Сформовані за допомогою традиційного способу мислення та конструювання навколишнього світу уявлення та вірування засвоїли стадіально відмінні, по-різному заломлені та сфокусовані світоглядні інтерпретації церковно-християнського і народнозвичаєвого змісту. Усі вони витворили симбіоз синкретизованої релігійно-магічної системи, що отримала яскравий вияв у конкретних культурних практиках.

Bibliografia

Źródła archiwalne

- Viddil rukopysiv Lvivskoi natsionalnoi naukovoï biblioteki Ukrainy im. V. Stefanyka, f. 207, spr. 98, ark. 1–40 (Demian H. Pasičnyctvo. Folklorni ta etnografichni materialy).
Zapysala U. Movna 1 veresnia 2004 r. u m. Lvovi vid Sydorovskoho Yaroslava Andriiovycha, 1934 r. n., urodzhentsia s. Sokil (kolys – Źeldec) Kamianko-Buzkoho raionu Lvivskoi oblasti.

Wydawnictwa źródłowe i opracowania

- [–]. „Rozmaitości” 1832, nr 29, s. 245.
- [–]. „Rozmaitości” 1834, nr 15, s. 119.
- [–]. „Rozmaitości” 1834, nr 27, s. 215.
- [–]. „Rozmaitości” 1834, nr 51, s. 409.
- Bielowski A., *O Rusalkach*, „Rozmaitości” 1833, nr 50, s. 410–411.
- Buhera I., *Zvychai ta viruvannia Lemkivshchyny*, Lviv 1939.
- Chodakowski Z., *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, „Pamiętnik Lwowski” 1819, t. 1, nr 1, s. 17–48.
- Davydiuk V., „*Ide, yide Zelman*”... (do pytania henezy odnoho ihrovoho personazha), „Folklorystychni Zoshyty” 2010, vyp. 13, s. 54–59.
- Dudyk K., „*Ide, ide Zelman*”... (na marhinesi haivok ta vesnianok Drohobychchyny ta Sambirshchyny), „Drohobyske Slovo” 1942, nr 40 (3–6 kvitnia), s. 3.
- Felštynskij H., *Rahmanskij velykden*, „Otechestvennyj sbornyk” 1857, ch. 24.
- Franko A., *Hryhorij Ilkevych yak etnohraf*, „Zapysky NTS” 1912, t. 109, s. 91–122; t. 111, s. 117–139.
- Holovatskij Ya., *Mandrivka po Halytskij i Uhorskij Rusi*, „Žovten” 1976, nr 6, s. 49–94.
- Holovatskij Ya., *Ocherk staroslavianskoho basnoslovyya yly myfolohyy*, Lvov 1860.
- Jasiewicz Z., *Pieśń i gra obrzędowa „Zelman” u Oskara Kolberga i innych. Materiały i interpretacje*, „Lud” 2017, t. 101, s. 279–304.
- Kawalec A., *Książdz Franciszek Starczyński. Życie i działalność*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007.
- Khudash M., *Pokhodzhennia imen ta relihiino-mifolohichni funksii davnoruskyh ta spilnoslavianskyh yazychnytskyh bozhestv*, Lviv 2012, s. 912–930.
- Klymec Yu., *Kupalska obriadovist na Ukraini*, Kyiv 1990.
- Kryvenko A., *Narodna demonolohiia Volyni: kalendarno-obriadovij kontekst*, Lviv 2020.
- Kuročkin O., *Ukrainski novorichni obriady: „Kozia” i „Malanka” (z istorii narodnyh masok)*, Opishne 1995.
- Kutelmah K., *Kalendarna obriadovist. Hutsulshchyna: istoryko-etnograficzne doslidzhennia*, Kyiv 1987, s. 286–302.
- Kylymnyk S., *Ukrainskyi rik u narodnykh zvychaiakh v istorychnomu osvittleni: u 4 t.*, Vinnipeh 1955–1962.
- Kyrchiv R., *Etnografichno-folklorystychna diialnist „Ruskoj triitsi”*, Kyiv 1990.
- Kyrchiv R., *Relikty yuriivskoi obriadovosti v Ukrainykyh Karpatah*, „Narodna tvorchist ta etnografia” 1985, nr 2, s. 38–43.
- Lašchenko S., „*Zakliatye smehom*”. *Opyt ystolkovanyâ âzyčeskyh rytualnyh tradycyi vostočnyh slavian*, Moskva 2006.
- Lozynskij Y., *Halahyvka*, „Zoria halytska yako album na hod 1860”, Lvov 1860, s. 506–515.
- Lystova N., *Narody Šveicaryi. Kalendarsnye obyčay y obriady v stranah zarubežnoj Evropy. Zymnye prazdnyky*, Moskva 1973, s. 176–188.
- Maksymovych M., *Dni ta misiatsi ukrainskoho selianyna*, Kyiv 2002.
- Mirosław, *Zabobony istniejące między ludem prostym w Galicyi*, „Rozmaitości” 1836, nr 27, s. 217–218.
- Mirosław z Horodenki, *Zabobony w niektórych cyrkulach Galicyi*, „Rozmaitości” 1835, nr 42, s. 335.
- Movna U., *Bdžilnyctvo: ukrainskij obriadovij kontekst*, Lviv 2017.
- Paniak J., *Historyja miasteczka Borszczowa*, „Lwowianin” 1841, z. 3, s. 64–66.
- Petrushevych A., *Obšeruskij dnevnyk cerkovnyh, narodnyh, semeinyh prazdnykov y khoziaistvennyh zaniaty, prymet y hadanyj*, Lvov 1865.

- Pol W., *Prace z etnografii północnych stoków Karpat*, Warszawa 1966.
- Potebnia A., *O kupalskyh ohniakh y srodnyh s nymy predstavleniyah*, „Drevnasty Moskovskoho arkhеологічного обшества” 1867, vyp. 3, s. 2–19.
- Rybakov B., *Ázyčestvo drevnyh slavian*, Moskva 1981.
- Siarczyński F., *Opisanie miasta Sambora i obvodu jego*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” 1829, z. 2, s. 69–71.
- Sobótka*, „Rozmaitości dla Ludu Wiejskiego” 1845, cz. 3, s. 127–129.
- Stęczyński B., *Pieśni ludu wiejskiego w Galicyi, w obwodzie Jasielskim i Sanockim*, „Lwowianin” 1841, z. 9, s. 205–206.
- Svencyckyj Y., *Materyaly po ystorryi vozrozhdenyâ Karpatskoj Rusy*, Lvov 1905.
- Sykačynskij V., *O sueveryiah, vstrechaemyh na prazdnyk Rozhdestva Khrystova v Kyeveskom uezde*, „Kyevskiye hubernskye vedomosty” 1860, nr 30, s. 188–190.
- Syvvyckyj M., *Dukhova kultura. Lemkivshchyna: Zemlia – liudy – istoriia – kultura: U 2 t.*, Niu-York–Paryzh–Sydney–Toronto 1988, t. 2, s. 102–194.
- Vahylevych I., *Boiky, rusko-slovianskyi liud v Halychyni: per. z chesk.*, „Zhovten” 1978, nr 12, s. 117–130.
- Voropaj O., *Zvychai nashoho narodu: etnografichnyi narys: u 2 t.*, Miunkhen 1966.
- W. P[ol], *Sobótka*, „Rozmaitości” 1840, nr 48, s. 393–395.
- Wahylewič D.J., *Bojkowé, lid ruskoslovanský Haličjic*, „Časopis Českeho Musea” 1841, sv. 1, s. 30–72.
- Wagilewicz D.J., *O mieszkańcach wschodniej części gór Karpackich*, „Przegląd Naukowy” 1844, t. 2, nr 15, s. 161–177; t. 4, nr 28, s. 16–27; nr 29, s. 48–60.
- Wiadomość o Zborowie*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich” 1833, z. 1, s. 86–87.
- Wiślicz T., *Zelman Wolfowicz i jego rządy w starostwie drohobyckim w połowie XVIII w.*, Kraków 2020.
- Zilynskij O., *Hra na Žalmana a jine lidove hry o naulovani nevesty*, „Časopis pro slavanske jazyky, literature a dejiny SSSR” 1956, nr 25, s. 161–294.

Leading festivals of the ritual year of Ukrainians in Galicia of the first half of the 19th century in the light of Lviv periodicals. Symbiosis of Christian and traditional folk cultural practices

Summary

The article describes the leading annual ritual holidays of the Ukrainian population in Galicia (Christmas, Easter, Whitsun, Ivan Kupala) based on ethnological publications from Lviv periodicals in the first half of the 19th century (*Rozmaitości*, *Czasopisma Naukowego Księgozbioru Publicznego im. Ossolińskich*, *Lwowianin*, *Pamiętnik Lwowski*, *Rozmaitości dla Ludu Wiejskiego*). These publications randomly collected information on spiritual culture, woven into articles of a geographic-topographic, historical-statistical, and regional nature. The article utilizes both contemporary and later research interpretations.

Keywords: ritual year, Christian culture, folk religiosity, ethnology, periodicals.