

Розділ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ РОЗВИТКУ АГРАРНОЇ ЕКОНОМІКИ НА РІЗНИХ ІСТОРИЧНИХ ЕТАПАХ СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ

DOI: <https://doi.org/10.32782/978-966-2384-21-5-1>

1.1. *Войтович Н.М., Пожоджук Д.Д.*

Скотарство у традиційній звичаєво-обрядовій культурі українців (середина ХІХ – початок ХХІ ст.)

Скотарство – другий за значимістю вид сільськогосподарських занять українців після землеробства. Саме визначення з історико-етнографічного погляду стосується копитних, зокрема великої рогатої худоби, рідше – коней, овець, кіз, свиней (але не кролів), його не слід плутати з терміном «тваринництво». Більшість фахівців вважає скотарство підрозділом тваринництва та пов'язує його виключно з розведенням стадних копитних тварин [1, с. 159].

Для українських індивідуальних селянських господарств худоба традиційно давала молоко, м'ясо, сировину для одяжі, а також слугувала тягловою силою, що і спричинило формування уявлень про її ключову роль у багатьох обрядах родинного та календарно-побутового циклу. Свійські тварини були тісно пов'язані зі своїми господарями, і ще з давніх-давен неабияк впливали на розвиток їхнього світогляду.

Етнографічні студії над традиційним скотарством українців розпочалися у середині ХІХ ст. Оглядові праці другої половини ХІХ – першої половини ХХ ст., у яких ішлося про скотарські звичаї та обряди, пастухів та худобу, писали Раймунд Фрідріх Кайндль [2], Вільгельм Табор та Роман Гарасимчук [3], Володимир Кубійович [4], Данило Лепкий [5], Микола Сумцов [6], Алексеї Єрмолов [7], Микола Добровольський [8] та інші. У другій половині ХХ ст. скотарську тематику фахово і комплексно вивчали народознавці Мар'ян Мандибура [9] та Михайло Тиводар [10; 11; 12]. Окремі розвідки, присвячені скотарській обрядовій тематиці, публікували Роман Кирчів [13] та Йосип Дзендзелівський [14]. Щоправда, об'єкт їхнього зацікавлення охоплював лише географічні терени українських Східних Карпат. Від кінця ХХ ст. звичаями та обрядами, пов'язаними з худобою, цікавляться етнологи Михайло Глушко [15; 16] та Микола Гладкий [17; 18; 19]. М. Глушко здебільшого студював скотарську обрядовість у контексті інших тем з царини матеріальної культури – традиційного народного транспорту й еволюції тваринного запря-

гу. Проте це ніяк не применшує здобутків ученого у сфері скотарства, оскільки велику рогату худобу (волів) і коней використовували як тяглову силу. М. Гладкий опрацьовував тему традиційного скотарства Середнього Полісся. Упродовж двох десятиліть ХХІ ст. у світ вийшла ціла низка досліджень, де були розглянуті окремі аспекти скотарських звичаїв та обрядів українців. Особливої уваги у цій царині заслуговують етнолінгвістична монографія Тетяни Ястремської [20], статті Світлани Кухаренко [21], Михайла Красикова [22], Надії Войтович [23], Марії Баглай [24], Юрія Пуківського [25]. І все ж, комплексного й послідовного дослідження скотарства, яке географічно охоплювало б усі українські етнічні землі, немає й досі.

Пропонована розвідка охоплює всю етнічну територію українців. Ідеться про площу сучасної України та прилеглі терени сусідніх держав, де українці згідно з переписами становили більшість у другій половині ХІХ – першій половині ХХ ст. Територіальні особливості скотарської звичаєво-обрядової культури подані відповідно до принципів історико-етнографічного районування. З огляду на обширність теми, конкретні населені пункти, звідки походить джерельний матеріал, вказуємо спорадично. Натомість превалює позначення історико-етнографічних районів відповідно до карти, розробленої понад десятиліття тому народознавцем Степаном Макарчуком [26, с. 38-39] з деякими поправками М. Глушка, що стосуються меж історико-етнографічної Волині [27]. Спираючись на аргументи останнього [28], вважаємо за доцільне не виділяти Підгір'я як окрему історико-етнографічну одиницю. До речі, назви окремих історико-етнографічних одиниць України, які запропонував С. Макарчук, – дискусійні [29]. Незважаючи на цю обставину, автори будуть послуговуватися загально визнаними найменуваннями окремих етнографічних одиниць.

Хронологічні межі пропонованих студій сягають лише середини ХІХ ст., що зумовлено станом збереження джерельної бази. Верхня межа дослідження охоплює перші два десятиліття ХХІ ст. Упродовж 2003 – 2019 рр. автори брали участь у наукових історико-етнографічних експедиціях кафедри етнології історичного факультету Львівського національного університету імені Івана Франка, а також здійснювали самостійні творчі науково-пошукові мандрівки у населених пунктах Львівської, Івано-Франківської, Закарпатської, Житомирської, Вінницької, Волинської, Рівненської та Хмельницької областей. Результати цих польових студій нині зберігаються в архіві Львівського національного університету імені Івана Франка (фонд Р-119, опис 17) [30; 31; 32; 33; 34; 35; 36; 37; 38; 39; 40; 41; 42; 43]. Саме тому під час написання роботи залучаємо широке коло власних польових етнографічних джерел та практикуємо часте звернення до «живої мови» інформаторів, тобто цитування зібраного факто-

графічного матеріалу, що полегшує сприйняття змісту пропонованого дослідження загалом, сприяє засвоєнню елементів традиційних скотарських звичаїв та обрядів українців, збагачує розвідку діалектною палітрою.

Предметом нашої уваги є передусім традиційні скотарські звичаї та обряди у календарно-побутовій обрядовості та під час okazій. Щоправда, позаяк польові джерела є фрагментарними і представляють різні історико-етнографічні райони України нерівномірно, то пропонований розділ претендує лише на загальний нарис, основна мета якого полягає в тому, щоби познайомити читача з окремими рисами скотарських звичаїв та обрядів, які побутували в середині ХІХ – на початку ХХІ ст. Також завідома відмовляємося від широких етнологічних порівнянь у загальноєвропейському контексті, зосередившись лише на комплексній характеристиці скотарської звичаєво-обрядової тематики українців.

1.1.1. Традиційна звичаєва культура пастівницького сезону

Свята та обряди, пов'язані з худобою, часто приурочені до певних календарних дат. У другій половині ХІХ – на початку ХХІ ст. українці, як правило, пов'язували скотарські звичаї та ритуали з традиційним християнським календарем.

Маємо всі підстави виділяти два скотарські періоди у народному календарі українців – літній (пастівницький) і зимовий (період стійлового утримання худоби). Ця класифікація ґрунтується на авторських спостереженнях [44], хоч і має глибше генетичне коріння. Так, ще століття тому дослідник Кость Копержинський виокремлював такі основні господарчі сезони українців (за формами здобування поживи): ловецький, скотарський, бджільницький, хліборобський. Кожен із цих сезонів у народному календарі визначався власними (почасти абстрактними) хронологічними проміжками. У цьому контексті вчений розглядав термін «сезон» як *активний* період тієї чи іншої господарської діяльності (праці) й умовно визначав межі скотарського сезону «з початку лютого (початку приплоду), особливо з другої половини квітня до половини жовтня (стриження тварин – травень і друга половина серпня)» [45, с. 92]. Ми вживаємо також термін «сезон» як синонім самого слова «період», себто розглядаємо таким період стійлового утримання худоби. Водночас важливо розуміти те, що піки активних господарських робіт у різних сферах виробничо-господарської діяльності (збиральництва, мисливства, рибальства, землеробства, скотарства, садівництва, бджільництва тощо) узгоджувалися між собою, але не збігалися, що відображалось на різних сферах матеріальної та духовної культури українців. Зокрема, скотарські обряди майже відсутні в період від 12 липня до 14 жовтня, що різко контрастує порівняно з

яскраво насиченими скотарською звичаєвістю календарними святами періоду квітня – першої половини липня.

Пастівницький сезон розпочинався тоді, коли виростала паша [38, арк. 10, 23, 29; 39, арк. 2-3, 5; 42, арк. 7, 13, 34, 56, 58, 77; 40, арк. 8; 41, арк. 2; 46, арк. 84; 47, арк. 23; 48, с. 202-203; 17, с. 121-123]. Найчастіше перший вигін худоби на підніжний корм приурочували до дня св. Юрія (6 травня) [49, с. 130; 50, с. 64; 51, с. 469, 470, 471; 52, с. 70]. Однак часто вперше її вигонили на випас і раніше – у період Великодніх свят (історико-етнографічна Волинь, Південь України, Західне Полісся, Бойківщина) [46, арк. 113; 42, арк. 64, 82, 140; 53, с. 96; 48, с. 52]. Перший вигін худоби на Великдень бойки пов'язували із превентивною можливістю збільшити її молочність [54, с. 45]. На історико-етнографічному пограниччі Середнього Полісся та Середньої Наддніпряни худобу виганяли також на Великдень, даруючи цього дня паску й червоні яйця-крашанки пастухові [48, с. 168].

Почасти увагу звертали й на день тижня, у який уперше випускали худобу зі стайні. Сприятливими днями вважали суботу, четвер або вівторок. В інші дні тижня худобу не виганяли, оскільки вважали, що неділя – «святий день», а понеділок, середа і п'ятниця – несприятливі дні, «бо пісні» (Гуцульщина) [48, с. 137].

Овець і кіз, як правило, виганяли швидше. Наприклад, у другій половині XIX ст. українці гірських районів Карпат випускали овець на «кошарування» задовго до дня св. Юрія [55, с. 60; 56, с. 7; 12, с. 433; 57, с. 168; 58, с. 320]. Натомість коней переважно виводили пасти значно пізніше – традиційно 22 травня на Миколи «літнього» (подекуди цього дня на Західному Поліссі вперше виганяли й іншу худобу) [44, с. 887; 48, с. 14].

Однак наведені вище тонкощі датування нівелюються, якщо йдеться про сам весняний ритуал першого вигону свійських тварин (зокрема, корів) із приміщень для їх стійлового утримання, тобто надвір. Найчастіше одним із головних атрибутів цього дійства була вербова гілка, яку перед тим посвятили в церкві на Вербну неділю (історико-етнографічна Волинь, Полісся, Надсяння, Поділля, Карпати), спорадично – клечальна гілка з минулорічних Зелених свят (Середня Наддніпрянина) [44, с. 889; 59, с. 53; 60, с. 1313; 61, с. 105, 130, 213, 293, 393, 517, 542, 545, 570; 62, с. 374; 10, с. 379; 25, с. 306; 63, с. 318-319; 64, с. 286; 31, арк. 6; 48, с. 181]. Вербову гілку часто зберігали у хліві як оберіг (Полісся, Покуття, Волинь, Середня Наддніпрянина, Лемківщина) [60, с. 1313].

Під час першого вигону худоби на пашу українці широко використовували предмети для переступу, найчастіше – залізні. Тварина переступала через сокиру (Волинь, Полісся, Середня Наддніпрянина, Слобожанщина, Надсяння, Бойківщина) [44, с. 893; 65, с. 1199; 66, с. 67; 67, с. 514;

48, с. 303; 61, с. 267, 288, 293–294; 31, арк. 2], косу (Волинь, Слобожанщина, Середня Наддніпрянщина) [42, арк. 138; 68, с. 287-288; 48, с. 93, 168], ножа (Волинь, Середня Наддніпрянщина) [38, арк. 89-90; 48, с. 165], серпа (Середня Наддніпрянщина) [48, с. 165], рогач (Волинь) [38, арк. 119], замок (Слобожанщина, Волинь, Бойківщина (зокрема, бойки «колодку, що стояла під скатерков на Святий вечір, кидали під поріг – 'би корова переступила, як виганяли перший раз пасти – 'би корову біда не кусала» [36, арк. 13]), Лемківщина, Холмщина) [69, с. 138; 44, с. 894; 70, с. 133; 51, с. 469-470; 71, с. 170], ключ (Волинь та ін.) [42, арк. 26, 130; 72, с. 30; 48, с. 113]. Спорадично під поріг клали курячі яйця (Полісся, Надсяння, Волинь) [44, с. 895; 61, с. 369; 73, с. 56], хліб (Волинь, Полісся) [74, с. 209; 73, с. 56], віники (Волинь, Покуття, Середнє Подніпров'я) [42, арк. 105, 151; 75, с. 206; 68, с. 317], пояс (Волинь, Середня Наддніпрянщина, Слобожанщина) [76, с. 881; 42, арк. 41; 64, с. 286; 67, с. 514; 78, с. 163; 69, с. 138; 79, с. 19; 80, с. 165-166; 48, с. 303], рушник (Слобожанщина, Західне Полісся) [48, с. 303; 68, с. 34], часник та зілля («На Івана Купала святять зілля і часник, і як виганяют пасти, то кладут то перед поріг») (Бойківщина) [37, арк. 9], повне відро з водою (Середнє Полісся) [48, с. 113, 115], ткацький нит (Середня Наддніпрянщина) [48, с. 165] тощо.

Тварин, яких випускали навесні на пашу вперше, окроплювали свяченою водою (Волинь, Бойківщина, Гуцульщина, Надсяння, Покуття) [44, с. 895-896; 42, арк. 2, 90; 81, с. 443; 61, с. 542; 25, с. 308]. Кропили нею також волів, з якими вперше йшли на оранку (Лемківщина, Надсяння) [82, с. 18, 35; 61, с. 230]. Тоді ж хлів і скотину обсіювали свяченим маком-самосівом («видюком») волиняни, поліщуки, бойки («як виганяємо худобу перший раз, обсіваємо маком-самосівков і сільов: «Тогди бись зібрав хосинець, як визбираєш мачок-падинець» [37, арк. 3]), а також українці Словаччини [44, с. 896; 83, с. 200; 84, с. 60-61]. З апотропеїчною метою під час першого вигону худоби весною на підніжний корм їй чіпляли до рога чи хвоста шматок тканини, стрічки чи нитки червоного кольору (Волинь, Покуття) [44, с. 897; 25, с. 308]. У волинян вищеописані дії часто супроводжувалися вербальними примовками або замовляннями, особливо у другій половині ХІХ ст., хоча подекуди словесний супровід ритуалу побутує й досі [65, с. 1199; 85, арк. 9; 42, арк. 11, 43, 58, 64, 90, 97, 106, 132, 138].

Обряд першого вигону худоби на пашу, безумовно, мав свою локальну специфіку, і кожний господар здійснював його по-своєму. Наприклад: «Моя мама то так казала. Свячену вербичку бере, і виганять, і корову не бить, щоб вона любила хазяїна. Оно б'єш – корова остерігається все время. Оце мама то приказує: «Не бий!» [...] Свячененька вода, покропила мати, похрестила (кажучи. – Авт.): «Іди в Божу путь! Хай тебе Бог береже!». Ну, бо це ж пастух череду пасе. Куди хоче може

залізти, і все. Ну так благословила. І виходить сама тоже (любила). Перехрестилась: «Господи, Ісусе, зустрічай мене, і храни мене!» [...] Хліб свячений давала мати. От святимо, то всігди і хліб святимо, чи якісь є проскурки, чи шось таке більше, то поклали, і вже даєм. Перехрестила мати, і всьо» (Східна Волинь) [42, арк. 11].

Якщо худобу випасав найманий пастух, то йому виносили «гостинця». Це робили того дня, коли худобу випускали вперше на пашу: «Коли (вперше виганяють худобу. – Авт.) якра[з] на Паску, пастухові несуть шо-небудь... Булку якусь, гостинця якогось. (не тоді, як худобу пасуть по черзі, а. – Авт.) як пастух пасе» [42, арк. 82]. Гостинцем слугували продукти харчування: «Ну булку, якого пирога виносять, ну ше й пару яєць» [42, арк. 82]. Додатково проілюструємо цей звичай, зафіксований нами у 2019 р. на теренах Східної Волині, живою мовою респондентів: «Колись ми жили в Колодянці. Нашу корову пас хлопчик, і мама на Юрія красила яйця, і пекла таку як пасочку, і давала йому такого гостинчика. Цьому хлопчику, який пас нашу корову. Ну красила яйця ше і для сім'ї» [42, арк. 22-23]; «Ну прямо як гостинця (давали пастухові. – Авт.), чи шось так на Юрія. Хліб, сало [...], шо у торбинку наклала. Пляшку молока» [42, арк. 47].

За словами одного з репрезентантів народної культури, такий гостинець називали «волочилом»: «То це як колись, як були самопаси. Сами пасли худобу. Займає там скільки корів, да й пасе. Тоді вже виносять йому волочило цеє (називалося). Виносили йому, давали на поле. Як перший день виганяє худобу» [42, арк. 92]. «Волочилом» була переважно їжа: «Хліб-сіль. Там хто сала покладе, там шось таке о. Аби було йому поїсти» [42, арк. 92]. Коли віддавали пастухові «волочило», то одночасно благословили і худобу: «Щоб здорова худоба була. – Да благословили. – Дай Боже, щоб добре усе було. Шоби не боліла» [42, арк. 93].

Ми не будемо зупинятися на аналізі самого означення «волочило», позаяк це окрема тема, яка потребує глибокого вивчення. Натомість зауважимо, що звичай давати пастухам «гостинця» зовсім нещодавно дослідники зафіксували також в інших історико-етнографічних районах України, зокрема на Поліссі. Щоправда, поліщуки називали гостинець «вигонщиною» («ви'ганщина»), «виносом» («ві'нас»). Дарували пастухові переважно горілку, шматок сала або м'яса, двоє яєць, шматочок хліба (Східне Полісся) [60, с. 1322]. На Західному Поліссі громадському пастухові виносили «займанку» («за'йманка»): пару смажених яєць, шкварки, хліб, інколи також могли ковбасу [86, с. 981].

Окремо слід звернути увагу на обрядову специфіку випасу худоби гуцулами на високогірних пасовищах – полонинах. Зазвичай перший вигін худоби на полонини розпочинався після 22 травня (день св. Миколи «літнього»). Сам процес вигону свійських тварин на полонину йменував-

ся «полонинським ходом». У другій половині ХІХ – першій половині ХХ ст. у гірських районах Гуцульщини «полонинський хід» набув характеру масового дійства і супроводжувався музиками, забавами й гуляннями. Як писав М. Тиводар, жінки і діти супроводжували худобу лише частину шляху, тоді як чоловіки йшли аж на полонини, де брали участь у контрольному доїнні овець і корів «на міру» [10, с. 386-387]. Полонинські дерев'яні будівлі для людей та різної худоби заздалегідь обстежував ватаг (виборна або довірена особа власника полонини). Ватаг також першим відкривав двері стаї і видобував живу «ватру» [88, с. 87].

Воскресіння Христове – найбільше перехідне церковне свято, яке святкували українці за юліанським календарем. У другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. насичений скотарськими мотивами був передпасхальний тиждень (Волинь, Слобожанщина) [89, с. 399; 90, с. 153-154; 91, с. 217; 69, с. 89]. Зокрема, свічкою з Великого четверга підкурювали корів від усяких хвороб (Слобожанщина, Середня Наддніпрянщина) [92, с. 167; 93, с. 46]. Вважалося, що на Страсний четвер можна побачити домовика. Найчастіше для цього лізли на горище зі страсною свічкою в руках. Якщо побачать домовика волохатого, в шерсті – худоба буде вестися, якщо голого, без шерсті – то нічого не йтиме на руку (Слобожанщина, Середня Наддніпрянщина) [92, с. 169; 64, с. 275]. Українці також вірили, що під час Великодніх свят можна побачити не лише домовика, але й виявити жінок, які були відьмами (Середня Наддніпрянщина, Покуття, Слобожанщина) [94, с. 283; 95, с. 211; 69, с. 105; 92, с. 173].

Особливого значення набувало поведження господаря з худобою на Великдень. Загальноукраїнською рисою є підкреслено шанобливе ставлення до свійських тварин, їх ритуальна годівля пасхальними ласощами (Волинь, Східне Полісся, Бойківщина, Гуцульщина, Північна Буковина, Середня Наддніпрянщина, Поділля, Нижнє Побужжя, Слобожанщина, Надсяння) [42, арк. 133-134; 41, арк. 9; 43, арк. 7; 94, с. 8; 54, с. 44; 96, с. 231; 97, с. 39, 40; 98, с. 62; 68, с. 10, 205, 320; 92, с. 173; 61, с. 126, 261, 268, 391]. Очевидно, з цією метою на Бойківщині *«паску як з церкви несли, то не несли до хижі, а д' стайні, корову били пасков: 'би корова була така тучна, як паска»* [31, арк. 8]; годували худобу медом (*«Коло снопа стояв мід і кождому мама давала його з мизильного пальця. Потому святити його на Великдень і корові давали, як молоко не мала»*) [37, арк. 7], шкарлупою зі свячених яєць (*«Перше їли на Великдень яйце: стільки куточків, скільки родини є. Потім ту шкарлупу з свяченов соллю давали коровам»*) [32, арк. 20]. Щоправда, свині як «нечисті» тварини змушені були вдовольнятися зметеними залишками їжі зі святкового столу (Волинь, Надсяння, Полісся) [40, арк. 90; 61, с. 391; 48, с. 115].

День св. Юрія – знакова дата не лише в контексті першого вигону худоби на пашу. Згідно з народними уявленнями, св. Юрій (або Георгій) завідує вовками, опікується всіма птахами і звірями, а також охороняє худобу від усього злого. Крім цього, св. Юрій уважався покровителем пастухів [99, с. 163]. У джерелах середини ХІХ ст. фігурує звичай, за яким пастухи на Юрія постили до заходу сонця, іноді навіть не виганяли худоби на пашу, а годували її вдома, оскільки «св. Юрій звіря пасе» [87, с. 31].

Водночас ранкова юрїївська роса вважалася цілющою, тому 6 травня вдосвіта слід було вигнати худобу пастися. *«А во хто так скоро хоче вигнати на росу, щоб корова хватила тої роси... То старі люди так все казали. [Це робили для того], щоб здорова корова так трималася»* (с. Жуличі Золочівського р-ну Львівської обл.); *«Колись казали, що Юрія треба Юрієвою росою вмиватися і корову пасти рано, щоб їла з росою»* (с. Мокре Звягельського р-ну Житомирської обл.) [41, арк. 15-16; 42, арк. 66]. У другій половині ХІХ ст. на день св. Юрія виганяли худобу до схід сонця. Вірили, що святий відкриває землю ключем, який дав йому Бог, і велить їй випускати рослини. Поївши траву з Юрієвою росою, худоба стає ситою і міцною (історико-етнографічна Волинь) [87, с. 30].

Остерігалися цього дня нечистої сили, а особливо – відьом, які були наділені здатністю відбирати молоко від чужих корів (Бойківщина, Гуцульщина, рівнинне Закарпаття, Поділля, Нижнє Побужжя, Покуття) [13, с. 38-39; 2, с. 204; 11, с. 36; 96, с. 382; 100, с. 100; 101, с. 736-737; 102, с. 982; 25, с. 306]. Волиняни вважали, що відьми збиралися на перехрестях і границях у ніч перед днем св. Юрія (Західна Волинь) [103, с. 251]. У Нижньому Побужжі в 1920-х рр. юрїївська звичаєвість була насичена яскравими скотарськими рисами, які проілюструємо більш детально. В ніч проти Юрія навколо корів рясно посипали маком, щоби відьма не встигла його визбирати, допоки півні заспівають. Вірили, що відьма не може піти до корів, аж поки не визбирає всього маку. Під час співу півнів відьма втрачала силу і йшла додому ні з чим. Аби відьма не змогла відібрати молока, корову «заправляли»: однорічній теличці проверчували правий ріг, у дірочку клали пшениці «з вечерні» та «аркушу» (артосу), після чого її забивали осиковим кілочком. Опісля кілочок зрізували та затирали свяченим воском. Від такої «заправленої» корови відьма вже не могла відібрати молока. Перед дверима хліва клали вверх зубами борону. Вважалося, що відьма боїться зачепитись за зуби борони, а тому відбирати від корів молока не піде. На ніч перед Юрієм телят не відлучали від корів, а залишали вкупі, щоби вони ссали молоко. Хвору скотину виганяли на Юрія раненько на росу з переконанням, що коли худоба попасеться на «Юрїївській росі», то вичуняє [104, с. 23-24].

У Східних Карпатах свято Юрія мало яскраво виражений скотарський зміст. На Бойківщині ще в другій половині ХХ ст. побутував звичай прикрашати худобу вінками з весняної зелені й квітів. Горяни вірили в те, що вінки оберігають худобу від вовків, а також від пристріту й чарів. На теренах західної та центральної частин Бойківщини прикрашеним вінками коровам пастухи приспівували ладканки, на що звертав особливу увагу у своїй статті Р. Кирчів [13, с. 40-43]. Щоправда, ладканки – старовинні обрядові весільні пісні – приспівували худобі не тільки на день св. Юрія, але також і на Зелені свята [13, с. 41-42]. Це ілюструють і наші польові матеріали: *«На Зелені свята, як вінциць вили корові, то ладкали:*

*Повна ласийка, повна,
Бо на ній шовкова вовна.
Шовкову траву пасе,
Скпичик молька принесе.
Два дзбанки сметанки
Скотарям на сніданки»* [30, арк. 12].

Свійським тваринам у згадані вище вінки влітали жовтець (*Ranunculus*. – Авт.). Уранці на Юрія гуцули й бойки збирали ці квіти (на Гуцульщині їх називали «юрінками», «юрочками», на Бойківщині «юрівником», «юрійчиком») і давали їх їсти тваринам. Вірили, що від юрінок у худоби буде добре молоко і жовта сметана [13, с. 42] (*«На Юрі юрівник копали, кришили корові – 'би молоко не пропадало»* [35, арк. 7]; *«Перед Їря юрійчик росте: треба накопати 'го і коровам дати з солев. Тодги буде дуже густе молоко і сметани доста»* [34, арк. 2]).

У західній частині українських Карпат – писав Р. Кирчів – зберігся такий звичай: худобу з пасовища у день св. Юрія зустрічав на воротах господар або господиня, вони знімали вінки й обдаровували пастуха грішми [13, с. 43].

Виплітання вінків для худоби під час пастівницького сезону – загальноукраїнська особливість. Так, на Зелені свята плели вінки коровам уздовж волинської смуги Волинської та Рівненської областей [47, арк. 20; 40, арк. 16-17, 53]. У Надсянні (щоправда, не скрізь) плели вінки коровам у межах ширшого ритуалу – «зелениці» і «петрівки», про що йтиметься окремо [61, с. 219, 269]. Приспівуючи, на Зелені свята уквітчували корів вінками також у Чернівецькій області [58, с. 210]. В одному з населених пунктів Західного Полісся традиційно прикрашали роги коровам зеленими вінками на Вшестя (Вознесіння). Це свято вважали «пастуховим»: чергові пастухи чіпляли на роги худобі (тій, яка сумирна) вінка, а кожний господар – власник завітчаної тварини – мусив винести їм могорича [86, с. 982-983].

Згадане раніше християнське свято Миколи «літнього» (Перенесення мощей св. отця Николая Чудотворця) слугувало своєрідним дзвіночком для початку пастівницького випасу коней (про що свідчить народна мудрість: «Святий Юрій коров запасає, а Николай – коней» [87, с. 31]). Побутувала також заборона стригти вівці до цього дня («До Миколи не сій гречки і не стрижи овечки») (Волинь, Західне Полісся) [38, арк. 71; 42, арк. 155; 68, с. 26, 27, 39]. Інколи народ додавав другу частину до відповідної приповідки: «бо овечка здохне, а гречка змерзне» (Західне Полісся) [86, с. 982]. Добрий господар повинен був запастися сіном так, щоб його вистачило до Миколи: «В дурного до Юрія, а в розумного до Миколи» [вистачить сіна, як хто заготовив] (Слобожанщина) [105, с. 100].

Неділя П'ятдесятниці – одне з найбільших християнських свят, наповнене водночас скотарським змістом у народній обрядово-звичаєвій культурі, «пастушине свято» (так подекуди називали його бойки Старосамбірщини [31, арк. 6]).

Важливим звичаєм Зелених свят є клечання. Українці прикрашали зеленню не лише власні помешкання, але і будівлі для утримання худоби. З цією метою використовували галуззя й гілки різних рослин: татарського зілля, любистку, липи, ясена, явора, берези, клена, дуба тощо [92, с. 184; 9, с. 166; 106, арк. 21; 107, арк. 2, 13, 17, 22; 42, арк. 75, 96, 98; 38, арк. 23, 73; 108, с. 277; 34, арк. 14].

Для замаювання хлівів на Зелені свята використовували також осику. Зазначимо, що це дерево само по собі є важливим апотропеєм. Селяни вважали, що осика не пустить відьму та інше зло до будівлі зі свійськими тваринами. Рясніють згадками про використання українцями клечальної осики як оберега від відьом опубліковані джерела другої половини ХІХ ст. З цією метою з осикового «кличала» робили дерев'яні кілочки і забивали їх по кутах загороди на Слобожанщині [69, с. 46], на день Святого Духа ставили осику на воротах на Правобережжі України [109, с. 630] – щоб відьма не ходила у двір. Осику ставили біля конюшні, щоб домовик коней не мучив (Слобожанщина) [79, с. 69, 113, 141]. Вважалося, що за допомогою клечальної осики, яку зрубали в суботу перед Трійцею, можна було впізнати відьму, якщо погнати такою палицею худобу перший раз у череду (Слобожанщина) [79, с. 300]. Кличальну осику заверчували в ріг корові для захисту її від відьми (Слобожанщина) [92, с. 184]. Натомість українці Надсяння заверчували корові в ріг посвячену на Зелені свята «клекічку» [48, с. 206]. Кличати осикою хлів – характерне явище для східних теренів історико-етнографічної Волині [42, арк. 61-62, 91-92, 122, 126, 152; 68, с. 65; 110, с. 48], Бойківщини («трепетов майили у стайни: 'би купці ся трясли над худобов, як та трепета») [34, арк. 14]. Водночас

у другій половині ХІХ ст. остерігалися бити худобу осиковою палицею, «бо зараз скрутиться» (Середня Наддніпрянина) [111, с. 76].

Доречно зазначити те, що подекуди Зелені свята мали виразний підтекст пастуших гулянь. Так, як стверджує Йосиф Вархол, українці Словаччини святкували «Пастирського Русаля» – свято волярів-пастухів. Його складовою частиною були плетені зелені вінки з липи або ліщини, якими в неділю Трійці прикрашали роги корів. У цей день дівчата готували гостину на полі й пригощалися разом із пастухами. Останні виготовляли солом'яне опудало. Вони носили його і просили одяг, їжу та напої для себе. Кульмінацією свята пастухів було імпровізоване весілля і гучна забава на узліссі [112, с. 115-116].

У Житомирській області (на межі історико-етнографічної Волині та Полісся) на Трійцю побутував нехарактерний для інших місцевостей України звичай «викрадення корів». Принаймні у джерелах другої половини ХІХ – ХХ ст. ніяких відомостей про нього не виявляємо. Суть цього звичаю така. На Трійцю у ніч із суботи на неділю самі пастухи «викрадали» корів безпосередньо з хлівів. Вони досита напасали корів, вбирали їх у виплетені з квітів вінки та приганяли зранку чи до обіду знову до хлівів, за що отримували не лише подяку господарів, але й символічний «викуп». Доцільно зазначити, що у цьому дійстві важливим був виплетений для корови вінок. Опісля всі учасники описаного дійства (худобина, господар і пастух) відпочивали [24, с. 820; 113, с. 22-24]. Міркувати про суть цього звичаю важко. Троїцький цикл свят перетинається із русальним тижнем, отже, і звичай міг пов'язуватися з русальними традиціями. Наприклад, у Шепетівському районі Хмельницької області (історико-етнографічна Волинь) лякали дітей русалками, які скачуть навколо корів у полі [114, арк. 47]; у Звягельському районі Житомирської області, а також у Петриківському районі Гомельської області русалку ототожнювали з відьмою (Полісся) [42, арк. 157; 115, с. 646]; у Коростенському районі Житомирської області (Середнє Полісся) зафіксована оповідка про пастуха, який пас худобу в лісі на Трійцю і побачив русалок [68, с. 66]; також на Коростенщині (Середнє Полісся) місцеві етнофори вважали: все, що народилося і вмерло на Русальному тижні (людина, корова, курча, кіт тощо), ставало русалкою [115, с. 500]. Ще один аспект цього звичаю пов'язаний із викупом. У Бендерському уїзді Бессарабської губернії побутував звичай з подібним семантичним навантаженням: «У молдован, що проживали в Буджаку під безпосереднім турецьким пануванням, на Трійцю дівчата вибирали з-посеред них самих так званих драгана і драгайку; перша зображала чоловіка й одягала чоловічу шапку, прикрашену зеленими колоссями; драган і драгайка танцювали перед кожним домом поселення під спів інших дівчат; господар

дому мусив виходити до них, а драган кидав на нього хустину чи нафраму (жіночий головний убір. – *Авт.*), яку господар заносив у світлицю, загортав туди декілька «пар» (дрібних турецьких монет) і повертав драгану; дівчата ділили пари і використовували на нашійну прикрасу» [108, с. 103]. Звичайно, про худобу тут мова не йде. Водночас прослідковується елемент «викупу», який стосується свят троїцького циклу. Серед інших важливих ознак звичаю, які спонукають до роздумів, є символічна крадіжка та ритуальна годівля. Іншими словами, корову викрадали, щоб та досита напаслася [113].

Джерела другої половини ХІХ ст. зберегли нам подібний звичай, коли молодь ходила по сусідах у новорічну ніч, символічно викрадаючи у господарів різні речі та повертаючи їх згодом за могорич. Щоправда, такі символічні крадіжки радше набували форми молодіжних забав, коли парубки і дівчата «обкрадали» одні одних (історико-етнографічна Волинь) [87, с. 482]. У другому десятилітті ХХ ст. схожий опис подала сестра Лесі Українки Олена Косач-Кривинюкова. Так, на «Щодруху» (Багатий вечір) «закрадають все, що попадеца: і сокиру, і коня, а найбільше люблять украсти ворота та зтягти їх не знати куди, або вулицу перегородити скількома воротами. Вкрадене треба викупляти, а за викуп хлопці знов баюють» (с. Велика Гнійниця Плуженського р-ну Шепетовецької окр.) [116, с. 29]. У подібних етнографічних описах серед тварин фігурують передовсім коні. Зокрема, згідно з відомостями єпархіальних матеріалів Миколи Теодоровича, на Щедрий вечір дорослі «пробували щастя»: вночі декілька хлопців відправлялися до сусіда з метою вивести коней із конюшні. Якщо це їм вдавалося, то в новому році на них чекало щастя, якщо господар коней їх упіймав – їх очікувала біда і горе (історико-етнографічна Волинь) [76, с. 230].

Серед скотарських звичаїв та обрядів українці Карпат уважали особливо магичною «русальну» п'ятницю, тобто п'ятницю перед Зеленими святами. Цей день насичений ворожіннями та низкою превентивних заходів, спрямованих на захист худоби від зловорожих дій відьмибосуркані. Для останніх «русальна» п'ятниця була днем, коли вони відбирали молоко, про що часто розповідають етнофори з Бойківщини: *«Пішли [ми] в ліс, а то біла росавна п'ятниця. Ворожила нас не виділа: мала дерев'яне скітце і цитков (ситце, через яке проціджують молоко. – Авт.) збивала молоко: «Молоко – мені, а вода – вам». Ми увиділи та й собі мотузом: «То тобі вода, а мені молоко». Повісили мотузи на клинці, а з мотуза молоко йде по сіньох»* [32, арк. 9]. Цього дня бойки Калущини, що на Івано-Франківщині, *«корови годували в стайни: не пуцали цілий день пасти»* [34, арк. 3]; на Стрийщині Львівської області *«як корова-первістка, то на русавну п'ятницю в правому розі корові провер-*

тіти, поставити всеночну пшеницю, дору і свячену воду – і тій корові ніхто ніч не зробить, бо то вертять ріг» [37, арк. 6]. Закарпатські бойки цього дня постили [33, арк. 8].

Ще одним календарним святом, на яке українські селяни традиційно здійснювали обряди, пов'язані з апотропеїчним захистом худоби та приміщень для її утримання, був день св. Іоана Хрестителя (7 липня; у народі також «Івана Купала»). У захисті від відьом важливу роль у купальську ніч відігравав цілий ряд оберегів та обрядодій. Часто з апотропеїчною метою використовували осику та кропиву, застромляючи їх по стінах та у двері хлівів (Полісся, Волинь) [117, с. 324; 42, арк. 121-122, 156-157; 118, с. 797-798; 119, с. 126-127; 120, с. 9; 108, с. 453]. Худобу підкурювали свяченим зіллям (Підляшшя, Гуцульщина, Полісся) [121, с. 214; 97, с. 49; 117, с. 324]. За допомогою клечального купальського зілля бойки ворожили, вважаючи, що *«треба пролупити ним яйце, помішати тим хвостиком в яйці, обійти телицю самосійним маком і дати телиці то яйце – і вже ніхто не відбере молоко. Потім той май кидали під яслі»* [34, арк. 11]. Помічною для корови вважалася також вода, набрана в ніч на Івана Купала в місці, де сходяться дві річки [32, арк. 6].

Телят не відлучали від корів у купальську ніч (друга половина ХІХ ст.). Уважалось, що чарівниця не зможе надіти молока, якщо телята перебувають біля корови (Волинь, Полісся, Слобожанщина, Поділля) [122, с. 195; 123, с. 94; 92, с. 127; 87, с. 193].

У другій половині ХІХ ст. на Волині та Поліссі широко побутували купальські висміювальні пісні про відьом. Епізодично дослідники фіксували їх донедавна [122, с. 177; 124, с. 8; 125, с. 89; 90, с. 163-164; 126, с. 162-163].

На день св. Іоана Хрестителя або напередодні ввечері сіяли впоперек дороги пустоцвіт з огірків, щоб череда худоби через нього перейшла. Вважаємо за доцільне проілюструвати цю традицію власноруч зафіксованими описами з уст респондентів (Східна Волинь): *«Сіють огірки тоді, як іде худоба з поля або на поле. Щоб плелися так, як худоба по дорозі. Іменно як худоба. А ше моя мама... я багато не знаю вже того [...]. Нарвуть оцих..., жовтенького пустоцвіту (це моя мама так робила), нарвуть пустого пустоцвіта [...], і по дорозі, оце дорога, траса йде. У нас дорога. І кладуть квіточка коло квіточки через усю дорогу. Ланцюжок. Іде ху[доба]... Якраз худоба має йти. Щоб худоба пройшла по цьому пустоцвіту, щоб родили огірки. Впоперек дороги, да. Не вздовж дороги – впоперек. Худоба йде... Іменно на Купайло. Перед Купайлом. Пустоцвіт нарвуть... Шостого числа. Накладають уже, ... Ввечері. Худоба йде з поля, і накладіний цей... Худоба йде. Щоб у городі росли огірки»* (с. Дубрівка Звягельського р-ну) [42, арк. 36]. *«То хіба на Івана Купайла. То треба.*

Шо як гурки не родять. Ото ростуть гурки – а нема, сам пустоцвіт. Наривають цих квіточок, да як має худоба йти на поле, да й посип перед худобою. [Шоб худоба] перейшла. То, кажуть, буде гурків багато. Але зараз ці гурки не свої, а куплені. То вже цвіточок, то гурочок. А колись було своє насіння, то вони цвіли, і гурків не було. Як худоба перейде, то так буде огурків, як худоби. Такі гурки. Так люди старі казали так. [...] (с. Тернівка Звягельського р-ну) [42, арк. 100].

На початку ХХІ ст. – з огляду на все меншу кількість худоби в індивідуальних селянських господарствах – описана традиція трансформувалася і тварин уже не стосується: *«Оце на Івана Купайла ідуть у город, наривають цвіточків, які без зав'язі, пересипають дорогу, шоб завтра уже там їхали машини, підводи, люди ходили, велосипеди. І шоб вже там запліднювалися вони, шоб уже не було пустоцвіту, а шоб уже була в'язь»* (с. Дубрівка Звягельського р-ну) [42, арк. 141].

У другій половині ХІХ ст. садили огірки вранці другого травня якраз тоді, коли худоба ішла на пашу. Згідно з народним переконанням, *«огірки зійдуть так густо, як густо йшла худоба»* (Східне Полісся) [127, с. 255]. Про залежність урожаю огірків від кількості худоби виявляємо відомості (на жаль, не локалізовані) у джерелах, які зібрав Павло Чубинський: *«Кажуть, що як цвітуть огірки та багацько пустої зав'язі, то треба її надривати та й винести по заході, або до схід сонця, проти череди, та розсипать по дорозі, шоб скотина потопкала, то тоді уродять огірки»* [111, с. 84].

Магічні маніпуляції, пов'язані з городиною та худобою, проводили не тільки з огірками. Наприклад, у другій половині ХІХ ст. вважали, що *«гарбузи слід садити тоді, як скотина лежить»* (Східне Полісся) [128, с. 36].

День святих, славних і всехвальних апостолів Петра і Павла (12 липня) був особливо виразно насиченим скотарською складовою на теренах Бойківщини, Надсяння, Поділля (частково Полісся [119, с. 148-149]). Головною рисою свята була пастуша традиція «петрування» («петрикування», «петрівка») [54, с. 47; 129, с. 297-298; 130, с. 299-300; 131, с. 301; 132, с. 300-301; 61, с. 118, 138-139, 218-219, 268-269, 291-292, 308, 334, 382, 449]. Її досить детально описав етнограф Степан Килимник: *«Пастухи напередодні св. Петра «копали на полі стіл» та укладали зеленим дерном. Навколо стола прикрашували зеленню, а серед зелені-маювання ставили «звитий» з зеленого гілля хрест. Господині готували подарунки пастухам чередникам та й малим пастушкам, які пасли ягнята, телята чи гуси з гусятами. Подарунки були такі: сорочка, гачі (штани), бриль, постолі, онучі в постолі, нову торбу на хліб та інше необхідне пастухові на полі. А як обов'язкове – масло, запечений сир, ковбасу, сметану, яєчка-крашанки, здобний калач а чи паляницю; також плящину вишнівки, меду, а чи й горілки. Не було в селі господині, шоб не подарувала щось па-*

стухові, не вшанувала його в День Пастуха – Петрикування. Вшановували матері в цей день і малих пастушат, які за прикладом пастухів-чередників також «копали стіл на полі», умайовували навколо. Діти-пастушки зарані нагадували своїм матерям приготувати їм належне на День Пастухів. І матері купували подарунки та виносили на поле смачну їжу, як і пастухам-чередникам. Раніш, у давнину, все село святкувало День Пастухів, разом з ними їли й пили господарі, веселились на полі, співали пісень...» [133, с. 334].

На Надсянні (у другій половині ХХ ст.) пастухи робили подібну «зеленівку» на Зелені свята [61, с. 218-219]. Звичай скотарських «петрівки» та «зеленівки» фіксувався також ще зовсім недавно на Поділлі (Чортківський район Тернопільської та Кам'янець-Подільський р-н Хмельницької областей) [134, с. 91, 92, 93].

Подібно до вже описаного вище звичаю обдаровувати пастуха їстівними продуктами в день першого весняного вигону худоби на підніжний корм, давали пастухові подарунок («п'єтровщину», «ви'ганщину») і на Петра (Східне Полісся) [60, с. 1322-1323]. В одному з населених пунктів Західного Полісся (згідно з етнографічними матеріалами, які зібрав Володимир Галайчук), до дня св. Петра приурочували звичай «задушити зозулю». В. Галайчук пише, що «зозулю» можуть називати звичайну хлібину, але первісно, як припускає дослідник, це було орнітоморфне печиво. Цю «зозулю» виносили пастуху їсти, щоб він її «задушив» (пояснювали це тим, що зозуля кує до дня св. Петра, а відтак – уже ні) [86, с. 989].

1.1.2. Скотарський характер свят періоду стійлового утримання худоби

Завершення пастівницького сезону українці пов'язували переважно з кількома пізньоосінніми християнськими святами.

Першим рубіжним святом, яке стосувалося повного припинення випасу худоби, можна вважати день Покрови Пресвятої Богородиці (14 жовтня). До Покрови ще зберігається тепла погода та якісний корм [135, с. 178]. У ХІХ – першій половині ХХ ст. після Покрови українці Карпат мали право вільно випасати худобу по всіх ґрунтах [10, с. 394; 136, с. 391]. Водночас полонинський випас худоби у Східних Карпатах припиняли у другій половині вересня, зазвичай до свята Різдва Пресвятої Богородиці (21 вересня) [10, с. 394].

Переважно завершували пастівницький сезон на день св. Архангела Михаїла (21 листопада) (Волинь, Полісся, Лівобережжя, Слобожанщина) [68, с. 6, 12; 18, с. 130-131; 48, с. 262-263, 302], іноді й пізніше, – наприклад, на день св. Дмитра (8 листопада), на Введення у Храм Пресвятої

Діви Марії (4 грудня), день св. Миколая (19 грудня) [10, с. 394; 42, арк. 31; 41, арк. 7; 38, арк. 42, 49; 47, арк. 28].

У день закінчення пастушого випасу худоба, як правило, не була головним об'єктом уваги при обрядових дійствах. Натомість цього дня «ставили могоричі», віддячувалися пастухам, які доглядали тварин на пасовищах упродовж цілого пастівницького сезону (Волинь, Полісся) [38, арк. 88, 90, 111, 114, 115; 42, арк. 82, 88; 39, арк. 2, 6, 33; 18, с. 130-131].

Початок стійлового утримання худоби насичений звичаєвістю аграрного змісту. Так, на Введення, Різдво (7 січня), Новий рік (Василя) в українців побутував звичай «полазника». Згідно з повір'ям, у якийсь із цих днів першим до хати мав увійти молодий, здоровий хлопець або чоловік, і це мало б стати доброю ознакою [137, с. 83]. Нову концепцію щодо явища запропонував М. Глушко у статті «Походження «полазника» як звичаю зимової календарної обрядовості українців» [137]. Як зауважив учений, архаїчним елементом цього повір'я було наділення функцією полазника домашньої тварини [137, с. 83]. Тут доцільно зацитувати слова респондентів з історико-етнографічної Волині (початок ХХІ ст.). Так, на Новий рік (14 січня) *«хлопчики посівають. Кажуть, що не мона, щоб дівчина перша йшла. То ще кажуть, якщо хлопець прийде, то корова бичка приведе, а якщо дівчина – то теличку»*. Хотіли, щоб першим прийшов сіяти хлопець, *«бо всі хочуть бичків. Колись бичками ж їздили, воликів росли, запрягали у віз, орали ними»* (с. Рівки Шепетівського р-ну) [138, арк. 49]; *«Геть і не пускають дівчаток. Ось як з сім'ї десь хоче йти дівчинка посипати – не пускають. Батьки не пускають. А хлопчик – пожа луста! [...] І ще дуже-дуже добре, кажуть, як чоловік прийде, вже такий жонатий, дуже сім'я в нього добра, все благополучно, нормальний сім'янин, хазяїн. То тож дуже добре, що це засіє в хаті зерном. Буде все благополуччя в хаті»; «Мужчина вобщє він краще для подвір'я, краще для худоби. Краще для всього, якщо приходить хлопчик»* (с. Дубрівка Звягельського р-ну) [42, арк. 63, 144]. У польському краєзнавчому тижневику початку ХХ ст. «Ziemia» наявний такий опис із Канівського уїзду Київської губернії (Середня Наддніпрянина): *«Є в Україні звичай, поширений скрізь поміж людом напередодні Нового року. У сніжний січневий ранок заводять в двір чи до хати заможних господарів коня, прибраного в різнобарвні стрічки, шлюю, покритого квітчастими хустками, складають побажання, вітають, розкидають широким розмахом рук змішані зерна пшениці, гречки, вівса, традиційно промовляють: родися жито-пшениця і всяка пашниця. Після отримання дарунка, виходять у деяких околицях і співають коляди... Окрім коня, придворна челядь вбирає також у всякі хустки і стрічки теля й порося, а придворні жінки – півня. Заведені до будинку тварини, схвильовані й перелякані, скачуть у смішних нарядах по по-*

коях і цим утішають зібраних (господарів)» [139, с. 14]. Подібно наймити заводили коня до панської оселі (до всіх робітників, що працювали в пані) на Покутті [140, с. 410].

Доцільно зауважити, що до початку ХХІ ст. це повір'я трансформувалося: *«Колись казали, такі звичаї, в обійсті держать корови... прийдуть перші хлопчики – то буде бичечок. А бичечок – це якби краще. Даже в автобус говорять: «От заходьте перший мужчина!» водітелю»* (с. Кожушки Звягельського р-ну) [42, арк. 85]. Також слід додати, що українці на самий Новий рік (на Василя) привчали до запрягу молодих волів [16, с. 83-84].

На українських етнічних землях побутувало вірування у те, що в один із днів різдвяно-новорічних свят тварини (найчастіше воли або корови) можуть розмовляти між собою людською мовою. Для того щоб худоба не говорила про господаря нічого поганого, її слід було добре нагодувати. Водночас підслуховування худоб'ячих розмов суворо заборонялося, адже вірили, що тварини напрокують смерть тому, хто чує їх бесіду (Гуцульщина, Поділля, Волинь, Надсяння) [14, с. 258; 3, с. 150; 141, с. 143-144; 142, с. 630; 48, с. 12; 143, с. 777; 144, с. 162; 41, арк. 2, 67; 48, с. 206]. Незважаючи на те, що в другій половині ХІХ – на початку ХХІ ст. фольклорні оповідки на кшталт «худоба говорить» були поширені скрізь в Україні, етнолог Федір Вовк писав, що вони «належать до сфери міжнародного фольклору і в Україні, безперечно, запозичені» [88, с. 183]. Назагал скотарською тематикою в українців наповнений різдвяно-новорічний фольклор [15, с. 411-413; 42, арк. 137, 138, 143, 149; 87, с. 1; 79, с. 908; 121, с. 353; 145, с. 141-147; 146, с. 121-124; 147, с. 126].

На один зі Святих вечорів худобу годували їжею з Вечері або спеціально приготованими для цього ритуальними спожитками: «різдвйником» – паляницею, інгредієнтами якої були страви зі святвечірнього стола (Західна Волинь); «палиням» («З кожної страви віднимали і на другий день на Різдво замісили і з того пекли палиня і давали то худобі» [37, арк. 7]; «На Святий вечір круглий хліб пекли на ватрі. Обходили з таким хлібом на Різдво круг хати, худобині ламали та давали: то такий гостинець» [34, арк. 11] (Бойківщина); булочкою «поскрімбтушкою» (Полісся); «щедраком» – прісним хлібним виробом (Надсяння) тощо [43, арк. 6; 73, с. 45; 148, с. 38]. Ритуальна годівля худоби під час різдвяно-новорічних свят – загальноукраїнське явище [149, с. 39-40, 47; 145, с. 108; 150, с. 56; 2, с. 202; 96, с. 206; 151, с. 55; 152, с. 1457; 153, с. 442; 60, с. 1309; 154, с. 1322; 155, с. 69; 93, с. 68; 49, с. 128].

На Святий вечір (перед Водохрещем) окроплювали хлів і худобу свяченою водою. Здебільшого освячувати ходив господар, беручи зі собою малу дитину, яка несла хлібину. Окроплюючи, господар співав

«Йорданський тропар», а також малював крейдою хрестики на дверях господарських будівель. Обряд побутовав на історико-етнографічній Волині в різних варіаціях, які широко представлені у джерелах кінця ХІХ – початку ХХ ст. Цей обряд був зафіксований дослідниками також безпосередньо з уст респондентів (історико-етнографічна Волинь) [156; 39, арк. 29, 35; 41, арк. 2-3, 10, 17, 20, 21; 40, арк. 39-40; 42, арк. 6, 29-30, 40-41, 62, 77, 94, 109, 145; 157, s. 100; 158, s. 253; 87, с. 3]. Подібно окроплювали худобу свяченою водою на Слобожанщині, Опіллі, Бойківщині (*«на другий Святий вечір гзда зі свяченов водов і хлібом обходив три рази хату, бобом метав і на кождому куті кусав хліба»* [36, арк. 5]), Покутті, Середній Наддніпрянщині, Підляшші [159, с. 163; 160, с. 307, 362]. Хрестики на хлівах перед Йорданом писали з апотропеїчною метою на території Полісся, Середньої Наддніпрянщини [161, с. 284; 152, с. 1468-1469; 160, с. 362].

Щоб збільшити молочність худоби, зберегти здоров'я домашніх тварин, у період різдвяно-новорічного циклу українці виконували різноманітні ритуально-магічні дії превентивного характеру. Зокрема, бойки *«на Святий вечір бігли в річку і промовляли: «Я не стою в воді, а стою по коліна в сметані» – щоб корова мала жирне молоко»* [37, арк. 6]; *«Брали іглу і на Святий вичір щось шили, 'би змія або ласка не споганили корову»* [34, арк. 2], *«На другий вечір (18 січня) під стів клали цип і хомут – аби цілий рік кінь був здоровий»* [36, арк. 5], *«На Василя гзда знимає василя (обрядовий різдвяний хліб. – Авт.) і купає у криниці, вносить до хати і биркає до порога – аби ся худоба брикала. Кусочок у хустині прив'язує до кантарки до коня, як ішли перший раз коньом орати – 'би кінь був такий черствий і міцний, як василяник»* [36, арк. 10].

Скотарською тематикою в українців були наповнені також окремі календарні свята зимово-весняного міжсезоння, зокрема Стрітення (15 лютого), день св. Власія (24 лютого) і Благовіщення (7 квітня).

Свічкою, освяченою у церкві на Стрітення, обкурювали худобу волиняни (від уроків, з метою захисту від відьом, під час першого вигону на підніжний корм тощо) [162, с. 145; 49, с. 129; 38, арк. 53, 75-76, 86; 42, арк. 34]. На теренах Середньої Наддніпрянщини стрітенська свічка горіла під час отелення корови – *«на приплод»* [163, с. 181]. Гуцули Надвірнянського повіту вважали, що освячена на Стрітення свічка помічна до марги (худоби) [97, с. 29].

Святого Власія шанували як покровителя худоби (Волинь, Середня Наддніпрянщина, Слобожанщина) [42, арк. 47-48; 160, с. 397; 164, с. 127-128; 92, с. 120]. У день св. Власія остерігалися фізичної роботи, щоб не нашкодити свійським тваринам (покутсько-гуцульське пограниччя) [75, с. 464-465].

Особлива активність відьом спостерігалася на Благовіщення, що цілком властиво для «рокових» свят. Міркували, що та людина, яка в це свято прийде що-небудь позичати – відьма (Західна Волинь) [74, с. 92]. Цього самого дня відьми намагалися подоїти чужих корів, що дало б їм змогу бути успішними у своїх злодійських махінаціях із коров'ячим молоком увесь рік [165, с. 100]. Волиняни вважали, що знесене куркою яйце на Благовіщення («бігун») має оберігати від відьми, якщо закопати його під порогом хліва [74, с. 93]. Щоби вберегти худобу від злих сил, цього дня господарі кропили хлів свяченою водою і «сіллю обсипали кругом стайні» (Західна Волинь) [166, арк. 4]. Вірили в активність відьом на Благовіщення у другій половині ХІХ ст. українці Середньої Наддніпрянщини. За повідомленням парафіяльного священника Олексія Краснокутського, всю ніч перед цим святом (а також – напередодні свят Івана Купала, Семена, старого Нового року) доїли звіриних самок, щоб отримати побільше улюбленого напою на свої гуляння [167, с. 5]. На Півдні України не відлучали корови від теляти у ніч на Благовіщення (кінець ХІХ ст.). Уважали, що в цю ніч особливо шкодять коровам відьми, але Божа Мати захищає тих корів, при яких телятко [168, с. 27]. Щоби запобігти відьомським чарам, на Благовіщення українці обсівали хліви маком-видюком [72, с. 35].

Волиняни остерігалися парувати худобу 7 квітня, адже це могло б призвести до появи на світ хворих тварин [74, с. 98-99; 42, арк. 85]. На території Східної Волині спорадично побутувало повір'я про те, що отелення корови на Благовіщення було поганим знаком. Селяни вважали, що з теляти, яке з'явилося цього дня на світ, не буде ніякого пуття [40, арк. 52; 42, арк. 31, 75]. У Полтавській губернії остерігалися того, що народжене на Благовіщення звіря матиме якийсь недолік [169, с. 221]. У с. Озерянка Золочівського повіту, навпаки, вважали, що корова, яка отелиться на Благовіщення, буде давати дуже багато молока. Якщо господар збагатиться цього дня теличкою, то їй також поведеться добре на молоко [170, с. 136].

На південному Опіллі Благовіщення навіть уважалось скотарським святом. Цього дня «для захисту худоби на стінах і дверях хлівів, на вим'ї і хребті корів, між рогами тварин робили хрести. Зранку корів обкурювали ладаном і зіллям, під поріг ставили жевріючі вуглики й проганяли через них усю худобу» [49, с. 129]. Натомість гуцули дотримувалися цього дня низки пастівницьких заборон. Перестороги переважно були пов'язані з доглядом за вівцями [14, с. 260-261]. На «Благовісника» (наступний день після Благовіщення) не можна було виганяти вперше худобу з хліва на Західному Поліссі [152, с. 1477]. Росу, зібрану на свято Благовіщення, бойки давали корові пити, щоб та мала більше молока [171, с. 83]. На

Слобожанщині в цей день «не можна нести до хати ніякої палки – гадюка може покусати худобу, вони якраз вилазять на Благовіщення» [172, с. 16].

1.1.3. Скотарські звичаї та обряди оказійного змісту

Важливу складову господарської діяльності українських селян становила торгівля худобою, яка зазвичай не обходилася без обрядово-звичаєвого дійства. Як правило, свійських тварин продавали на ярмарку чи проводили торг на території власних обійсть [173, с. 88]. Торгівля товаром на базарі була більш характерною для другої половини ХІХ – початку ХХ ст. (Середнє Полісся, Слобожанщина) [174, с. 543; 175, с. 84]. Ритуал ярмаркової торгівлі включав у себе певний вербальний супровід (передусім молитву), а також обрядові маніпуляції з грішми, уздечкою (якщо це був кінь) мотузкою (корова), мішком (порося) і самою твариною. Особливе значення мала мотузка, на якій хтось повісився. Зокрема, бойки вважали, що вона сприяє швидкому та вдалому продажу домашньої тварини («*Як ідеши на базар шось продавати, то береш мотузку з повішеника і кажеш: «'Би так ішли поросята купувати, як нек би му той до того мотузка». І всьо продаш»*») [32, арк. 13]. На Поділлі стверджували, що худобу не можна продавати ввечері, найкраще це робити зранку [48, с. 10].

Якщо йшлося про корову чи коня, то укладення угоди завершувалося розпиванням могорича (Середнє та Східне Полісся, Слобожанщина, Середня Наддніпрянина) [174, с. 216; 48, с. 480; 175, с. 84-85; 176, с. 119-120]. Щоправда, були й більш специфічні форми торгівлі скотиною. Наприклад, на зламі ХІХ–ХХ ст. з метою закупівлі овець бойки с. Мшанець Старосамбірського повіту спеціально здійснювали довготривалі подорожі на Гуцульщину, згодом перепродуючи частину придбаного тут товару лемкам [56, с. 30-31, 35].

Продаючи свійську тварину, українці обов'язково кидали на землю, перекидали «з поли в полу» або давали в руки покупцеві гроші «на щастя» («на талан»). Цього загальноукраїнського звичаю дотримувалися з тією метою, щоб худоба велася в нового господаря [173, с. 89-90]. Продаючи корову, на Поділлі «казали, щоб з неї користь була, треба давати цілушку хліба на добро»; «давали хазяїну, який продавав корову, шматок хліба з поли – на талан» [48, с. 31, 34].

Під час укладення торговельної угоди мало значення й те, чиїм був повід або мішок – покупця чи продавця худоби (щоправда, практикувалися обидва варіанти без якоїсь яскраво вираженої локалізації). Наприкінці ХІХ ст. на українському Півдні пояснювали, що вола не можна продавати разом із налігачем, бо не буде вестися добрих волів. Для цього купували новий налігач і передавали його з поли. Коней також не

можна було продавати з тими уздечками, у яких вони до того ходили, бо домовик мучитиме таких коней [168, с. 8]. Налигача передавали в полу і на Середньому Поліссі [174, с. 222]. Корову продавали з налигачем, щоб та «не тужила за старим домом і молоко не пропало» (Нижня Наддніпрянина) [48, с. 416]. Натомість у Східній Волині покупець намагався купити корову не тільки з мотузкою, але й з відром: *«Кажуть, що треба корову куплять з відром, щоб молоко було[...]. Ну як уже продає, да геть з верьовкою, щоб і в того велося»* [38, арк. 70].

Покупець мусив ужити певних заходів, щоб новопридбана свійська тварина «трималася дому» [173, с. 91]. Наприклад, поросля з цією метою запихали в мішок головою вперед і несли його додому саме таким способом (Новомосковський у. Катеринославської губ.) [111, с. 50]. Подекуди придбане поросля обводили навколо ніжки стола (села Мирославль і Дубрівка Звягельського р-ну) [42, арк. 126, 134]. Навколо ніжки стола обв'язували повід щойно купленої корови (коня) (Волинь, Середнє Полісся) [173, с. 92]. Натомість у другій половині ХІХ ст. на теренах Східного Полісся придбану корову обводили «тричі в хліві кругом сохи, щоб скорій привикла» [128, с. 70].

Куплену худобину (вола, коня, корову) переводили через пояс або рушник, розстелений у воротах (Волинь, Слобожанщина, Середня Наддніпрянина, Південь України) [42, арк. 46; 177, с. 67; 168, с. 8]. Опісля лили тварині на лоба воду, щоб вона знала дорогу додому (Південь України) [168, с. 8; 42, арк. 46].

Спорадично українці практикували обрядодії з шерстю худоби. Наприклад, за її допомогою намагалися збільшувати молочність тварин бойки (вважали, що *«треба взяти з корови шерсть з межі рогів, сіль, із трьох кирниць воду, і прийти до тої, «що знає» – то корова дасть 20 літрів молока»*) [37, арк. 5]. Пучки шерсті тварини зберігали навіть після її продажу. Подібно залишали у хліві кінчик свинячого хвоста після того, коли свиню закололи [173, с. 92; 82, с. 35].

На думку українців, найчастіше худоба погано велася у нового власника з двох причин: якщо продавець сумував за твариною (Волинь, Опілля) [173, с. 92; 42, арк. 134; 178, с. 91]; худобина була невідповідної масті (Волинь, Опілля) [42, арк. 134; 178, с. 91]. У другій половині ХІХ ст. – першій третині ХХ ст. вважали, що товар слід було комусь символічно перепродати у випадку, якщо куплена худоба погано велася (Волинь, Східне Полісся) [179, с. 327; 122, с. 203; 128, с. 69]. Подібна думка побутує й досі (на початку ХХІ ст.). Зокрема, якщо селянину регулярно не щастить з худобиною, то потрібно піти по хатах своєї родини і назбирати грошей на купівлю тварини (йдеться про символічні пожертвування).

Вважалося, що худоба, куплена за зібрані гроші з усього роду, принесе користь господарям (с. Тернівка Звягельського р-ну) [42, арк. 100].

Доцільно звернути увагу також на те, що ще у другій половині ХІХ ст. селянам дошкуляла проблема епізоотії. Українці вірили в ірраціональне походження масових інфекційних захворювань тварин. Наприклад, на теренах Східного Полісся розповідали про «моровицю» – своєрідного передвісника згину свійських тварин від пошестей. Показувалася ця надприродна істота у вигляді корови або коня: «У нас по усіх селах моровиця ходить по вулицях три рази у год. Сама вона похожа на корову, і як іде, то почмихує і часто коло дворів становиться. У ту пору, як вона іде, корови страшенно ревуть, а собака ні один не забреше, поки вона обійде село. У тім дворі, куди вона зайде, безпримінно подохнуть усі корови і собаки» [128, с. 126]; «Одного году люде бачили, як серед ночі по селу трейчі пробіг кінь, тільки не настоящий кінь, а одні кістки необтягнутіє шкурою. Люде кажуть, що то була моровиця, бо у той год багато пропало усякої скотини» [128, с. 126-127]. На початку ХХІ ст. народні уявлення про худоб'ячі пошесті забули навіть старожили. І все ж спорадичні відомості про них у формі фольклорних оповідок побутують і досі: *«Така була байка. Чогось корови пропадають, телята пропадають. Ну і ходить якась така на ракоцицях, вроді людина. От сидить чоловік і дивиться. Та й зайшла, гарно балакає, все як... Він і дивиться – у неї ракоциці коров'ячі. Потім казали, що це смерть товаряча. А він каже до жінки: «Жінко, стань-но, іди-но в комору, принось сир, масло, сметану, молоко». Поставили на стіл, вгостили, покладали хліб. Нарізали. А вона так встала. Поїла, та й каже: «Ваша худоба не буде чепана». І в одних в селі у них не згинула ни корова, ни коні, нічого. Худоба (вона не сказала, корова, чи там шо, чи воли). Багато було волів. У мойого прадіда були воли, тому шо вони кращі за коні»* (Східна Волинь) [42, арк. 79].

Певних застережень і заходів дотримувалися й тоді, коли гнали корову до бика. Так, у першій третині ХХ ст. на території Середньої Наддніпряни корову гнали ясельним кілком, «щоб відьма не спортила», «щоб капости не було» (с. Литвинець Канівського р-ну Черкаської окр.) [8, с. 9]. Нині селяни вважають, що корову до бика треба вести мовчки. Вірять, що відповідним способом можна приховати від людей причину прогулянки з коровою, а заодно вберегти тварину від «поганих очей» (Середня Наддніпрянина) [21, с. 14]. На Бойківщині в середині ХХ ст. для того, щоби корови добре парувались з биками, в середині ХХ ст. на Різдвяні свята бойки давали їм їсти середину спеціального обрядового хліба – крачуна (с. Волове Закарпатської обл., тепер – смт. Міжгір'я) [96, с. 206]. *«Давала цілушечку з паски, [...] давала кусочок ковбаси [свяченої трошечки]. Тоді, коли отелиться. Тоді я давала. Паска свячена, і тро-*

шечки ковбаси. Ну мені казали: «Давай так, щоб парувалась бистро, шоб не водив по кілька раз»» (Східна Волинь) [42, арк. 44]. Натомість сучасні волиняни чинять інакше: після того, коли приведуть корову від бика; ставлять біля хліва два наповнені водою відра і тварина має перейти поміж ними (с. Переділи Рівненського р-ну) [40, арк. 58-59].

Українці вважали, що певні прикмети можуть вказувати на ту пору доби, у яку корова приведе теля на світ. Так, у другій половині ХІХ ст. на «перву кутю» зранку йшли до тільної корови дивитися, у яку сторону світу вона лежить головою («мордою»), у таку пору доби приведе теля (Східне Полісся) [128, с. 38].

У дні отелів (чи окотів) українці теж дотримувалися цілого ряду неписаних законів. Насамперед – і це головне правило – заборонялося віддавати будь-що з дому, коли самка отелиться (рідше – окотиться, опороситься, ожеребитися) [14, с. 258-259; 180, с. 40; 38, арк. 30, 52, 87; 39, арк. 7, 9, 12, 13, 26, 29, 31, 34, 37, 46, 51, 53]. Пояснювалося це тим, що «теля буде блудити» (Чернігівська губ.) [128, с. 38]; «теля буде ходить по двірнях, чи корова буде у кожний подвір заглядать» (с. Клітище Житомирського р-ну Житомирської обл.) [38, арк. 52]; «молоко забере (відьма. – Авт.)» (с. Клітище) [38, арк. 56, 60]; не буде вестися худоба (с. Стара Олександрівка Житомирського р-ну) [38, арк. 69]. Зафіксовано і більш промовисті описи. Наприклад, нічого не можна було видавати: «потому, шо не буде телятко держаться корови – а шо вже практично. Вже в нас, ото як я ше була там дома, ходила на ферму, доїла корови, отелилася корова. Так не ходила баба ніколи, то прийшла: «Оксаню, дай на зілля мені». Мати взяли – вискочило з голови – дали зілля того. Теличка виросла, я її здала в колгосп. Не держалася табуну – аніяк! Шо заженут – вона собі пошла, й пошла, й пошла. І шо думаєш – мусили держати в хліві. [...] А я хтіла її собі оставити, але не оставила. Думаю, це корова молода, хай йде. Вона худоби не держалася. Ні за шо не буде держа[тися]... От даже квочка... шо прийде хто, як курчата ложаться, то тоже не можна давати. Бо буде квочка вести їх в світи. В світ» (с. Новоселівка Дубенського р-ну Рівненської обл.) [40, арк. 19].

Для полегшення процесу отелення бойки використовували різноманітні магичні предмети: мотузку з покійника («шнурком з ніг покійника, котра корова перше телятко родит, обв'язуют – аби вона не билася ногами» [35, арк. 20]), соломую зі Святого вечора («солому на Стефана (9 січня) досвіта збирали, як колядники вийдуть, і до стодоли – потім стелят корові, 'би легко телилася» [37, арк. 4]), великодній рушник («як корова не могла розтелитисі розстеляли рушник з кошлія, або причіпали корові на ріг» [36, арк. 8]).

Приплід домашньої тварини був дуже важливою подією у житті українського селянина. Великим нещастям для господарів була та тваринка, яка мала зовнішні дефекти, що спричиняло формування ірраціональних уявлень про «нечистих» тварин: «Корови, коні, воли, коти могли бути упирами. Такі нечисті корови називають маликоватими», тобто з двома серцями, сімома ребрами тощо. Згідно з народними уявленнями, нечиста корова «не плодить телят, не доїться добре. Як згине, то по ній гине сім корів» [5, с. 163].

Ритуальним змістом переважно характеризувався процес першого напоювання тварини (головно корови), яка привела на світ потомство [39, арк. 4, 7, 10, 25, 26, 29, 31, 35, 39, 46]. У 20-х рр. ХХ ст. на теренах Середньої Наддніпрянщини після того, як корова отелиться, її поїли «непочатою» (набраною вдосвіта) водою. Набирали таку воду й напували нею тварину разом зі словесним супроводом. Крім цього, «зчисток» отеленої корови поспіхом, щоб ніхто не бачив, несли на воду [8, с. 9-10]. Шишку зі свяченої паски, шматочок паски або окраєць свяченого житнього хліба давали корові, коли вона отелиться (Слобожанщина) [92, с. 175; 69, с. 98]. Українці Старобільського уїзду отеленій корові давали з'їсти пасхальну шишку, «щоб була смирна» [79, с. 301]. За матеріалами Філарета Колесси, «як корова теле має, то дають ї проскурки тої, що господині при пасці печуть» [178, с. 83]. Останками зі свяченого з великоднього столу обсипали новонароджене теля. Після цього корова вилизувала його (Лубенський у. Полтавської губ.) [64, с. 287]. Наведемо кілька зафіксованих нами описів про те, що саме давали корові їсти після її отелення: *«Отак моя баба робила. Свяченої солі, стакан сахару корові. Це пійло треба зробити, корова отелилась (о, все як не може бути), і напоїла рано, щоб тепленька... [...]». Ше дві неділі до отеління треба дати їй «на кості» жміньку солі, і стакан цукру, щоб вона... укріпилась кость»* (історико-етнографічна Волинь) [42, арк. 44]; *«Дуже, кажуть, добре, так колись моя свекруха робила ше, як корова отелиться. То вода, і три щупки тако житньої муки. З самого жита. [...]». То я знаю, колись моя свекруха, це як отелиться моя корова, то воду несем напувати тепленьку, бо зимою обично телиться. Це ж лютий, січень. То це: «Ой, не забудься хоть кинути три щупки житньої муки». [...]». А чого. Бо так Бог, Святий Дух, і як то є. Отець, Бог і Святий Дух. Значить три. Так як Тройцю ми справляємо оце три, так само й оце. Три щупки треба кинути»* (історико-етнографічна Волинь) [42, арк. 61]; *«Коли корова отелялася, давали пійло їй там. Свячену сіль можна сипле, якщо в тебе була вона. Свячену водичку ляли у пійло, яке ти перший раз напуваєш. Там цукор сипали, яйця били туди, то свячену воду і я ляла, бо мати мені так казала. Зара вже, може, не так. Але пишеться, шо освячене*

тварі... не, нечистим животним: котам, собакам і свиням не мона давати. А корові то можна» (історико-етнографічна Волинь) [42, арк. 73].

Згідно з католицькою традицією, українці західних історико-етнографічних районів (тих, які свого часу входили до складу Австро-Угорської імперії) святкували в четвер одинадцятого дня після П'ятдесятниці день Пресвятої Євхаристії («Божого Тіла»). Цього дня у церкві освячували віночки, які теж давали на спожиток корові, що отелася: *«[Віночки] на Божого Тіла сі святило. А то Божого Тіла є на буднім дни, переважно в четвер. А переноситьсі на неділю. І в неділю святитьсі в церкві. До всього, кажут, вони помічні. Так само – як гром, громи. Якась буря є, або шо. Щипаєсі трошечка. Сего-во кидає сі. І як корова отелитьсі – то так само, щипають з віночків тих, і даєсі до пійла, того, шо даєсі пити її... Свячена вода, і яйці б'ютьсі, і ти віночки (дають тоді. – Авт.). І більше нічого такого не даєсі. Звичайно, перехреститьсі, во. Три рази перехреститьсі, і корові даєсі пити»* (с. Монастирок Золочівського р-ну) [41, арк. 24].

Епізодично в джерелах описані й інші ритуали, приурочені до днів окотів чи отелів. Наприклад, наприкінці ХІХ ст. на Півдні України після того, як корова приведе на світ теля, господині обсівали навколо неї маком, примовляючи: *«Коли цей мак збереш, тоді від моєї корови молоко відбереш»* [53, с. 96, 103; 181, с. 67]. Нині на Волині після отелення корови обкурюють її вим'я зіллям, освяченим на Маковея, а також моляться *«Отче Наш»* [38, арк. 73]. Обкурювали корову і зіллям із Зелених свят: *«Ну, то обкурювали корову після телят, то ходили. Ясінь, який на Зелені свята світять, то там обкурювали [ним] корови»* (історико-етнографічна Волинь) [41, арк. 36].

Коли свійська тварина приводила потомство на світ, зауважували, яким був у цей день місяць на небі. Телята, ягнята, лошата тощо, які народилися при молодикі, за народними повір'ями, «належали звірю», а поросята – відьмі. Таких телят та ягнят зазвичай заколювали на м'ясо, а лошат – продавали або навіть виганяли з двору. Якщо господиня хотіла залишити таке порося собі, то мусила особисто відкусити йому кінчик хвоста. В іншому випадку воно «переходитиме» відьмі (Східне Полісся) [127, с. 254].

Українці одного з уїздів Чернігівської губернії вважали, що коли корова отелить бичка, то даватиме більше молока, ніж якщо приведе на світ теличку. У цьому випадку очікували на більшу кількість молозива [128, с. 38].

Молодняк ВРХ старалися берегти від сторонніх поглядів: *«Буває таке, шо прийдеш... ти прийдеш подивишся, моє телятко маленьке... подивив, позавидував. Та й пішов, воно здохло зразу. Це буває. [...] Сам*

не йди, не завидуй. Мале дитя – й то не завидуй. Не можна. «Ой, яке ти поганюче», хай воно саме краще. А я ж кажу, ой, яке ти гарненьке!» (Східна Волинь) [42, арк. 88].

В українських Карпатах, особливо на Гуцульщині, великого значення у сільському господарстві надавали вівцям. Цьому сприяла кількість високогірних пасовищ – полонин. Відповідно, тут побутувала ціла низка обрядових заборон, які осібно стосувалися вівчарства. Наприклад, стригти овець не годилося в середу і п'ятницю, а також у піст. Підстрижену вівцю не можна було відпускати, не кинувши на неї жмуток зеленої трави, щоб «ся правила, як трава на землі». Ножиці, якими стригли овець, не можна було давати з рук у руки, їх треба було покласти на землю і брати зі землі. Це робили для того, щоб не порізати тварин під час стрижки. Ці та інші скотарські заборони в різних варіаціях занотував у другій половині ХХ ст. український мовознавець Йосип Дзендзелівський [14, с. 259-260]. Мабуть, вівці мали важливе значення і для бойків, зважаючи, зокрема, на обрядодії, які вони виконували на Святий вечір (*«бобом метали круг хати – оби ся так вівці котили, як той біб»*) [37, арк. 7].

Велика рогата худоба – це м'ясо, молоко і тяглова сила для українських селян. І якщо яловичина як м'ясний спожиток слугувала лише альтернативою свинині, а оранка волами відійшла в минуле переважно в першій половині ХХ ст., то молоко завжди було першочерговою мотивацією до утримання та розведення корів. Не випадково навіть у зафіксованих нещодавно оповідках респондентів часто фігурує відьма (чарівниця) – демонологічний персонаж, що має здатність різними способами «відбирати» молоко в чужих корів або применшувати їхні надої. Зауважмо: відьма як об'єкт у сільськогосподарській магії українців не така вже й непересічна «постать», про яку свого часу влучно висловилася Катерина Грушевська: «Маніпуляції і замовляння, якими ділають наші відьми, се все засоби, що в тій або іншій сфері в ріжних обставинах і часах мусіли вживатися всею суспільністю. Тільки згодом широка суспільність або покинула їх, як пережиток непотрібний в новіших умовах, і звертається до нього тільки у виїмкових обставинах, вже за допомогою спеціаліста. Або звела сі практики до традиційних рухів, що не мають майже ніякої сили в буденнім житттю, де вони виконуються, і знов таки тільки спеціаліст може надати їм справжнього чародійного «впливу»» [182, с. 12].

Але повернемося до одного із традиційних продуктів тваринного походження – молока, крадіжка якого, згідно з народними уявленнями, була головною справою відьом. Удавалися до різних способів боротьби з цією демонологічною постаттю, коли виявляли проблеми з молоком чи коровою. У локальних джерелах чи не найчастіше описується спосіб бо-

ротьби зі шкідливими наслідками дії відьми, відображений в обряді «цідити молоко на голки» чи «варити цідилку з голками». Зокрема, цідили або лили молоко на серп, сокиру, ніж; кип'ятили молоко на сковороді, доїли корову на гарячу підкову чи на розпечене залізо, пекли молоко цвяхами тощо. Це давало змогу розпізнати відьму-винуватицю або позбутися її впливу зовсім. Описаний спосіб поширений в різних історико-етнографічних районах України, що засвідчують етнографічні матеріали, наявні в джерелах другої половини ХІХ – початку ХХІ ст. [183, с. 355-356; 128, с. 148; 160, с. 764; 184, с. 217; 185, с. 315; 39, арк. 38; 186, с. 439; 187, с. 57-58; 188, с. 10; 79, с. 290; 189, с. 98; 190, с. 175-176; 191, с. 115; 160, с. 457; 192, с. 33; 111, с. 56; 193, арк. 14].

Волиняни вдавалися до маніпуляцій із голками та цідилкою навіть нині – на початку ХХІ ст. Коли господиня бачить, що корова «зіпсована» відьмою і дає мало молока чи погано доїться, то вона бере голки, настромлює їх на цідилку і проціджує крізь них молоко або варить їх у ньому. Через такі магічні дії відьму пече, і вона спішно приходить до тієї господині, яка здійснює описану обрядодію, просить що-небудь (сірника, хліба, щавля та ін.) у неї. Аби магічна дія увінчалася успіхом, відьми не можна нічого давати. Якщо всі народні приписи дотримувалися, то чарівниця просилася і переставала шкодити постраждалим. Кожна оповідь мала свої варіації. Наприклад, для обряду використовували заздалегідь визначену кількість голок (три, сім, дев'ять). Мало значення й те, що це за голки («циганські», зібрані по сусідах, нові з крамниці), на якому вогні вони кипіли (наприклад, на розкладених із пруття різках, якими поганяли худобу на пашу), час виконання (найчастіше вдавалися до здійснення обряду безпосередньо після okazії, спорадично – в Чистий четвер, суботу перед Великоднем, на Трійцю чи на «Купала») [194, арк. 17, 33; 39, арк. 21, 24, 30, 36, 38, 53; 38, арк. 88; 40, арк. 10, 21; 42, арк. 25, 43, 86, 155-156; 90, с. 181-182; 195, с. 8-11]. Подібні маніпуляції з голками та молоком проводили і бойки: *«То треба рано у коновцю роси назбирати, варити, веречи 9 іглів, мурашки-ковалі назбирати з-за ріки, поки то не википит і казати: «Так би тя пекло»* [30, арк. 4].

З метою повернення вкраденого відьмою молока волиняни ще на початку ХХІ ст. вдавалися і до інакших магічних способів: *«Було прошлого року, не стало молока в корови. Корова як махія, вим'я под є як відро, молока нема нічого. То тут сусідка сказала: «Ти о не жалій молоко, візьми вилий в туалет. І дряпачком потовчи, потовчи, (примовляючи. – Авт.) – Хочеш пити молоко, то напийся г***а. – І после стало по-дбавлятися молоко»;* *«до схода сонця доїли і як не стає молока, то брали – вже не шкодували молока – такого віника-драпака, виливали в туалет, і тим віником товкли, і приказували: «Хочеш пити моє молоко, то*

напийся г****м». І перестали так забирати» [40, арк. 26]. Ще один спосіб повернення молока – здійснити обряд обкурювання самої тварини, котра це молоко дає: «Ну, як шось із коровою робиться. Не мона приступити, б'є... Корову держиш, а молока нема. [...]. Накурують худобу. Ну, так як казали, обсівають... сію свячений мак, о. З правого рожка. Бо це мені (прізвище не вказано з конфіденційною метою. – Авт.) казала. Так само моляться «Отче Наш» і «Одстань зла душо од моєї корови! Як изчезаєт дим, так і изчезднут бєси од люблящих Бога!». Так само кажуть: «Іди, зловиш дим, зваж!». Бо це навіть у Біблії є. Чи можна зважити дим, чи можна зловити вітер?» (Східна Волинь) [42, арк. 47-48]. Наведемо і приклад магічного способу, спрямованого безпосередньо на відьму: «Робили борону, мені розказував (імена приховано з метою конфіденційності. – Авт.) старий дід, шо треба зробити борону. Борону зробити од захода сонця до дванадцяти ночі. Всній її зробити! А тоді цю борону отак візьми. Ну скільки там, шість колючків. Вона вся осикова, і зубки осикові, і перехрестя, це ж борона робиться. То встигни її зробити до дванадцяти, і сядь, і тебе вже та зла душа, шо ходить до корови, не бачить. Від захода. Сонце зайшло, і до дванадцяти зроби. А (я, після того, як зробив/зробила борону. – Авт.) сиджу в хліві, і держу [її]. Вона невеличка... Сиджу, хочу побачити, хто мені псує корову! Я сиджу, вона... (відьма. – Авт.), а вона мене не бачить! Он яка властивість [осикової борони]. А на осиці повісився Іюда, через те прокляте дерево» (Східна Волинь) [42, арк. 48].

Магічні дії стосовно молока – характерне явище для українських етнічних земель у другій половині ХІХ – на початку ХХІ ст. Традиційно підсолювали молоко перед тим, як видавати його з дому односельцям (Південь України, Волинь) [168, с. 59; 40, арк. 19]. На Поділлі у принесену банку з-під молока кидали пушку солі й кусочок хліба, «шоб ніхто не відобрав молоко» [48, с. 466]. На історико-етнографічній Волині це саме робили для того, щоб ніхто не підступився до худоби, щоб не нароби́в їй ніякого зла. Крім цього, «це вже як виляв молоко, наприклад, я вам принесла молока, і ви вже мені оддаєте оддачу, то кидаєте кусочок хліба в банку там. Є люди, шо ше й солі трошки сиплять; А даєш, кидаєш вже цю (сіть. – Авт.) хліб, кажуть: «Сіль тобі в очі з твоїми очима!». Щоб нічого не наврочило, то це сіллі кидається» (Східна Волинь) [42, арк. 7]. Інколи ще й приговорювати «сіль тобі печина з твоїми очима», остерігаючись демонологічної загрози (Східна Волинь) [42, арк. 156]. Утім для обрядодії вкидання кусочка хліба та (або) солі більш характерне інше пояснення: «Шоб молоко не переводилося. Наприклад, як оддаєш. Я поїхала до сестри, завезла їй молоко. Вона мені дає (вкидає в банку) кусочок хліба, трошки солі і каже: «Даю тобі хліба і солі, шоб

було в тебе молока тожже доволі»» (Східна Волинь) [42, арк. 146]. У західній частині Кіровоградщини (початок ХХІ ст.) цей хліб із сіллю згодували корові: «Молоко вам принесла жінка, а банку віддаєте, то кидаєте кусочок хліба і солі чуть-чуть. І вона приходить, ця жінка, і дає той хлібчик своїй корові, щоб вона з'їла. І вона з ласкою та корова з'їдає» [48, с. 186]. Подібно згодували своїй корові хліб і сіль з поверненої посудини (Середня Наддніпрянина) [21, с. 16].

Українці бережно обходилися з молочними продуктами. У побуті заборонялося пити молоко з посудини для доїння, їсти чи помішувати молочні продукти гострими предметами [21, с. 16; 128, с. 38]. Молоко посипали сіллю, коли воно збіжить на вогонь, щоб у корови не потріскало вим'я (Південь України) [168, с. 59]. Вим'я корови також могло вкритися струпами, якщо пролити молоко на жар (Ніжинський у. Чернігівської губ.) [127, с. 244]. Перед тим як переносити молоко через дорогу, його також підсолювали (Східне Полісся) [128, с. 72]. У другій половині ХІХ ст. після заходу сонця не годилося давати що-небудь з двору, найпаче молока (Східне Полісся) [128, с. 41]. Навіть нині (на початку ХХІ ст.) побутує заборона давати молоко з хати після заходу сонця: «*Прийшли мольшихи ті во до мене, і кажуть: «Дай молока». Вже вечір був, по заході сонця. Як я дала молока — потім нічо не було. З тиждень... пів літри молока тільки, бо нічо не було молока*» (історико-етнографічна Волинь) [40, арк. 19, 64]. Не давали його також «у празник»: у неділю, на Різдво, на Великдень тощо (Середнє Полісся) [48, с. 121]. Магічні маніпуляції (щоправда, спорадично) проводили також із посудиною з-під молока: «*Як от даєш молоко тобі, я даю в банці молоко. І ти виляла те молоко, вже банки ти не повинна мити*» (історико-етнографічна Волинь) [40, арк. 19].

Жмуток шерсті з коров'ячого хвоста не викидали, а запихали десь у хліві. Це робили для того, щоб не «пропало» молоко (історико-етнографічна Волинь) [38, арк. 73]. В одному з уїздів Чернігівської губернії остерігалися «кришити» над молоком хліб ножем, адже це, згідно з народними уявленнями, могло призвести до того, що корова під час доїння буде непокірною [128, с. 38].

Важливим елементом скотарської звичаєво-обрядової культури українців були замовляння, поширені на українських етнічних теренах у другій половині ХІХ – першій третині ХХ століть. Словесні примовки до худоби дослідники фіксували ще донедавна, найчастіше у районах гірських масивів українських Карпат і на Поліссі, спорадично – на Півдні України [19; 196, с. 127].

Замовляли від демонологічної загрози, «злих очей», природних хвороб та оказій. Уважалося, що це було найбільш ефективним засобом лі-

кування тварин, знешкодження злих впливів. На кожен випадок були свої замовляння, які супроводжувалися певними ритуальними діями.

Наприклад, у замовлянні «від перепою скотині» згадується св. Миколай, дівка Уляна (веселка) (хутір Гречана Гребля Яготинського р-ну Прилуцької округи) [197, с. 23-24]. У Ніжинському уїзді Чернігівської губернії на зламі століть теж побутувало замовляння від перепою води конем чи волем, щоправда лаконічне [127, с. 235]. Багатим словесним супроводом наповнений ритуал, який здійснювався після отелення корови-первістки українцями Півдня (кінець ХІХ ст.) [181, с. 66-67]. Примо-ви, записані в с. Слободзеї Балтського повіту від українського населення (тепер це територія республіки Молдова – біля Тирасполя) стосуються ситуацій, коли потрібно вберегти корову від чарів, пов'язаних із утратою молока [198, с. 90-92]. У другій половині ХІХ ст. побутували також замовляння «від нападу звірів на худобу», «від крові у коней», «від червів» тощо [111, с. 68-69].

М. Гладкий, характеризуючи скотарські замовляння поліщуків, поділяє їх на три групи: пастівницькі (пов'язані з випасом худоби), пов'язані з молочною продуктивністю корів, пов'язані з народними методами лікування окремих хвороб у тварин. За часовими параметрами здійснення вчений класифікує замовляння як першовигінні, юріївські й ситуативні [19, с. 274]. Етнолог також зазначає, що замовляння – це цілісне поєднання тексту з певними діями, тому його слід розглядати не як текст, а як явище – акт, обрядодійство [19, с. 273].

Дослідники народної культури поки що мало звертають увагу на питання взаємозв'язку свійських тварин із їхнім покійним власником та персонажами народної демонології. Наприклад, на початку ХХІ ст. у волинян побутувало вірування у те, що худоба може пропасти після смерті господаря: *«як хто вмирає, то беруть за собою»* (с. Дубрівка Звягельського р-ну) [42, арк. 9]. Щоб цього не сталося, то, виносячи труну з покійником, обов'язково зачиняли всі двері, а також скрізь чіпляли червоні стрічки, щоб господар не «забирав» свійських тварин із собою на той світ (с. Тернівка Звягельського р-ну) [42, с. 98-99]. Якщо не можна було нічим зарадити, то худобу «здавали» на забій (с. Дубрівка Звягельського р-ну) [42, арк. 9]. У джерелах кінця ХІХ ст. зустрічаємо нелокалізований опис подібного змісту: *«Худоба, коли умре господар або господиня, плаче та жалує за ними так добре, як діти, а деколи з туги за покійником так чахне, що сама гине»* [5, с. 161]. Ця тема почасти перегукується з уже згаданими вище фольклорними оповідками про те, як воли чи корови балакають між собою у конкретно визначений час народного календаря. Польський етнолог Казимир Мошинський, побіжно згадуючи про те, як «худоба розмовляє між собою людською мовою», звернув увагу на ще один важли-

вий момент. За його словами, в українців існувало вірування, що худоба наділена душею, як і людина. Певні аспекти зазначеної проблематики взаємозв'язку господаря та худоби потребують наукового розв'язку в майбутньому [199, s. 565]. Тематичні підказки криються також у демонологічних сюжетах, народному фольклорі, про які йтиметься далі.

Як вірили українці, опікуватися скотинкою та сприяти благополучному її розведенню могли різні персонажі, які пов'язані зі сферою «нижчої» міфології, зокрема ласка (*«Де ласичка під стайнею сидит, там корова має фayne молоко. Яка ласичка вибігне, така й корова в стайни»* [32, арк. 6]), домашній вуж та змія (на Бойківщині зафіксовані нами розповіді інформаторів про те, що людина-продавець худоби навіть продає її разом з вужем: *«Моя баба пішла купувати корову. Та, що продала ту корову, йшла за коровов зо кільометер. Витягнула з кошiля вужа і він ту корову сцав – тот червак, аж шум з писка летит. Того вужа бахури вбили і корова згинула, бо в'на його вродила – такий був вроджений вуж»* [35, арк. 5]), дух-збагачувач [30, арк. 3, 11]. Натомість волиняни ставилися до ласиці з осторогою: *«Кажуть, шо це ласочка заплітає [гриви]. Уплітають коняці червону ленту. Бо в нас були коні, поки дід був крепкий. [...] То було таке, що. То хтось нам сказав, що візьми туди червону нитку вплети, та й не буде плести»* [42, арк. 45]. Вважалося, що розплітати таку косу не можна, допоки та сама «не розбурається» – щоб не осліп кiнь (Середня Наддніпрянина) [48, с. 175].

Окрім вужа й ласки, у скотарських віруваннях фігурували й інші персонажі, наприклад, ластівка: *«Кажут, шо як ластовки кладут кубла на хаті, на хліві – то буде добра худоба вестися»*; *«кажуть, як під корову пролетить ластівка, то тоже може молока зменшитися, чи корова заслабнуть»* (Східна Волинь) [40, арк. 23; 42, арк. 25]. У Новомосковському уїзді Катеринославської губернії вірили: якщо ластівка пролетить попід короною, то у тієї домашньої тварини зіпсується вим'я [87, с. 59]. Під час першого вигонку худоби з хліва селяни ставили ключа, *«шоб нічого не підлітало до корови, до вим'я. Є ластівки підлітають, це погано. І ше другі пташки є... Воно портиться вим'я. Прямо доїш, то з кровлею»* (Східна Волинь) [42, арк. 129]. Зв'язок ластівки з худобою очевидний. Ластівка щечече під стріхою господарям, що їх «коровки ся положили та телята породили», що «кобилки ся пожеребили та лошатка починили», що «овечки ся покотили та ягнятка починили», – писав Євген Онацький у одному з томів «Української малої енциклопедії» [200, с. 809].

У ролі демонологічних персонажів часто виступали і самі свійські тварини, скажімо, як в оповідці про барана-чорта: *«До Вересни, отакий потічок є. То каже мені ця баба, де я в неї на квартирі була [...]. Каже, обгороджений у три жердини, [...] і перевіником переплетяно. А тут*

така перелезка, щоб перелізти. І от, каже, скільки хлопці не хтіли украсти яблук. Казали, що геть зломим-розломим, бо не можна яблук вирвати, то геть з голякою озмем. Підійшли з одної сторони садка – баран. «Бе-бе-бе-бе!» Стоїть. Не перелізеши. Прийшли до перелазки – баран тут уже сидить. [...]. (Цей баран. – Авт.) сатана! Не дав (хлопцям яблука рвати. – Авт.). Не дав, і все» (історико-етнографічна Волинь) [42, арк. 80]; «Мати покойна моя розказувала, що їхній батько – дід, їхали десь на базар, чи з гостини ввечорі. Кажуть, їхали-їхали – і баран підскочив на фіру. «Ну шо», – кажуть. А коні так... аж шлеї вискакують – не можна утримати. Чувствують. І, каже, дядько взяв його, погладив: «Баранчику, баранчику! – давайте заберем його». Їхали, їхали, а він, той (дядько. – Авт.) каже: «Баранчик, баранчик...». А той баранчик став казати тоже: «Баранчик, баранчик». То вони як його бурнули з воза – то так аж зашуміло дерево, і коні зразу успокоїлися. А то так не мона було коней тримати. Просто так хрупуть шлеєю на ліцах – держить, каже – не можна втримати» (історико-етнографічна Волинь) [40, арк. 24]; «На потоці лежить баран на дорозі. Ми три насилу взяли 'го на фіру. А як ми були на границі, то той баран взяв та й втік під воду» (Бойківщина) [32, арк. 16]; «Лежить на дорозі баран зв'язаний. Ми посадили на віз, а коні не можуть віз тягти, хоч ми їдемо в долину. З коний піна цяпкає. Ледь дотягли під хату, а воно вискочило, висміяло і побігло» (Бойківщина) [32, арк. 3].

У народній уяві домовик (годованець) фігурував також в образі барана: «Мій тато служив у одного багача. Тато спав у стодолі на сіні. Чує, як баранець стукотить. Знали всі, що в нього (господаря. – Авт.) щось є. І газда все казав: «'Би ви його не чіпали, і він вас не рухне». Як дали солену їду, то всьо, що в яслях було, стояло догори ногами» (Бойківщина) [35, арк. 20]. Людську душу персоніфікували в образі вівці: «Пішла 'м на ягоди, а якась вівця так чупкат за нами – та й іде, та й іде. Прийшли ми вже в село. А в баби були коралі – калинка. Баба то відірвала, а та вівця так пищала – і нема. Бо то на тій поляні поховані були в лісі бандерівці – то душа ходила» (Бойківщина) [37, арк. 2]; теляти: «Мій дідо ходив на ярмарок. Йде з ярмарку, повернув до жсида. Вийшов вже дуже пізно: біжить телятко з ланцом і дідови руки загнуло, крутило ним, бо дідо думав, що то газдівське було. То потім пішли до ворожбитта, а він каже: «Не треба з мерлими стички мати і не треба казати, шо вже 'му зуб загнуло, бо би тобі загнуло» – але дав дідови ради» (Бойківщина) [36, арк. 5].

У другій половині ХІХ ст. демонологічними властивостями наділяли і коня [128, с. 90-91]. Ще нещодавно побутували фольклорні сюжети про людей, котрі мали здатність «зупиняти коней»: «У нас же до колективі-

зації люди мали коні. І от один або [інший каже]: «Я сьогодні пасу цієї ночі в залізних путах твою коняку, а ти цієї ночі будеш мою пасту, бо треба ж оддыхнути». Як не крути. Бо прийшов красти коні... а дід старий сидить і чоловіки сидять, каже: «Хлопці, лягайте спати!» Там десь вмоглись, кожухи, ночували літом, і спали. Та й каже: «Діду, що ви хочете, щоб наш...» А була контрабанда. Моя баба казала, була. Крали коней, за границю одправляли, а де та границя – не знаю. Чи вона там була на Білорусію, чи вона була на Польщу, хто його знає. [...]. Каже [дід]: «Лягайте, та й спіть». «Діду, – каже, – зара ондо таке горе, то як же ж, не мона лягати!» – «Лягайте, лягайте!». Коли йдуть удвох [зłodії]. Один за гриву, другий. Посідали на коні. А коні – не з місця! Не рушили! [Бо] дід замовив! Дід сказав хлопцям... чоловікам: «Лягайте!». А сам сидить. Ну та, – каже, – один плигнув з коня, а другий не міг, а той побіг. Вставайте, – каже, – хлопці. А тепер ідіть, йому «подякуйте». – То як узяти, то як одлушили – тоді більш ніхто тих коней не брав» (історико-етнографічна Волинь) [42, арк. 49]; «Був такий чоловік, що міг коні сперти. Але й на то лік був: взяти новий бакал з пивом вдарити до шишля, і той чоловік впаде, що то зробив, і коні рушаться» (Бойківщина) [34, арк. 8].

Окремо варто звернути увагу на постать домовика. У народній уяві цей персонаж наділений подібними до ласки функціями стосовно худоби. Не будемо детально зупинятися на описі домовика, його типажах та характеристиках, адже це окрема тема для досліджень. Звернемо увагу лише на зв'язок домовика з худобою: «Хто знається з їм, то не нашкодить. Колись казали... мати моя розказувала, що колись там якось сусід знався з тим домовиком, то, каже, батько насипле коням овса, а він прийде – вибере, вибере – і тим коням понесе. Після стали свариться з їм. Що в того коні блищат, а в того коні худі» (історико-етнографічна Волинь) [40, арк. 24]. Худоба тієї масті, яка не подобалася домовику, у господарстві не велася (Поділля) [48, с. 10]. Для того щоб «домовик не ганяв» худобу, вішали у хліві мертву сороку (Середня Наддніпрянина) [48, с. 165].

Отже, можна зробити такі висновки. Скотарська тема у календарно-побутовій обрядовості українців другої половини ХІХ – початку ХХІ ст. має свою циклічність. Виокремлено два скотарських сезони: пастівницький (активний) і період стійлового утримання худоби (можемо назвати його пасивним). У першому об'єкті обрядодій є господар, худоба, пастух. Це період пастуших свят та дійств, пов'язаних із зеленню. Водночас це також пора боротьби з відьмами та іншою нечистю шляхом застосування апотропеїв, передусім рослинних. Знаменує початок пастівницького сезону перший вигін худоби на підніжний корм. Ритуал першого вигону у тій чи іншій формі побутовував скрізь на території України. Натомість період стійлового утримання худоби переважно характеризується вико-

нанням обрядів у хлівах (стайнях) або поряд із ними, у межах садиби. Ритуальна годівля свійських тварин відігравала особливу роль як у календарно-побутовій, так і в оказійній обрядовостях.

З'ясовано, що скотарська оказійна звичаєвість мала кілька загальних ознак. Зокрема, українці дотримувалися цілого ряду звичаєво-обрядових, магічних дій під час купівлі-продажу худоби. Також уживали певних ритуальних заходів, женучи корову до бика. Встановлено, що дні отелень (окотів тощо) були сповнені магічними практиками. Обрядодії спрямовувалися не лише на свійських тварин, але й на їхнє молоко – один із найважливіших селянських продуктів. Очевидно, що безпосередньо з молоком (а разом і самками свійських тварин, які це молоко давали) пов'язана діяльність відьом. Боротьбу з відьмами як демонологічною загрозою теж можна вважати об'єктом студій над скотарською духовною культурою українців.

Окремим аспектом скотарської обрядовості є замовляння, які переважно супроводжувалися дією, себто були лише одним із компонентів того чи іншого ритуалу. Водночас з'ясовано, що такі замовляння на початку ХХІ ст. побутують уже лише спорадично, що свідчить про повний занепад цього явища під впливом сучасних глобалізаційних і модернізаційних процесів.

Обрядові складові традиційного скотарства українців Східних Карпат у другій половині ХІХ – наприкінці ХХ ст. мали свої яскраво виражені особливості, що зумовлено передусім природо-географічними умовами та кліматом тощо. Наявність відгінних високогірних пасовищ (полонин), залучення більшої кількості людей до пастухування, видова структура худоби тощо – це ті чинники, що зумовили специфіку скотарської звичаєвості українських горян.

З історико-етнологічного погляду тема потребує поглибленої розробки, а також порівняльного наповнення джерелами зі слов'янських, балтійських та германських теренів. Нового осмислення вимагають такі компоненти духовної культури, як зв'язок худоби з померлим господарем, персонажами народної демонології, а також весняно-літні звичаї пастухів та ін.

Результати нашого дослідження можуть бути використані для розробки подальших історичних, етнологічних та економічних студій українського сільського господарства у зазначеному хронологічному проміжку. Аналіз описаних нами повір'їв, вірувань, обрядів та звичаїв дає змогу краще зрозуміти світогляд українського селянина, методи його господарювання. Отож ефективне реформування аграрного сектора неможливе без знання історичних традицій скотарства, зокрема, його місця у народних звичаях та обрядах українського народу.



Література

1. Шнирельман В. А. Скотоводство. *Свод этнографических понятий и терминов* / Под общ. ред. Ю. В. Бромлея, Г. Штробах. Москва : Наука, 1989. Вып. 3. Материальная культура. С. 159–164.
2. Kaindl R. F. Pasterstwo i wierzenia pasterskie u Hucułow. *Lud.* Lwów, 1896. Rocz. II. Dział I. S. 201–210.
3. Narasymczuk R. W., Tabor W. Etnografia połonin huculskich. *Lud.* Lwów–Warszawa–Kraków–Poznań–Wilno, 1937. Serja II. T. XV (XXXV). S. 76–161.
4. Kubijowicz W. Zycie pasterskie w beskidach wschodnich. Krakow : Orbis, 1926. 138 s.
5. Лепкій Д. Домашні звѣрята в деяких людových вѣрваннях. *Ватра. Літературный зборник*. Стрый : З друкарнѣ А. Мілера сына, 1887. С. 161–166.
6. Сумцов Н. Ф. Культурныя переживанія. *Кіевская старина*. 1890. Т. XXVIII. Февраль. С. 320–333.
7. Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и примѣтах. С-Петербург, 1905. Т. III. Животный мір в возрѣніях народа. 555 с.
8. Добровольський М. Народні повір'я, що відносяться до корови (Матеріяли в с. Литвинець, Канівського району, Черкаської округи записав р. 1928 Микола Добровольський. *Побут. Періодичний орган ВУЕТ*. Київ, 1928. Рік I. Ч. 1 (липень). С. 9–12.
9. Мандибура М. Д. Полонинське господарство Гуцульщини другої половини ХІХ – 30-х років ХХ ст. Київ : Наукова думка, 1978. 191 с.
10. Тиводар М. П. Традиційне скотарство українських Карпат другої половини ХІХ – першої половини ХХ ст. : Історико-етнологічне дослідження. Ужгород : Карпати, 1994. 558 с.
11. Тиводар М. П. Весняні скотарські свята, обряди та вірування українських Карпат (друга половина ХІХ – середина 40-х років ХХ ст.). *Народна творчість та етнографія*. 1990. № 5. С. 32–39.
12. Тиводар М. Традиційне скотарство бойків Закарпаття ХІХ – першої половини ХХ ст. *Українська культура: з нових досліджень. Збірник наукових статей на пошану Степана Петровича Павлюка з нагоди його 60-ліття*. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. С. 420–439.
13. Кирчів Р. Ф. Релікти юріївської обрядовості в українських Карпатах. *Народна творчість та етнографія*. 1985. № 2. С. 38–43.
14. Дзендзелевский И. А. Запреты в практике карпатских овцеводов. *Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели*. Москва : Наука, 1984. С. 256–277.
15. Глушко М. Віл у різдвяно-новорічній обрядовості українців: реконструкція первісного образу та історичного змісту. *Вісник Львівського університету. Серія історична*. Львів, 2000. Вип. 35–36. С. 399–425.
16. Глушко М. Генезис тваринного запрягу в Україні (Культурно-історична проблема). Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, 2003. 448 с.
17. Гладкий М. Традиційне скотарство Середнього Полісся другої половини ХІХ – першої половини ХХ ст. : історико-етнографічне дослідження. Дрогобич : Вимір, 2007. 198 с.
18. Гладкий М. Традиції першого вигону худоби в поліщуків. *Народознавчі Зошити*. 1996. № 2. С. 130–135.
19. Гладкий М. Скотарські замовляння поліщуків. *Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження*. Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. Вип. 2. Овруччина. С. 273–292.
20. Ястремська Т. Традиційне гуцульське пастухування. Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2008. 424 с.

21. Кухаренко С. Худоба в повір'ях і магії селян сучасної України. *Етнічна історія народів Європи*. 2008. Вип. 27. С. 13–24.
22. Красиков М. Українські народні звичаї, пов'язані з купівлею корови: сучасна магична практика. *Народна творчість та етнографія*. Київ, 2010. № 6. С. 62–67.
23. Войтович Н. Традиційні магично-ритуальні способи захисту домашньої худоби на теренах Бойківщини. *Народознавчі зошити*. 2015. № 5. С. 1028–1033.
24. Баглай М. Скотарські мотиви в літній обрядовості волинян Житомирщини. *Народознавчі зошити*. 2015. № 4. С. 818–824.
25. Пуківський Ю. Весняні скотарські звичаї та обряди українців Покуття (за матеріалами із Снятинського р-ну Івано-Франківської обл.). *Народознавчі зошити*. 2017. № 2. С. 305–310.
26. Макарчук С. А. Історико-етнографічні райони України : навчальний посібник. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. 352 с.
27. Глушко М. Історико-етнографічне районування України: сучасний стан і наукові перспективи. *Народна творчість та етнологія*. 2018. № 3. С. 9–20.
28. Глушко М. Підгір'я – окрема етнографічна одиниця України? *Вісник Львівського університету. Серія історична*. 2013. Вип. 48. С. 299–318.
29. Глушко М. Етнографічне районування України: стан, проблеми, завдання (за матеріалами наукових досліджень другої половини ХХ – початку ХХІ століть). *Вісник Львівського університету. Серія історична*. 2009. Вип. 44. С. 179–214.
30. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка (далі. – Архів ЛНУ ім. І. Франка), ф. Р-119, оп. 17, спр. 207-Е, 12 арк. (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Сколівському р-ні Львівської обл.)
31. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 208-Е, 8 арк. (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Старосамбірському р-ні Львівської обл.)
32. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 209-Е, 30 арк. (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Турківському р-ні Львівської обл.)
33. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 210-Е, 23 арк. (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Міжгірському р-ні Закарпатської обл.)
34. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 211-Е, 19 арк. (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Долинському р-ні Івано-Франківської обл.)
35. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 214-Е, 20 арк. (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Богородчанському р-ні Івано-Франківської обл.)
36. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 215-Е, 17 арк. (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Рожнятівському р-ні Івано-Франківської обл.)
37. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 216-Е, 9 арк. (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Сколівському р-ні Львівської обл.)
38. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 486-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Традиційне скотарство українців», зафіксовані студентом другого курсу Пожоджуком Дмитром Дмитровичем 2–16 липня 2013 р. у Черняхівському, Володарськ-Волинському та Червоноармійському районах Житомирської області), 120 арк.
39. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 532-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Традиційне скотарство українців», зафіксовані студентом третього курсу Пожоджуком Дмитром Дмитровичем 3–14 липня 2014 р. у Хмельницькому районі Вінницької області), 56 арк.

40. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 590-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Традиційне скотарство українців», зафіксовані студентом п'ятого курсу Пожоджуком Дмитром Дмитровичем 29 червня – 7 липня 2016 р. у Луцькому районі Волинської області; у Демидівському, Дубенському, Млинівському, Рівненському районах Рівненської області), 91 арк.

41. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 670-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Скотарство у календарно-побутовій обрядовості», зафіксовані аспірантом I року навчання Пожоджуком Дмитром Дмитровичем 26 червня – 1 липня 2018 р. у Буському та Золочівському районах Львівської області), 41 арк.

42. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 700-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Традиційне скотарство у календарно-побутовій обрядовості волинян», зафіксовані аспірантом другого курсу Пожоджуком Дмитром Дмитровичем 20–29 червня 2019 р. у Баранівському та Новоград-Волинському районах Житомирської області, Шепетівському районі Хмельницької області), 160 арк.

43. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 678-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Скотарство у календарно-побутовій обрядовості», зафіксовані аспірантом II року навчання Пожоджуком Дмитром Дмитровичем 7 листопада 2018 р. у Кам'янка-Бузькому районі Львівської області), 13 арк.

44. Пожоджук Д. «Йде в Божу путь!» Традиція першого вигону худоби на пашу у волинян. *Вісник Львівського університету : Серія історична*. Львів, 2017. Спецвипуск. С. 881–899.

45. Копержинський К. Господарчі сезони у Слов'ян (з історії новорічного циклу обрядовості). *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. Київ, 1928. Вип. 1. С. 57–94.

46. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17., спр. 549-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Традиційна весняна календарно-побутова обрядовість українців», зафіксовані студенткою третього курсу Фединою Галиною Іванівною 4–12 липня 2015 р. у Буському, Бродівському та Золочівському районах Львівської області), 160 арк.

47. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 332-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Традиційне скотарство українців», зафіксовані студенткою третього курсу Демцюх Надією Михайлівною 5–20 липня 2010 р. у Горохівському районі Волинської області), 33 арк.

48. Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 7. Господарські заняття, промисли та ремесла / голов. ред. Г. Скрипник. Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2017. Т. 7 (Господарські заняття, промисли та ремесла). 496 с.

49. Данильчик Л., Костючок П. Залишки господарсько-побутових магічних дій на Опіллі. *Вісник Прикарпатського університету. Історія*. Івано-Франківськ, 2010. Вип. XVIII. С. 127–132.

50. Пархоменко Т. Календарні звичаї та обряди Рівненщини: Матеріали польових досліджень. Рівне : видавець Олег Зень, 2008. 200 с.

51. Шмайда М. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини. Братіслава : Словацьке педагогічне видавництво; Пряшів : Відділ української літератури, 1992. Т. I. 502 с.

52. Горошко Л. Символіка води в обрядовій традиції жителів Черкащини. Київ : Видавець Олег Філюк, 2014. 256 с.

53. Чернявская С. А. Обряды и пѣсни с. Бѣлозерки Херсонской губ., зап. Соф. Андр. Чернявской. *Сборник Харьковскаго Историко-Филологическаго общества. Труды Педагогическаго Отдѣла*. Харьков, 1893. Т. 5. Вып. I. Отд. I. С. 82–166.

54. Зубрицький М. Народній календар, народні звичаї і повірки, привязані до днів в тижні і до рокових свят (Записані у Мшанці, Староміського повіту і по сусідніх селах). *Матеріяли до українсько-руської етнології*. Львів, 1900. Т. III. С. 33–60.

55. Хобзей Н. Гуцульські світи. Лексикон / Наталія Хобзей, Оксана Сімович, Тетяна Ястремська, Ганна Дидик-Меуш. Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2013. 668 с.

56. Зубрицький М. Годівля, купно і продаж овець у Мшанци старосамбірського повіту. *Матеріяли до українсько-руської етнології*. Львів, 1905. Т. VI. С. 1–40.
57. Гошко Ю., Тиводар М. Традиційне скотарство лемків. *Лемківщина: історико-етнографічне дослідження: у 2-х т.* / відп. ред. Ю. Г. Гошко, С. Павлюк. Львів : ІН НАН України, 1999. Т. 1 (Матеріальна культура). С. 162–182.
58. Кожолянюк О. Календарні свята та обряди українців Буковини: семантика і символіка. Вид. 2-ге, зі змінами. Чернівці : Друк Арт, 2014. 384 с.
59. Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис: У 2 т. Мюнхен : Українське видавництво, 1958. Т. II: Літо. Осінь. 280 с.
60. Галайчук В., Ципишев С. Традиційні календарно-побутові звичаї та обряди Східного Полісся (на польових матеріалах з Ріпкинського р-ну Чернігівської обл.). *Народознавчі зошити*. 2019. № 5. С. 1305–1330.
61. Глушко М., Хомчак Л. Надсяння: традиційна культура і побут (етнолінгвістичні скарги). Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2017. 592 с.
62. Курочкін О. В. Обрядовість. Календарні свята і обряди. *Поділля: Історико-етнографічне дослідження* / відп. ред. А. П. Пономарьов. Київ : Доля, 1994. С. 358–385.
63. Каминський В. Праздник Пасхи в селѣ Косарево Дубенскаго уѣзда, Волынской губернии. *Кіевская старина*. 1906. Т. ХСІІ. Кн. 3–4 (март–апрѣль). Отд. I. С. 299–320.
64. Милорадович В. П. Житє-бытє лубенскаго крестьянина. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ : Либідь, 1991. С. 170–341.
65. Левицькій А. Церковно-приходская лѣтопись села Глубочка, Житомирскаго уѣзда Волынской епархіи. *Волынскія епархіальныя вѣдомости*. 1898. № 34 (1 Декабря). Часть неофициальная. С. 1197–1201.
66. Доманицький В. Народній календар у Ровенським повіті, Волинської губернії. *Матеріяли до української етнології*. Львів, 1912. Т. XV. С. 62–89.
67. Ефремов Е. В. Церковно-историческое и статистическое описание Александроневской церкви и прихода села Середняков, Гадячскаго уѣзда, Полтавской епархіи. *Полтавскія Епархіальныя Вѣдомости*. 1906. № 10. Часть неофициальная (1 апрѣля). С. 509–520.
68. Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 6. Календарна обрядовість / голов. ред. Г. Скрипник. Київ : НАН України; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, 2016. Т. 6 (Календарна обрядовість). 400 с.
69. Иванов П. В. Жизнь и повѣрья крестьян Купянскаго уѣзда, Харьковской губернии. *Сборник Харьковскаго Историко-Филологическаго Общества*. Харьков : Печатное Дѣло, 1907. Т. XVII. 216+IX с.
70. Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини. Львів : Сполом, 2015. 228 с.
71. Kolberg O. Chełmskie. Obraz etnograficzny [Z materyałów pośmiertnych wydał Dr. I. Kopernicki]. Kraków : Drukiem Wł. L. Anczyca i spółki, 1891. Т. II. 265 s.
72. Скуратівський В. Місяцелік. Український народний календар. Київ : Мистецтво, 1993. 207 с.
73. Галайчук В. Народний календар Зарічненщини в обрядах, звичаях та фольклорі. *Наукові зошити історичного факультету Львівського університету*. Львів, 2013. Вип. 14. С. 43–83.
74. Пуківський Ю. Весняна календарно-побутова обрядовість українців історико-етнографічної Волині. Львів : Ліана-М, 2015. 312 с.
75. Галайчук В. В. Традиційні демонологічні уявлення українців про домашніх духів : дис. на зд. доктора іст. наук: 07.00.05. Львів, 2021. 528 с.
76. Теодорович Н. И. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархіи. Почаев : Типографія Почаево-Успенской Лавры, 1899. Т. IV: Староконстантиновскій уѣзд. 928 с. + VI с.
77. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 533-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна медицина та ветеринарія», зафіксовані студенткою третього курсу Редько-

вич Соломією В'ячеславівною 3–16 липня 2014 р. у Хмільницькому районі Вінницької області), 76 арк.

78. Малинка А. Н. Этнографическія мелочи (Из мѣстечка Веркiевки, Нѣжинскаго уѣз., Черниговской губ.) *Этнографическое обозрѣніе*. 1898. Год 10. Кн. XXXVI. № 1. С. 159–163.

79. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографіи края / под редакціей В. В. Иванова. Харьков : Типографія Губ. Правленія, 1898. Т. I. XXXII+1013 с.

80. [Яковлев Г. А.] Пословицы, поговорки, крылатыя слова, примѣты и повѣрья, собранныя в слободѣ Сагунах, Острогожскаго уѣзда. *Живая Старина*. 1905. Год XIV. Вып. I–II. С. 141–180.

81. Горошко Л. Звичаєво-ритуальні чинності з водою у сфері скотарства (карпатський терен). *Українська культура: з нових досліджень. Збірник наукових статей на пошану Степана Петровича Павлюка з нагоди його 60-ліття*. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. С. 440–448.

82. Бугера І. Звичаї та вірування Лемківщини. *Бібліотека Лемківщини*. Львів : Наш Лемко, 1939. Ч. 15. 40 с.

83. Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. Свидик [б. в.], 2017. 448 с.

84. Вархол Н. Рослини в народних повір'ях русинів-українців Пряшівщини. Пряшів-Едмонтон : ЕХСО s. r. o., 2002. 152 с.

85. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 334-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Весняна календарна обрядовість українців», зафіксовані студенткою третього курсу Дудою Ольгою Іванівною з 5 по 20 липня 2010 р. у Горохівському р-ні Волинської обл.), 33 арк.

86. Галайчук В. Народний календар Березнівщини в обрядах, звичаях та фольклорі. *Народознавчі зошити*. 2019. № 4. С. 951–1000.

87. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русскій край, снаряженной Императорским Русским Географическим обществом. Юго-западный отдѣл. Матеріалы и изслѣдованія, собранныя д. чл. П. П. Чубинским. Санкт-Петербург, 1872. Т. III: Народный дневник. VIII+486 с.

88. Вовк Ф. К. Етнографічні особливості українського народу / Ф. К. Вовк. Студії з української етнографії та антропології: нова редакція / передм. О. Г. Таран; прим. О. Г. Таран, С. Л. Маховської, Ю. С. Буйських; упорядн. О. О. Савчук. Харків : Видавець Савчук О. О., 2015. С. 57–220.

89. Народная медицина, заговоры и бытовая магия Вольнской губернии (по материалам М. Ф. Кривошапкина из архива РГО). Публикация и комментарии Т.А. Агапкиной. *Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. Колл. монография* / Отв. ред. С. М. Толстая. Москва : Индрик, 2019. С. 385–416.

90. Кривенко А. Народна демонологія Волині: календарно-обрядовий контекст. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2020. 280 с.

91. [Ilkiewicz] M. Zabobony istniejące między ludem prostym w Galicyi. *Rozmaitości: pismo dodatkowe do Gazety Lwowskiej*. 1836. № 27 (2 Lipca). S. 217–218.

92. Дикарiв М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині. *Матеріяли до українсько-руської етнології*. Львів, 1905. Т. VI. С. 114–204.

93. Заглада Н. Відділ монографічного дослідження села (село Старосілля). Київ : Всеукраїнська академія наук, 1930. 80 с.

94. Гринченко Б. Д. Этнографическіе матеріалы, собранные в Черниговской и сосѣдних с ней губерніях. Чернигов : Типографія Губернскаго Земства, 1895. Вып. 1. IV+308 с.

95. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Т. V. С. 160–218.

96. Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. Москва : Искусство, 1971. С. 167–296.

97. Онищук А. Звичаї й вірування привязані до поодиноких днів у році, записав у 1907–10 р. в Зелениці, Надвірнянського пов. Антiн Онищук, народ. учитель. *Матеріяли до української етнології*. Львів, 1912. Т. XV. С. 1–61.

98. Купчанко Г. Нѣкоторыя историко-географическія свѣдѣнія о Буковинѣ. Київ : Типографія М. П. Фрица, 1875. 83 с.

99. Бѣньковскій И. Суд св. Юрія (из народных уст). *Киѣвская старина*. 1902. Т. LXXVII. Июнь. Отд. II. С. 163–165.

100. Несторовскій П. А. Бессарабскіе русины. Историко-этнографическій очерк. Варшава : Сатурн, 1905. 176 с.

101. Р-ук. Краткое описаніе села Данкоуц, Хотинскаго уѣзда. *Кишиневскія епархіальныя вѣдомости*. 1889. № 17 (1 сентября). Отдѣл неофициальный. С. 724–738.

102. Долинскій С. Этнографическія свѣдѣнія, собранныя в м. Загнитковѣ Ольгопольскаго уѣзда. *Подольскія Епархіальныя вѣдомости*. 1887. № 43. Отдѣл неофициальный (24 Октября). С. 977–985.

103. Sokalski B. Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym. Lwów : z drukarni ludowej pod zarz. st. Baylego, 1899. XVI+496 s.

104. Сікиринскій О. В. Звичаї та повір'я на Юрія в с. Глибокояр (Бадерево) на Одещині. *Вісник Одеської комісії краєзнавства при Всеукраїнській академії наук*. Одеса : Видання Одеської комісії краєзнавства при ВУАН'І, 1924. Ч. 1. С. 23–24.

105. Сумцов М. Ф. Слобожане. Исторично-Етнографична Розвідка. Харків : Союз, 1918. 240 с.

106. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 452-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Літня календарно-побутова обрядовість українців», зафіксовані студенткою другого курсу Завінською Анастасією Олегівною 4–13 липня 2012 р. у Кам'янка-Бузькому районі Львівської області), 31 арк.

107. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 188-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Літня календарна обрядовість», зафіксовані студенткою другого курсу Рогашко Іриною Леонідівною 11–25 липня 2007 р. у Славутському районі Хмельницької області), 73 арк.

108. Зеленин Д. К. Описаніе рукописей Ученаго архива Императорскаго Русскаго Географическаго общества. Петроград : Типографія А. В. Орлова, 1914. Вып. 1. С. 1–483.

109. Зеленин Д. К. Описаніе рукописей Ученаго архива Императорскаго Русскаго Географическаго общества. Петроград : Типографія А. В. Орлова, 1915. Вып. 2. С. 485–988.

110. Кривенко А. Осика в традиційних демонологічних уявленнях волинян (на основі польових етнографічних матеріалів). *Етнічна історія народів Європи*. 2014. Вип. 42. С. 46–52.

111. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русскій край, снаряженной Императорским Русским Географическим обществом. Юго-западный отдѣл. Матеріалы и изслѣдованія, собранныя д. чл. П. П. Чубинским. Санкт-Петербург, 1872. Т. I: Вѣрованія и суевѣрія. Загадки и пословицы. Колдовство. XXX+467 с.

112. Вархол Й. Календарна та сімейна обрядовість українців Словаччини. Київ : Видавництво ІМФЕ, 2019. 268 с.

113. Пожоджук Д. Культ свійських тварин у зеленосвятській обрядовості волинян. *Народна творчість та етнологія*. 2021. № 3. С. 19–33.

114. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 186-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія», зафіксовані студенткою другого курсу Оніщук Людмилою Василівною 11–25 липня 2007 р. у Славутському районі Хмельницької області), 65 арк.

115. Народная демонология Полесья: публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Москва : Рукописные памятники Древней Руси, 2012. Т. 2. Демонологизация умерших людей. 800 с.

116. Косач-Кривинюкова О. З подорожі до волинського села. *Побут. Періодичний орган ВУЕТ*. Київ, 1929. Ч. 4–5. С. 25–29.

117. Возняк М. Народний календар із Овруччини 50-х років ХІХ століття у записі Михайла Пйотроковського. *Записки Наукового товариства імені Шевченка / післям. К. Кутельмаха*. Львів, 1995. Т. 230: Праці Секції етнографії та фольклористики. С. 303–350.

118. Stołyhwo K. Gańś wierzeń i praktyk z powiaty Owruckiego i z Berdyczowa. *Wisła*. 1902. T. XVI. Zesz. VI. S. 797–798.

119. Крачковскій Ю. О. Быт Западно-Русскаго селянина. *Чтенія в Императорском Обществе Истори и Древностей Россійских при Московском Университетъ 1873 г. кн. 4-я*. Москва : В Университетской типографіи, 1874. 212 с.

120. Петров Н. О народных праздниках в Юго-Западной Россіи. (Продолженіе.). *Труды Кіевской духовной академіи*. Кіев, 1871. Т. IV (Октябрь). С. 3–39.

121. Етнографічний образ українців зарубіжжя. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Ч. 1. Культура життєзабезпечення та традиційні соціонормативні практики / голов. ред. Г. Скрипник. Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2019. Ч. 1. (Культура життєзабезпечення та традиційні соціонормативні практики). 676 с.

122. Kopernicki I. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałow zebranych przez p Zofije Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim. *Zbiór wiadomości do antropologii krakowej*. Kraków, 1887. Т. XI. Materyjały etnologiczne. S. 130–229.

123. Brykczyński A. Zapiski etnograficzne z Polesia Wołyńskiego. *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Krakow, 1888. Т. XII. Materyjały etnologiczne. S. 81–102.

124. Бѣльскій С. Деревня Ковали Житомирского уѣзда в Маѣ 1909-го года. *Труды Общества Изслѣдователей Воыни*. Житомир : Электрическая типографія М. Дененмана, 1910. Т. III. Отд. 3. С. 1–30.

125. Боцяновскій В. В. Веснянки, Петривки и Купальныя пѣсни. *Живая старина*. 1894. Год IV. Вып. I. С. 83–89.

126. Абрамов И. По волынским захолюстьям. (Эскизы из дорожнаго альбома). *Живая старина*. 1906. Год XV. Вып. II. Отд. I. С. 155–169.

127. Малинка А. Н. Сборник матеріалов по малорусскому фольклору (Черниг., Воынск., Полтавск. и нѣкот. др. губ.). Чернигов : Типографія Губернскаго Земства 1902. 388 с.

128. Гринченко Б. Д. Из уст народа. Малорусскіе разказы, сказки и пр. *Приложеніе к № XII «Земскаго Сборника» 1900 г.* Чернигов, 1900. 488 с.

129. Свенціцка А. Петриковання в Улицьку, п. Рава руська. *Матеріяли до етнології й антропології*. Львів, 1929. Т. XXI–XXII. С. 297–298.

130. Охримович С. Петриковання у селі Корчині, Скільського повіту (Бойківщина). *Матеріяли до етнології й антропології*. Львів, 1929. Т. XXI–XXII. С. 299–300.

131. Драган М. Петрування в Тустановичах, п. Дрогобич. *Матеріяли до етнології й антропології*. Львів, 1929. Т. XXI–XXII. С. 301.

132. Пеленський Є. Ю. Петриковання в м. Миколаєві н/Дністром (1922 р.). *Матеріяли до етнології й антропології*. Львів, 1929. Т. XXI–XXII. С. 300–301.

133. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег-Торонто : [б. в.], 1962. Т. III. Весняний цикл. 372 с.

134. Коваленко Н. Д. Етнолінгвістика. Традиційні календарні обряди: навчально-методичний посібник. Кам'янець-Подільський : Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2017. 116 с.

135. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег-Торонто : Український Національний Видавничий Комітет, 1963. Т. V. Осінній цикл. 288 с.

136. Охримович В. Знадоби для пізнання народніх звичаїв та поглядів правних. *Житє і слово. Вістник літератури, історії і фольклору* / Видає Ольга Франко. Львів, 1895. Т. III. С. 387–401.

137. Глушко М. Походження «полазника» як звичаю зимової календарної обрядовості українців (нова концепція). *Народна творчість та етнографія*. 2003. № 3. С. 83–89.

138. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 181-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Зимова календарна обрядовість», зафіксовані студенткою другого курсу Гентош Ілюною Вікторівною 11–25 липня 2007 р. у Славутському районі Хмельницької області), 73 арк.

139. Piotrowski W. Nowy Rok na Ukrainie. *Ziemia. Tygodnik krajoznawczy ilustrowany*. 1912. Rok III. № 1 (6 stycznia). S. 14.
140. Романів М. Г. Свято Введення у народних віруваннях українців Покуття. *The 1st International scientific and practical conference "The world of science and innovation" (August 19-21, 2020)*. London : Cognum Publishing House, 2020. P. 408–414.
141. Медведик П. Село Жабиня на Зборівщині. Весілля. Народні звичаї та обряди. Тернопіль : Лілея, 1996. 224 с.
142. [Кульчицькій С. О.] О суѣверіях, обычаях, повѣріях и примѣтах жителей села Ставучан хотинскаго уѣзда. *Кишиневскія епархіальныя вѣдомости*. 1873. № 17 (1–15 сентября). Отдѣл неофициальный. С. 626–630.
143. Rokossowska Z. Pojęcia o przyrodzie. Jurkowszczyzna w pow. Zwiąhelskim. *Wisła*. 1900. T. XIV. Zesz. VI. Listopad-Grudzień. S. 774–778.
144. Kolbuszowski E. Materiały do medycyny i wierzeń ludowych według opowiadań Demka Żemeli w Zaborzu w pow. rawskim. *Lud*. Lwów, 1896. Roc. II. S. 157–163.
145. Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław-Poznań: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1974. T. 49: Sanockie–Krośnieńskie. Cz. I. 552 s.
146. Kolberg O. Chełmskie. Obraz etnograficzny. Kraków : W drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1890. T. I. 369 s.
147. Гудченко З. Життєвий простір поліщуків (за спогадами переселенців із зони ЧАЕС). *Матеріали до української етнології. Збірник наукових праць*. Київ, 2014. Вип. 13 (16). С. 121–128.
148. Глушко М. «Дід» – традиційний хліборобський атрибут різдвяно-новорічних свят українців Надсяння. *Народна творчість та етнологія*. 2016. № 6. С. 31–41.
149. Горбаль М. Різдвяна обрядовість Лемківщини: семантика, типологія, етнічний контекст. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2011. 199 с.
150. Курочкін О. В. Новорічні свята українців. Традиції і сучасність. Київ : Наукова Думка, 1978. 192 с.
151. Косич М. Н. Литвины-Бѣлорусы Черниговской губернии, их быт и пѣсни. (Окончаніе). *Живая старина*. 1901. Год XI. Вып. III–IV. Отд. II. С. 1–88.
152. Галайчук В., Ципишев С. Народний календар Любешівщини в обрядах, звичаях та фольклорі. *Народознавчі зошити*. № 6. 2020. С. 1454–1483.
153. Рождественскіе праздники в Подляшъѣ. *Холмско-Варшавскій епархіальный вѣстник*. 1896. № 24 (15 декабря). Отд. II. С. 442–445.
154. Глушко М. Традиційні звичаї та обряди Свят-вечора українців Надсяння. *Народознавчі зошити*. 2016. № 6. С. 1320–1330.
155. Бодак Я. Календарні свята, обряди, пісні Горличчини (Лемківщина). *Народна творчість та етнографія*. 2010. № 1. С. 66–77.
156. Бучинский М. Церковно-приходская летопись Георгиевской церкви села Жадковки. URL: <https://www.otkudarodom.ua/ru/cerkovno-prihodskaya-letopis-georgievskoy-cerkvi-sela-zhadkovki> (дата звернення 5.05.2023).
157. Dymnycz N. Obrzędy i wierzenia ludowe w czasie świąt Bożego Narodzenia. *Rocznik Wołyński*. Równe, 1930. T. I. S. 94–106.
158. Dobrowolski S. J. Lud hrubieszowski. (Dokończenie). *Lud*. Lwów, 1895. Roc. I. S. 244–256.
159. Ткачев Г. Етнографическіе очерки Богучарскаго уѣзда. *Памятная книжка Воронежской губернии на 1865–1866 г.* Воронеж, 1867. С. 159–232.
160. Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 9. Народна житлобудівна культура. Екологія та організація середовища проживання / голов. ред. Г. Скрипник. Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2020. Т. 9 (Народна житлобудівна культура. Екологія та організація середовища проживання). 943 с.

161. Свирида Р. Українська коляда на теренах Полісся й Наддніпрянщини. *Одеські етнографічні читання. Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу*. Одеса, 2011. С. 278–287.
162. Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис: У 2 т. Мюнхен : Українське видавництво, 1958. Т. I: Зима. Весна. 310 с.
163. Руденко Ю. М. Оберегове призначення стрітенської свічки як основної ритуальної захисниці. *Беларусь в современном мире : материалы XIII Междунар. науч. конф. студентов, магистрантов, аспирантов и молодых ученых, Гомель, 21–22 мая 2020 г.* Гомель : ГГТУ ім. П. О. Сухого, 2020. С. 180–183.
164. Васильев М. К. Украинскія легенды и вѣрованія, связанная с именами нѣкоторых святых. *Этнографическое обозрѣніе*. 1895. Год 7. Кн. XXVII. № 4. С. 126–128.
165. Бѣньковскій И. Народныя повѣрія, суевѣрія и примѣты, пріуроченныя к «Благовищенію». (Записаны в волинск. губ., в уѣздах: заславл., староконстант. и ковельском и подольской губ. каменецкій уѣзд). *Кіевская старина*. 1903. Т. LXXXI. Май. Отд. II. С. 98–100.
166. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка (далі – Архів ЛНУ ім. І. Франка), ф. Р-119, оп. 17, спр. 114-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Місце свійських тварин в календарній обрядовості селян України», зібрані у Жовківському і Сокальському районах Львівської області 19–23 липня 2005 року Хомин Наталією Андріївною), 12 арк.
167. Краснокутскій А. Со слов сельской бабки. *Кіевскія епархіальныя вѣдомости*. 1880. № 26 (25 іюня). Часть неофициальная. С. 3–7.
168. Ястребов В. Н. Матеріали по етнографіи Новороссійскаго края, собранные в елисаветградском и александрійском уѣздах херсонской губерніи. Одесса : Типографія Окружнаго Штаба, 1894. 202 с.
169. Арандаренко Н. Записки о Полтавской губерніи, составленныя в 1846 году. В трех частях. Часть II. Полтава : Типографія Губернскаго Правленія, 1849. Ч. II. IV+384 с.
170. Калюжний Н. Деякі вірування в селі Озерянці (Галичина), прив'язані до днів церковного року. З паперів Ф. Ржегоржа. *Науковий збірник за рік 1927. Записки Українського Наукового Товариства в Києві тепер історичної секції Української Академії Наук*. Київ, 1927. Т. XXIV. С. 134–141.
171. Главацька Л. Весняні скотарські народні звичаї та обряди бойків. (Кінця ХІХ середини ХХ ст.). *Одеські етнографічні читання. Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу*. Одеса, 2011. С. 81–89.
172. Муравський шлях – 97: матеріали комплексної фольклорно-етнографічної експедиції / Упор. Краси́ков М. М, Олійник Н. П, Осадча В. М, Семенова М. О. Харків : Харківський Державний Інститут Культури, 1998. 359 с.
173. Пожоджук Д. Торгівля домашньою худобою у волинян: звичаї та повір'я. *Народна творчість та етнологія*. 2018. № 2. С. 88–95.
174. Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини. Том 2 / упорядн. О. Рубан, наук. ред. Г. Довженок. Київ : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології, 2009. Т. 2. 643 с.
175. Юрченко В. Народні звичаї на ярмарках Слобідської України. *Народна творчість та етнологія*. 2017. № 5. С. 84–85.
176. Юрченко В. Народні звичаї на ярмарках України у другій половині ХІХ - на початку ХХ століття. *Етнічна історія народів Європи*. 2008. Вип. 24. С. 119–125.
177. Краси́ков М. Українські народні звичаї, пов'язані з купівлею корови: сучасна магична практика. *Народна творчість та етнографія*. 2010. № 6. С. 62–67.
178. Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю. В с. Ходовичах стрийського повіту. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Т. V. С. 76–98.
179. Пастернак Я. Звичаї та вірування в с. Зіболках, Жовківського повіту. *Матеріали до етнології й антропології*. Львів, 1929. Т. XXI–XXII. С. 321–352.

180. Абрамовъ И. Черниговскіе молороссы. Быть и пѣсни населенія Глуховскаго уѣзда (Этнографическій очеркъ). С.-Петербург : Типо-Литографія В. О. Пасторъ, 1905. 41 с.
181. Ястребов В. О стельной коровѣ. *Кіевская старина*. 1897. Т. LVII (май). Отд. II. С. 66–67.
182. Грушевська К. З примітивного господарства. Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. Київ, 1927. Вип. 1–3. С. 9–42.
183. Болтарович З. Є., Скрипник Г. А. Традиційні народні знання: історія і розвиток. *Поділля: історико-етнографічне дослідження* / відп. ред. А. П. Пономарьов. Київ : Доля, 1994. – С. 324–358.
184. Знадоби до галицько-руської демонології / зібрав Володимир Гнатюк. *Етнографічний збірник*. Львів, 1904. Т. XV. [3]+272 с.
185. Конєва Я. Хтонічний світ холмщаків та підляшуків. *Холмщина і Підляшшя: історико-етнографічне дослідження* / відп. ред. В. Борисенко. Київ : Родовід, 1997. С. 310–315.
186. Иванов П. В. Народные рассказы о ведьмах и упырях. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ : Либідь, 1992. С. 430–497.
187. Зайковская С. А. Скотоводческая магия в украинском анклавe (Самойловский р-н, Саратовской обл.). *Живая старина*. 2014. № 4. С. 57–59.
188. Борисенко В. Матеріали етнографічної комісії ВУАН – важливе джерело для дослідження традиційної культури 1920 – 1930-х рр. (на прикладі Дніпропетровщини). *Етнічна історія народів Європи*. 2020. Вип. 62. С. 7–14.
189. Знадоби до української демонології. Т. II. Вип. 2 / зібрав Володимир Гнатюк. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXIV. XXIV+280 с.
190. Новицькій Я. Духовний мір в представленні малорусскаго народа. *Лѣтопись Екатеринославской Ученой Архивной Комиссии*. Екатеринослав, 1912. Вып. 8. С. 161–184.
191. Усна історія степової України / голов. ред. А. Бойко. Запоріжжя : АА Тандем, 2010. Т. 9. 412 с.
192. Жаткович Ю. Замітки етнографічні з угорської Русі. *Етнографічний збірник*. Львів, 1896. Т. II. С. 1–38.
193. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 454-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Демонологія українців», зафіксовані студенткою другого курсу Когут Наталією Василівною 4–13 липня 2012 р. у Яворівському районі Львівської області), 24 арк.
194. Архів ЛНУ ім. І. Франка, ф. Р-119, оп. 17, спр. 399-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Демонологія», зафіксовані студенткою третього курсу Когут Наталією Василівною 6–20 липня 2011 р. у Бродівському районі Львівської області), 84 арк.
195. Пожоджук Д. Д. Голки в обряді скотарської магії волинян. *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Історія України. Українознавство : історичні та філософські науки»*. Харків, 2021. Вип. 32. С. 6–16.
196. Усна історія степової України / голов. ред. П. Сохань, В. Солдатенко, В. Смолій. Запоріжжя : АА Тандем, 2012. Т. 10. 536 с.
197. Курило О. Матеріали до української діалектології та фольклористики. Київ : ВУАН, 1928. 135 с.
198. Кобилянська А. І. Примови, записані в с. Слободзеї, б. Балтського повіту. *Вісник Одеської комісії краєзнавства при УАН*. Одеса : Видання Одеської комісії краєзнавства при УАН'І, 1925. Етнографічно-лінгвістична секція. С. 90–92.
199. Moszyński K. *Kultura ludowa słowian*. Kraków : Polska akademja umiejętności, 1934. Cz. II: *Kultura ducowa*. 725 s.
200. Онацький Є. Українська мала енциклопедія. Кн. 6: Літери Ком–Л. Буенос-Айрес : Накладом Адміністрації УАПЦеркви в Аргентині, 1960. Кн. 6. С. 695–820.

