

Уляна МОВНА

ЗНАКОВА ФУНКЦІЯ МЕДУ В РОДИННІЙ ОБРЯДОВІСТІ УКРАЇНЦІВ КАРПАТ І ПРИКАРПАТТЯ

Традиційна народна культура, поряд з іншими етноідентифікуючими факторами, належить до тих елементів, які засвідчують прадавні історичні корені українського етносу, його національну самобутність. Одним з найбільш стійких і своєрідних її компонентів є народна обрядовість. Від найдавніших часів з її допомогою українці намагалися упорядковувати, фіксувати у неписаних правилах і передавати нащадкам звичаї свого родинно-побутового життя. Найважливіші події (народження, одруження, смерть) супроводжувалися такими ж усталеними нормами, або родинними обрядами,— родильними, весільними, похоронними.

Родинна обрядовість належить до категорії важливих об'єктів дослідження у сфері традиційно-побутової культури українського етносу. Неабияку роль у родинній обрядовості, зокрема українців Карпат і Прикарпаття, відігравав мед. Належачи до елементів матеріальної культури, він займав проміжне місце в умовному поділі явищ навколишньої дійсності на світ фактів і світ знаків¹. Мед потенційно може бути використаний як річ і як знак. Залежно від того, які властивості актуалізуються („речовість“ чи „знаковість“), він набуває того чи іншого семіотичного статусу, тобто займає певне місце на шкалі семіотичності явищ, штучно створеній людиною. Таким чином, семіотичний статус речей відображає конкретне співвідношення „знаковості“ і „речовості“ та відповідно — символічних і утилітарних функцій. У цьому контексті актуалізується символічна функція меду, і він виступає річчю з високим семіотичним статусом. Входячи у певну семіотичну систему (у нашому випадку в родинну обрядовість), мед функціонує як знак². Але власне ця символічна функція меду не отримала донині адекватного висвітлення в етнографічній літературі. Побіжно про роль меду у весільній обрядовості гуцулів повідомляли С. Витвицький³, В. Завадський⁴, В. Козарицук⁵, лемків —

¹ Лотман Ю. М. Стаття по типології культури.— Тарту, 1970.— Вып. 1.— С. 14.

² Байбурий А. К. Семіотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры.— Ленинград, 1989.— С. 71.

³ Witwicki S. Rys historyczny o Huculach.— Lwów, 1863.— S. 108—109.

⁴ Zawadzky W. Huculi. Szkic etnograficzny // Kloisy.— Warszawa, 1873.— Т. 17.— № 430.— S. 205—206.

⁵ К[озарицук] В. Из буковинських карпатських гір // Наука (Відень).— 1889.— № 7.— С. 474—486.

І. Кузів⁶, бойків — О. Рошкевич⁷. Короткі згадки про ритуальне навантаження меду знаходимо в описах бойківського весілля у селах Мшанці В. Гнатюка⁸ та Лавочному З. Кузеля⁹. В одній з праць польського етнографа О. Кольберга¹⁰ подано фрагментарні дані про значення меду в похоронних звичаях покутян. Важливим джерелом, яке заслуговує на увагу дослідника знакової функції меду в сімейній обрядовості українців, є фундаментальна п'ятитомна праця В. Шухевича¹¹, в якій описано весільні і похоронні обряди з ритуальним використанням меду. Коротко зупинився на ролі меду в родинній та весільній обрядовості горян Я. Фальковський¹². Роль меду відзначив З. Кузеля у відомій розвідці, присвяченій українському похоронному обрядові¹³. Цікавилися цією проблемою також Л. Дем'ян¹⁴ і П. Богатирьов¹⁵.

На основі літературних джерел та більшою мірою польових матеріалів спробуємо зробити узагальнення та бодай частково заповнити цю лакуну в етнографічній літературі.

Давні вірування пов'язані з культом родючості, зокрема „рожаничними трапезами“, які відбувалися два рази на рік — на другий день Різдва Богородиці (9 вересня ст. ст.) і на Різдво Христове (25 грудня ст. ст.), на яких присутні пригостилися від пожертвувань язичницьким божествам, вплинули на розвиток практики магічного використання певних видів їжі. Так, мало місце ритуально-магічне застосування меду в родильних обрядах українців¹⁶. У Карпатах мед лили у першу купіль немовляти, щоб його любили, „як мед пчоли“ (села Верховина-Бистра, Люта Великоберезнянського району Закарпатської області)¹⁷. До води додавали меду, аби новонароджена дитина „була солодкою“, „аби здоров'я, аби хлопці люби-

⁶ Кузів І. Житє-бутє, звичаї і обичаї гірського люду // Зоря (Львів).— 1889.— № 18.— С. 299.

⁷ Roszkewicz O., Franko I. Obrzędy i pieśni weselne ludu ruskiego we wsi Lolinie powiatu Stryjskiego.— Kraków, 1886.— S. 21.

⁸ Гнатюк В. Бойківське весілля в Мшанці Старосамбірського повіту // Матеріали до українсько-руської етнології.— Львів, 1908.— Т. 5.— С. 1—29.

⁹ Кузеля З. Бойківське весілля в Лавочнім Стрийського повіту // Там само.— С. 121—139.

¹⁰ Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny.— Kraków, 1882.— Т. I.— S. 217.

¹¹ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 // Матеріали до українсько-руської етнології.— Т. 5.— С. 13, 15—16, 37—41, 48, 249.

¹² Falkowski J., Pasznyi B. Na pograniczu lemkowski-bojkowskim.— Lwów, 1935.— С. 75; Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny.— Lwów, 1937.— S. 126, 130—131.

¹³ Кузеля З. Посижкіне і забави при мерци в українськїм похороннїм обрядї // Записки Наукового товариства ім. Шевченка (далі — Записки НТШ).— Львів, 1915.— Т. СХХІІ.— С. 139—141, 150, 158—159.

¹⁴ Дем'ян Л. Традиційне бойківське весілля // Народна творчість та етнографія (далі — НТЕ).— 1960.— № 1.— С. 100—110.

¹⁵ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатирев П. Вопросы теории народного искусства.— Москва, 1971.— С. 201, 258—259.

¹⁶ Гаврилюк Н. К. Сліди давньоруських традицій в родильній обрядовості українців кінця ХІХ — початку ХХ ст. // Етнографія Києва та Київщини. Традиції й сучасність.— К., 1986.— С. 227; Скуратівський В. Кухоль меду.— Львів, 2000.— С. 234.

¹⁷ Гонтар Т. Бойківська етнографічна експедиція. 1975 р. // Архів Інституту народознавства НАН України (далі — Архів ІН НАН України), ф. 1, оп. 2, спр. 222, арк. 80, 96.

ли¹⁸. Так само мед брали зі собою на хрестини, а куми брали його, як ішли до церкви¹⁹.

Весільний ритуал як один із найскладніших комплексів традиційно-побутової культури охоплює значний пласт харчової символіки, оскільки „будь-яка спільна трапеза — це в той же час дійство з певним знаковим змістом“²⁰. Ось чому важливим було ритуальне навантаження меду у весільному обряді — його знакова функція виявлялася на всіх етапах весільного дійства (довесільному, весільному, післявесільному). При виконанні таких обрядів, як-от заручини, заводина, вінкоплетини, вінчання, власне весілля, пропій, проводи, зауважуємо стійке переконання, що властивості меду (за законом контакту) передаються тому, хто його куштує. На заручинах у гуцулів мати дівчини подає „згідним“ пугар (келих) меду, який вони беруть одночасно й опускають мізинці у мед; згодом дають один одному, а тоді по черзі всім присутнім облизати мед з пальця. Староста при цьому каже: „Я вас благословлю так, аби вас ніхто не міг розщепити, як не розщепиш бджолу від меду“²¹. В іншому випадку пригощав медом молодих староста, приказуючи при цьому: „Хай ваша любов буде солодка як мед!“²² На Бойківщині мати хлопця, вітаючи заручених у себе вдома, клала їм у рот по ложечці меду²³. За народними переконаннями, після куштування меду, який невіддільний від бджіл, заручені вперше стають нероздільною парою (закон подібності).

З медом пов'язували ту ж ідею родючості, здоров'я і багатства, що й з дощем. Невипадково у слов'ян існувало повір'я, що мед падає з неба на квіти, а вже з них його збирають бджоли²⁴. Цим, очевидно, можемо пояснити давнє обрядове змочування медом волосся наречених²⁵. Зібрані у Східних Карпатах і на Прикарпатті у ХІХ—ХХ ст. етнографічні матеріали свідчать, що на заводинах, які відбувалися напередодні весілля, медом змочували переважно вже не волосся, а лише барвінковий вінок молодих і вкривали позліткою: „Щоб солодко жили“ (село Брустури Косівського району Івано-Франківської області); „це означало солодке життя“ (село Шепіт Путильського району Чернівецької області); „щоб молода була мужови як мід солодка“ (село Мшанець Старосамбірського району Львівської області); „аби її тримався достаток й солодким було подружнє життя“; „аби молода була така солодка, як мід“; „щоб солодко було“²⁶. На Гуцульщині вінок після благословення клала молодій на голову мати або родичка молодої, яка була у парі, мазала їй уста, а часом і волосся медом й

¹⁸ Falkowski J. Zachodnie pogranicze Nuculsczyzny.— S. 126; Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 435, арк. 26, 33.

¹⁹ Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 436, арк. 52, 101.

²⁰ Turner W. The Forest of Symbols: Aspects of Ndemby Ritual.— New York, 1967.— P. 19.

²¹ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3.— С. 13.

²² Богатирев П. Магические действия...— С. 201.

²³ Дем'ян Л. Традиційне бойківське весілля.— С. 109.

²⁴ Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу.— Москва, 1865.— Т. 1.— С. 374.

²⁵ Там само.— С. 378.

²⁶ Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 413, арк. 34; Гнатюк В. Бойківське весілля...— С. 16; Zawadzki W. Nuculi...— S. 205—206; Свистун В. Руська сватба в с. Колбасові на Словаччині // Підкарпатська Русь (Ужгород).— 1930.— Ч. 9—10.— С. 196; Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 435, арк. 3, 13, 17, 25, 33, 42, 48.

виряджала до шлюбу²⁷. Вінок з позліткою мазали медом і на Покутті²⁸. Подекуди на Гуцульщині медом намазували ще й чотири букети („затічки“) — молодим, дружбі і дружці²⁹. Мед, отже, символізував достаток і солодощі подружнього життя. Медом мазали не лише вінок, а й щоку княгині, „аби їй був тривок [життя.— У. М.] солоденький“. Згадану процедуру повторювали через певні інтервали, мотивуючи тим, щоб любовна насолода тривала усе подружнє життя³⁰. На вінкоплетинах у гуцулів гості частувалися, пили мед, при тому примовляли до молодої: „Аби ти йому навіки була така солодка, як мід“³¹. Після вінкоплетин наречені йшли до хати молодого, мати якого підносила синові з тарілки на ножі три рази мед до губ, а потім частувала ним свашок³².

Щоб подружнє життя було солодким, наречена-горянка, вирушаючи до шлюбу, клала за пазуху пляшечку меду. Пізніше вона частувала ним гостей³³. На Лемківщині молода, вийшовши з церкви після вінчання, ділилася з молодим цілушкою хліба з дрібкою меду³⁴. Спільне споживання їжі мало синдіасмічне значення, тобто допомагало закріпити спілку двох осіб (шлюб)³⁵.

В обрядовій практиці населення Карпат і Прикарпаття широко побутував звичай зустрічати молодих після шлюбу (зятя з почтом, коли він приходив за дружиною, невістку в свекрухи) у вивернутому кожусі з хлібом і медом. В частуванні медом, яке відбувалося після повернення з церкви, власне і полягала магічна дія, що мала на меті підсилити взаємну любов подружжя; вона характерна для всього Карпатського і Прикарпатського регіону з локальними інваріантами. Медом, як звичайно, пригощала мати (іноді разом з батьком) — по одній ложці три рази молодих, друзів, кумів, усю весільну дружину (села Зелена, Бистрець Верховинського району Івано-Франківської області); „мама мізинцем вмочає три рази в мід і тільки молодим дає покушати, щоб солодко жили“ (село Брустури Косівського району); „молодим дають меду, як прийдуть зі шлюбу“ (село Соколівка Косівського району); „батьки по ложці три рази обходили медом тільки молодих“ (село Верхній Ялівець Путильського району); „батьки частували молодих лижкою меду один раз, а потім всіх гостей“ (село Шепіт Путильського району); „весільні матка і батько гостей медом частували, кроїли „батьківський колач“ — солодили життя молодим“; „староста гостей нареченого медом і мовив: „Так би солотко любили як мід солоткий!“ або „як мід солоткий, так би і они солоткі“ (села Головка, При-

²⁷ Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 435, арк. 3; Witwicki S. Huculi // Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego.— Kraków, 1876.— Т. 1.— Cz. 2.— S. 82.

²⁸ Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 434, арк. 64.

²⁹ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3.— С. 16; Нагірняк І. Гуцульське весілля в Буковинських Карпатах // Домашевський М. Історія Гуцульщини.— Чикаго; Львів, 1995.— Т. 1.— С. 170.

³⁰ К[озарищук] В. Із буковинських карпатських гір.— С. 477.

³¹ Ворон А. Гуцульські звичаї // Підкарпатська Русь.— 1932.— Ч. 1—3.— С. 30.

³² Кузеля З. Бойківське весілля...— С. 133.

³³ Falkowski J., Pasznyi B. Na pograniczu...— S. 75; Falkowski J. Zachodnie pogranicze...— S. 130; Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 435, арк. 33.

³⁴ Kolberg O. Sanockie-Krośnieńskie. Cz. 1 // Kolberg O. Dzieła wszystkie.— Wrocław; Poznań, 1974.— Т. 49.— S. 401.

³⁵ Кагаров Є. Форми та елементи народньої обрядовості // Первісне громадянство та його пережитки на Україні.— К., 1928.— Вип. 1.— С. 45.

сліп Міжгірського району Закарпатської області)³⁶. На Бойківщині і Лемківщині мати виносила мед на „тарилі“³⁷. Подекуди не частували медом, а лише намазували ним уста молодим і всім учасникам весільної дружини³⁸. Якщо ж молоді після шлюбу поверталися кожен до себе додому, молоду вітала мати, даючи їй лизнути меду, зі словами: „Бись так вам солодко жити, як цей мед“³⁹. По прибутті зятя теща тричі натирала йому медом щоки, чоло і бороду⁴⁰ або проводила тричі лише по устах зі словами: „Щоби вам було так солодко, як мід солодкий“. Після цього молодий так само намазував медом уста весільних гостей⁴¹. У горян існував звичай зустрічати молодих калачем з медом, який мати ламала, вмочуючи у мед, і по черзі робила чотири хрестики (на чолі, бороді і плечах) молодим, дружбі та друзі⁴² або самим лише медом робила знак хреста на чолі, щоках молодим і давала по ложці меду з'їсти (село Сопіт Сколівського району Львівської області)⁴³. В окремих районах Бойківщини староста молодій стояв біля входу в хату з мискою меду, який підносив спочатку молодим, а потім всім гостям на кінчику ножа (село Нагуєвичі Дрогобицького району Львівської області)⁴⁴. У гуцулів під час обряду зустрічі невістки в домі чоловіка свекруха давала їй колач з медом⁴⁵, у бойків — робила знак хреста медом на чолі, щоках і давала ложку з'їсти, „аби такий солодкий вік був“⁴⁶; мати мочала мізинець у мед, сама лизала і давала лизати молодій (село Верхні Ворота Воловецького району Закарпатської області)⁴⁷. Споживання меду, отже, прилучало наречену до роду нареченого. „Щоб за водою не спілили солодощі любові“, — так пояснювалася ритуальна заборона змивати мед з обличчя⁴⁸.

Мед був і на самому карпатському весіллі — перед молодими стояла склянка („порція“) з медом, яким згодом вони частували батьків⁴⁹. Обрядове вживання меду на весіллі характерне і для інших регіонів України⁵⁰, а також болгар, чехів, словаків, поляків⁵¹.

³⁶ Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 413, арк. 5, 10, 14, 18, 29, 34; спр. 435, арк. 25, 33; Богатирев П. Магические действия...— С. 258.

³⁷ Кузеля З. Бойківське весілля...— С. 139; Кузів І. Житє-бутє...— С. 299.

³⁸ Zawadzki W. Huculi...— S. 205—206.

³⁹ Гонтар Т. Бойківська етнографічна експедиція. 1976 р. // Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 230, арк. 31.

⁴⁰ К[озарицук] В. Із буковинських карпатських гір.— С. 480.

⁴¹ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3.— С. 39.

⁴² Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny.— S. 130; Strzetelska-Grynbergowa Z. Staromiejskie. Ziemia i ludność.— Lwów, 1899.— S. 473; Roszkewicz O., Franko I. Obrzędy...— S. 21.

⁴³ Гонтар Т. Польові матеріали про одяг, народне харчування. 1973 р. // Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 212, арк. 61.

⁴⁴ Борисенко В. К. Весілля в с. Нагуєвичях у записках Петра Франка // НТЕ.— 1989.— № 4.— С. 45.

⁴⁵ Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні.— К., 1988.— С. 134.

⁴⁶ Гонтар Т. Польові матеріали...— Арк. 61.

⁴⁷ Там само.— Арк. 44.

⁴⁸ Полянський Г. Ворожбитство // Беседа (Львов).— 1887.— № 18.— С. 186.

⁴⁹ К[озарицук] В. Із буковинських карпатських гір.— С. 480; Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 435, арк. 19; спр. 436, арк. 86, 122.

⁵⁰ Борисенко В. Весільні звичаї...— С. 117, 119; Колтатів С. Рукопис...— Спр. 239, т. 1, арк. 73—74.

⁵¹ Komorovsky J. Tradična svadba u slovanov.— Bratislava, 1976.— S. 125.

Наступного дня вранці на розплітання коси молодої виносили з комори „діраві“ калачі, які розламували і вмочували у мед на „талірі“. Молода підходила до кожного з гостей, опускаючи у мед шматок калача і клала їм у рот⁵². Калачем з медом, що залишився після заводин, частували гостей на „пропої“, який відбувався наступного дня після весілля або ввечері того ж дня. Мати молодої обходила молодого три рази, намазуючи йому уста медом⁵³. На Покутті на другий день після шлюбу, на так званому сніданку, „кроїли виткий колач з дірков“ весільні батьки або самі молоді, вмочуючи його в мед і частуючи усіх гостей зі словами: „Прощу вас на солодкий медочок“. Після цього гості обдаровували молодих⁵⁴. Подекуди цей обряд називався „мед пити“ і відбувався у весільного батька:

*Ми до батька прийшли,
мед-горілку пили,
батька з собою забрали*

(село Русів Снятинського району Ів.-Франк. обл.)⁵⁵.

На проводи нах у гуцулів княгиня зі словами „Прощу тата на дар!“ передавала свекрусі принесений з дому калач. Свекор переламував його на шматки, обмочував у меді і пригощав присутніх, вінушуючи: „Щобисте були такі чесні і величні у Бога, йик цес колач, а жите щоби вам було таке солодке, йик цес мід“⁵⁶. Цей обряд мав на меті закликати щастя і достаток до хат присутніх.

Спеціальною словесною формулою не супроводжувалося частування жінок медом на Покутті, які після виводу завивали княгиню (село Назурна Коломийського району Івано-Франківської області)⁵⁷.

Важливою є символічна функція меду в похоронній обрядовості мешканців Карпатського і Прикарпатського регіону. Його широко використання у культурі померлих тісно пов'язане і ґрунтується на народних поглядах на ролі бджіл як втілення людської безсмертної душі. Так, на Покутті в хаті, де лежав покійник, як напій для душі ставили горнятко меду⁵⁸. Гуцули ввечері після похорону клали на вікні горня з медом для душі, яку підстерігали цілу ніч, не лягаючи спати. Вранці приглядалися і казали, що душа трошки надпила⁵⁹. Подібні звичаї побутували і в інших районах України⁶⁰. Якщо померла дитина, то ставили на ніч мед і калач, щоб ду-

⁵² Ворон А. Гуцульські звичаї.— С. 34.

⁵³ К[озарищук] В. Із буковинських карпатських гір.— С. 480; Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3.— С. 48.

⁵⁴ Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 434, арк. 14, 17, 19, 64; спр. 436, арк. 34, 38, 46, 52, 58, 68, 86, 101.

⁵⁵ Там само.— Арк. 33.

⁵⁶ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3.— С. 61.

⁵⁷ Waigiel L. Rys miasta Kolomyi.— Kolomyja, 1877.— S. 94.

⁵⁸ Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 434, арк. 16—17; Mroczo K. Sniatyńszczyzna // Przewodnik Naukowy i Literacki.— Lwów, 1897.— S. 593.

⁵⁹ Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 435, арк. 13, 25, 42; Кузеля З. Посижкіне...— С. 141.

⁶⁰ Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego.— Lwów, 1921.— S. 196—197.

ша мала чим поживитись, як прийде⁶¹. Джерелом цього обряду слугувало переконання, що мед — найпридатніша пожива для бджолоподібних душ. Цими ж світоглядними уявленнями зумовлювалося покладання медівників до труни дитині-небіжчикові на Буковині⁶². Мед розглядався українцями як загальна жертва померлим, про що свідчить приготування спеціальної обрядової страви — так званого колива (добре розвареної пшениці, змішаної з медовою ситою), а також медівників, які виконували важливу знакову функцію у похоронних і поминальних обрядах ХІХ — першої половини ХХ ст. — на поминках і щорічних поминальних обідах. Приготування колива — це ще дохристиянський звичай, що прибрав грецьку назву „kollybon“⁶³. На Пряшівщині коливо — „варена, з медом змішана і всілякими плодами (горіхами, сушеними сливами, маслинами, солодкими коренями) наповнена пшениця приноситься або в церкву, або на гроби для споживання священником і жебраками...“⁶⁴ Коливо стояло на столі під час похоронної відправи (парастасу) в хаті небіжчика⁶⁵. „Пшениця“ зі сливами та медом, що перебувала у „хитавній мисці“ разом з 12 свічками (її під час опроводів піднімали вгору й хитали нею, а тоді клали на труну — „деревище“), фігурувала як неодмінний атрибут похоронного походу на Гуцульщині. Пшеницю у мисці залишали під хрестом на гробі на поживу душі⁶⁶. У Східних Карпатах і на Прикарпатті після внесення труни до церкви на парастас засолоджену медом пшеницю ставили на престіл. Після заупокійної молитви брали миску з коливом і підносили її тричі вгору, повторюючи: „Вічна пам'ять“. Після внесення до хати це коливо — „пшеничку“ — куштували на післяпохоронному поминальному „обіді“⁶⁷. Він розпочинався з ритуального його споживання⁶⁸. Подекуди на Покутті їли „пшеничку“ з медом перед останнім цілуванням у церкві, де її давали кожному по ложці⁶⁹. За народними віруваннями українців досліджуваного регіону, кожен з присутніх перед „обідом“ повинен три рази скуштувати колива, бо „хто кілька зерен з'їсть, тільки гріхів з небіжчика здойме“⁷⁰. Інколи (села Підвисока, Микулинці, Русів, Джурів Снятинського, Городниця, Росохач, Серафінці Городенківського, Жабокруки, Бортники Тлумецького районів Івано-Франківської області) коли-

⁶¹ Schneider J. Lud peczenizyński. Szkic etnograficzny // Lud.— Lwów, 1907.— Т. 13.— Zesz. 2.— S. 108.

⁶² Ракова О. Похоронні звичаї й обряди в с. Раранчу Чернівецького повіту // Етнографічний збірник.— Львів, 1912.— Т. XXXI—XXXII.— С. 339—340.

⁶³ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу.— К., 1992.— С. 259.

⁶⁴ Литургический катихиз или изъяснение св. Литургии и некоторых церковных обрядов. По новой скрижали.— Прешов, 1851.— С. 33.

⁶⁵ Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в с. Зелениці Надвірнянського повіту // Етнографічний збірник.— Т. XXXI—XXXII.— С. 236.

⁶⁶ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3.— С. 249; Домашевський М. Похоронні звичаї // Домашевський М. Історія...— Т. 1.— С. 211—212.

⁶⁷ Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 434, арк. 16—17.

⁶⁸ Там само.— Спр. 435, арк. 3, 25, 42, 58; спр. 434, арк. 16, 17, 19, 29, 30, 53, 60; спр. 436, арк. 46, 58, 80; Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування...— С. 259; Гон-тар Т. Польові матеріали...— Арк. 24, 37.

⁶⁹ Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 434, арк. 7.

⁷⁰ Там само.— Арк. 17, 22, 32; Schneider J. Lud...— S. 107; Кузеля З. Посижі-не...— С. 190; Fischer A. Rusini.— Lwów, Warszawa, Kraków, 1928.— S. 113.

во куштували лише раз⁷¹, пояснюючи: „аби царство небесне померлому“⁷², коливо „здіме гріхи з душі“⁷³. Характерною особливістю побутування цього ж звичаю в інших етнографічних районах України⁷⁴ та у слов'янських народів загалом⁷⁵ є його належність до засобів катартичної магії — мед очищає, звільняє людину від гріхів.

Мед вживали і в поминальних обрядах. „Порцію“ меду горяни ставили в церкві на третій день — „третини“ (село Зелениця Надвірнянського району)⁷⁶. На Покутті готували коливо з медом на дев'ять, сорок днів („парастас до церкви“) та в річницю смерті⁷⁷. Коли хтос помирав у хаті, де в господарстві була пасіка, то за душу померлого давали мед („служба за померлих у поливаний понеділок“, село Русів Снятинського району)⁷⁸.

Коливо у вигляді „сорокоустів“ приносили горяни до церкви на літургію по середах і п'ятницях в усі седмиці — тижні Великого посту. Під час літургії над коливом відправляли молебень з поминанням померлих; сорокоусти стояли у храмі упродовж шести тижнів⁷⁹. Келишки з пшеницею і медом заповняли на „сорокоусти“ в інших етнографічних районах України⁸⁰. На Гуцульщині на „Дмитрієву“ суботу робили поминки — „перестаси“ справляли, несли до церкви пшеницю, вдома кутю готували⁸¹. У пам'ятні дні — перед Дмитрієм, у „пущіне“ перед Різдом коливо несли у церкву, а після служби — додому, де його споживали⁸². У гуцулів на гробі відбувалася тризна — клали на гріб серед іншого пшеницю з медом⁸³. Тризна — „комашня“, „поминки“ — відбувалася і на Бойківщині (села Велика Волосянка, Довжки, Орявчик Сколівського, Лихобора, Махнівець, Старе Кобло Старосамбірського, Розлуч Турківського районів Львівської області)⁸⁴. Традиція щорічних поминальних обідів на гробі („тризна“) сягала звичаїв ще ранніх слов'ян, про що згадував арабський письменник X ст. Ібн Даст. У річницю спалення померлого на його могилі родичі могли ставити і випивати до двадцяти дзбанів меду⁸⁵.

Підсумовуючи, зазначимо, що мед виконував значну символічну функцію у родинній обрядовості українців Карпат і Прикарпаття. На роз-

⁷¹ Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 434, арк. 16, 19, 29, 60; спр. 436, арк. 8, 43, 58, 80, 86.

⁷² Там само.— Спр. 435, арк. 25.

⁷³ Там само.— Арк. 58.

⁷⁴ Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русский край, снаряженной Императорскимъ русскимъ Географическимъ обществомъ. Юго-Западный отдѣл. / Матеріали и изслѣдованія, собранныя д.-ч. П. П. Чубинскимъ.— Санкт-Петербургъ, 1872.— Т. 3.— С. 28; Nowosielski A. Lud ukraiński.— Wilno, 1857.— Т. 1.— S. 140; Kolberg O. Chełmskie.— Kraków, 1891.— S. 182.

⁷⁵ Fischer A. Zwyczae...— S. 389.

⁷⁶ Онищук А. Похоронні звичаї...— С. 236.

⁷⁷ Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 436, арк. 46, 58; спр. 434, арк. 22.

⁷⁸ Там само.— Спр. 434, арк. 32.

⁷⁹ К[озарищук] В. Из буковинських карпатських гір.— С. 327.

⁸⁰ Колтатів С. Культура вільховчан (село Вільховець над Дністром) // Архів ІН НАН України, ф. 1, оп. 2, спр. 239-і, арк. 73—74; спр. 239-к, арк. 11.

⁸¹ Гонтар Т. Польові матеріали...— Ф. 1, оп. 2, спр. 213, арк. 23.

⁸² Там само.— Арк. 29.

⁸³ Кузеля З. Посижіне...— С. 139.

⁸⁴ Онишкевич М. Словник бойківських говірок.— К., 1984.— Ч. 1.— С. 370.

⁸⁵ Fischer A. Święto umarłych // Rozprawy i wiadomości z Muzeum im. Dzieduszyckich.— Lwów, 1921—1922.— Т. 7—8.— S. 71.

виток практики магiчного використання меду в родильних обрядах населення досліджуваного регіону вплинули давні вірування, пов'язані з культом родючості. Важливим було ритуальне навантаження меду у весільному обряді, де його знакова функція виявлялася на всіх етапах весільного дійства — починаючи від заручин і аж до виводу. Мед символізував солодкість подружнього життя, а його спільне споживання закріплювало спілку двох осіб (шлюб). При виконанні таких обрядів, як-от заручини, заводи, вінкоплетини, вінчання, власне весілля, пропій, зауважуємо стійке переконання, що властивості меду за законом контагіозної магії передаються тому, хто його куштує чи намазується ним. Дослідження медової символіки традиційного весільного комплексу є доволі цікавим у плані вивчення сімейно-шлюбних відносин, традиційного світогляду українців Карпат і Прикарпаття. Разом з тим матеріали з харчової символіки можуть бути використані для характеристики етногенетичних процесів та історико-культурних контактів. Неабиякою була символічна функція меду в похоронній обрядовості мешканців Карпатського і Прикарпатського регіонів. Його широке використання в культурі померлих тісно пов'язане і ґрунтується на народних поглядах на роль бджіл як втілення людської безсмертної душі, а тому джерела поминальних обрядів з використанням меду як звичайної офіри Богам розглядаємо в контексті народних поглядів на людську душу, зокрема доцільності уживання меду як поживи для душі.

Uliana MOVNA

THE SYMBOLIC ROLE OF HONEY IN FAMILY RITUALS IN CARPATHIAN AND SUBCARPATHIAN REGIONS

The article examines the symbolic role of honey in the family rituals of Carpathian and Subcarpathian Ukrainians at birth, marriage and death. The practice of using the magical powers of honey for maternity rituals developed under the influence of ancient beliefs associated with fertility cults.

The symbolic meaning of honey featured heavily in marriage rituals. Its symbolism was manifest throughout all stages of a wedding. Honey was a symbol of how sweet a married life was to be, and the partaking of it by the two sealed their union. From the way these wedding rites were performed one gets an idea of how strongly convinced people were that honey's magical powers might pass to other people who tasted it or spread it over themselves.

By the same token, this symbolism had a role to play in funeral rituals as well. The reason it figured strongly in the cult of the deceased was popular beliefs about the bee as a symbol of immortality of the human soul. We, therefore, tend to look at the origins of remembrance rituals where honey was used in the context of popular perceptions about the human spirit, and, as an extension, about the use of honey as food for the soul.