

І. І. НЕСЕН

# ВЕСІЛЬНИЙ РИТУАЛ

Центрального Полісся:

традиційна структура  
та реліктові форми  
(середина ХІХ–ХХ ст.)



МІНІСТЕРСТВО УКРАЇНИ З ПИТАНЬ НАДЗВИЧАЙНИХ СИТУАЦІЙ  
ТА У СПРАВАХ ЗАХИСТУ НАСЕЛЕННЯ ВІД НАСЛІДКІВ  
ЧОРНОБИЛЬСЬКОЇ КАТАСТРОФИ  
ЦЕНТР ЗАХИСТУ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ  
ВІД НАДЗВИЧАЙНИХ СИТУАЦІЙ  
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ  
ТА ЕТНОЛОГІЇ ІМ. М. Т. РИЛЬСЬКОГО НАН УКРАЇНИ  
ДЕРЖАВНИЙ МУЗЕЙ НАРОДНОЇ АРХІТЕКТУРИ ТА ПОБУТУ УКРАЇНИ

І. І. Несен

**ВЕСЛЬНИЙ РИТУАЛ  
ЦЕНТРАЛЬНОГО ПОЛІССЯ:  
традиційна структура  
та реліктові форми  
(середина XIX–XX ст.)**

Київ

Центр захисту культурної спадщини  
від надзвичайних ситуацій

2005

Книга є першою спробою наукової реконструкції весільного ритуалу Центрального Полісся – регіону побутування реліктових етнографічних явищ і водночас такого, що найбільш постраждав від аварії на Чорнобильській АЕС. До наукових здобутків праці належать: виявлення інваріанта як основи обрядової моделі та її динамічних елементів, чотирьох локальних варіантів шлюбної композиції з відповідною ареальною локалізацією, а також аналіз сім'юсфери дійства. Робота базується на матеріалах польових досліджень, здійснених автором упродовж 1993–2003 рр., та їх діахронному зіставленні з архівними та друкованими джерелами сер. XIX – XX ст.

Праця орієнтована на етнологів, фольклористів, краєзнавців.

This book is the first try to reconstruct the wedding ritual of the central part of Ukrainian Polissia. This territory is known by its ancienity and relic ethnographic phenomena. But at the same time it is the most radio-actively muddy area what is caused by the Chornobyl crush. The main aim of the research is to expose generalized ritual model, which is traditional in the environment of the rural country. This research appeared because of long-term ethnographical author's expeditions, which were held in 1993 – 2003 yy. They were compared diachronically with archival and printed materials, dated by the middle of XIX-XX centuries.

For linguists, ethnologists, folklorists.

Відповідальний редактор **Р. А. Омеляшко**

Рецензенти: **О. В. Курочкин**, доктор історичних наук,

**І. В. Пошивайло**, кандидат історичних наук

На обкладинці:

фото Г. М. Виноградської, В. Г. Скібінського

© Центр захисту культурної спадщини  
від надзвичайних ситуацій, 2005

© Автор. Несен І. І., 2005

© Оригінал-макет. Художнє оформлення. Кирпа В. І., 2005

© Фотоілюстрації. Васянович О. О., Виноградська Г. М.,  
Нагорнюк О. А., Несен І. І., Скібінський В. Г., 2005

## ПЕРЕДМОВА

Поліська земля, її історичне минуле та народна культура донині криють в собі чимало невивчених явищ та проблем. Її перші мешканці-слов'яни – літописні «деревляни» – були однією із важливих складових, з яких формувався український етнос. У середовищі поліщуків стійко збереглася пам'ять про традиційне життя наших предків. Із часом ці знання під тиском реалій сучасності розмивались і руйнувались, втрачаючи свою цілісність. Разом із ними руйнувалася картина світу, яка становила основу світогляду наших далеких попередників. Ось чому важливою частиною наукової праці етnologa є постійне і регулярне перебування в народному середовищі, спілкування з представниками старшого покоління, збір польової інформації. Нерідко внутрішній світ сільської людини розкриває засади традиційного, а через нього – давнього мислення. Різні частини поліського регіону упродовж двох останніх століть вивчалися багатьма науковцями в Україні та за її межами.

Ця книга є першою спробою наукової реконструкції весільного ритуалу Центрального Полісся, що була здійснена автором на основі як друкованих і архівних джерел другої половини XIX – початку XX ст., так і власних польових матеріалів, зібраних упродовж 1993 – 2003 рр. у 200 селах визначеної компактної території. Із них 176 сіл потрапили до зон радіоактивного забруднення внаслідок аварії на Чорнобильській АЕС, а 43 населені пункти зовсім зникли з етнографічної карти України. Здійснені весільні польові записи у багатьох випадках стали чи не єдиним джерелом вивчення весільного обряду. Насамперед це стосується Київського Полісся – території найменш описаної в сенсі народних шлюбних традицій. Зібраний польовий матеріал увійшов до архівів Державного музею народної архітектури та побуту України, а також Центру захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій Міністерства України з питань надзвичайних ситуацій та у справах захисту населення від наслідків Чорнобильської катастрофи.

У 1992 р. розпочала свою діяльність історико-культурологічна експедиція, організована при Мінчорнобилі, а з 1996 р.

– при МНС України, головним завданням якої були безпосередня фіксація і врятування пам'яток народної культури радіоактивно забруднених районів Полісся. У ній працювала і автор цієї книги. Внаслідок фронтального дослідження значного масиву етнографічної інформації в поле нашого зору потрапили як уже відомі етнологічній науці факти, що мають локальне прочитання на певній території, так і нові, до цього часу не описані сюжети. Це сприяло введенню до наукового обігу нових обрядодій, персонажів, атрибутів.

Вивчаючи місцевий весільний обряд, ми неодноразово замислювались над питанням, що ж відрізняє одне регіональне весільне дійство від іншого? Адже вони водночас схожі і несхожі між собою. Які складові роблять весілля інтегральним, а які самобутнім, і що ховається за цією самобутністю? Адже в ареальному контексті воно, як один із важливих компонентів традиційно-побутової культури, завжди виявляє ознаки взаємозумовленої та взаємопов'язаної системи зі сталою основою. Цей цілісний обрядовий комплекс має певну територіальну локалізацію. Таких системних утворень на тлі етнографічного регіону може бути декілька.

Дослідженню притаманний комплексний підхід щодо аналізу у контексті загальнополіської і загальноукраїнської традицій регіональних особливостей шлюбного дійства, в якому збережена значна кількість архаїчних рис, відсутніх в інших регіонах. Воно продовжує і розвиває напрямок етно-регіональних студій весільного ритуалу українців, започаткований вітчизняними дослідниками П. Чубинським, В. Кравченком, А. Кримським, Г. Пашковою, В. Борисенко.

В основу цього видання лягло дисертаційне дослідження на здобуття вченого ступеня кандидата історичних наук, виконане в Українському етнологічному центрі Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського у руслі реалізації Національної програми мінімізації наслідків Чорнобильської катастрофи та програми Державного музею народної архітектури та побуту України «Комплексне дослідження Українського Полісся».

Ми присвячуємо своє дослідження Полісся, усім поліщукам, які попри численні політичні, економічні та екологічні випробування залишаються хранителями своєї землі та її древньої культури.

## ВСТУП

Весільна обрядовість – один із найстійкіших і найскладніших компонентів традиційно-побутової культури, яскравий показник етнічної ідентичності. У ній простежуються пережитки архаїчних уявлень, соціальних та сімейно-шлюбних відносин, що формувалися в різні історичні епохи. Як один з одноразових обрядів родинного циклу, шлюбний ритуал виступає усвідомленою культурною формою переходу людини з неодруженого стану в одружений після досягнення статевої зрілості. Це цілісне, внутрішньо організоване системне утворення, що реалізується в певному етнорегіональному варіанті та має незмінне структурне ядро, приховане за численними динамічними елементами. Вивчення цього складного ритуального комплексу потребує переосмислення наукових напрацювань попередніх поколінь дослідників і застосування нових методик щодо структурування матеріалу.

У студіях, присвячених весільному ритуалу українців середини XIX – XX ст., було окреслено загальний образ українського весілля та визначено його інваріант, виявлено існування чотирьох основних регіональних підтипів весільного дійства – центрального, поліського, карпатського та південного. Однак досі не з'ясованими залишаються інваріантні схеми згаданих регіональних підтипів. Актуальними також є питання субрегіонального та ареального членування кожного з визначених регіонів за особливостями весільного дійства. Потребують вивчення й чинники переходу від одного композиційного варіанта до іншого. Для розв'язання цих проблем найефективнішим є детальне територіальне обстеження за спеціально розробленими програмами. Завдяки йому можна простежити динаміку або тривалість окремих явищ обрядового дійства, контактні (перехідні) зони, що, зрештою, дасть реальну можливість визначити загальну типологію весільного ритуалу, пізнати закономірності його формування і функціонування.

Цікавим у цьому відношенні є Полісся – регіон побутування реліктових етнографічних явищ і водночас такий, що найбільше постраждав від аварії на Чорнобильській АЕС, а тому потребує особливої уваги. Сьогодні в слов'янській етнології поняття «поліська земля» поширюється на територію, що частково обіймає Україну, Білорусь, Польщу та Росію. За сучасним адміністративно-територіальним поділом Українське Полісся розташоване у північній частині нашої держави вище умовної лінії Володимир-Волинський – Луцьк – Рівне – Новоград-Волинський – Житомир – Київ – Ніжин, а далі - вздовж р. Сейм до українсько-російського кордону. У минулому окреслений регіон був дещо більшим і включав землі Підляшся, які нині є частиною Польщі. Відповідно до висновків етнологів, істориків, археологів, антропологів, діалектологів Українське Полісся, в свою чергу, поділяється на три субрегіони – східний, центральний і західний. З-поміж них саме Центральне Полісся, на думку сучасних етнологів, має яскраво виявлені «поліські» риси. Більшою частиною воно локалізується в Україні, обіймаючи північну частину Київської, Житомирської та Рівненської областей, захоплюючи Пінський, Столинський, Лунинецький райони Білорусі [Полесьє, 1988, с. 40]. Отже, досліджуваний нами регіон обіймає територію, локалізовану між Дніпром і Горинню, яка на півночі дещо виходить за межі державного кордону між Україною й Білоруссю, на півдні обмежена умовною лінгвоетногеографічною лінією Рівне – Новоград-Волинський – Житомир – Київ [Українське народознавство, 1994, с. 60–61].

За висновками археологів, обрана нами територія з V ст. була заселена людністю слов'янського походження. Літописні джерела з IX ст. називають місцеве населення «деревлянами», а їх землю «деревлянською» або «деревською». Остання з часом підпорядковується київським князям. У Литовську добу вона була поділена на воеводства з повітами та волостями. Із нею пов'язані важливі моменти у процесі слов'янського етногенезу [Баран, 1998]. Окремі археологічні дослідження Центрального Полісся засвідчили його виняткове історико-культурне значення і визнали цю територію складовою найдавнішої слов'янської прабатьківщини, де, трансформуючись, розвивалася безперервна етнокультурна традиція, що спричинилася до формування побутової культури переваж-

ної більшості населення Київської Русі. Тут утворилась багатшарова зона різночасових культурних реліктів, які віддзеркалюють минуле регіону, його історико-культурні особливості і мають національне та загальнолюдське значення [Томашевський, 1993]. За адміністративно-територіальним устроєм XIX ст. більша частина Центрального Полісся входила до складу Новоград-Волинського, Житомирського, Овруцького, Рівненського повітів Волинської та Радомишльського повіту Київської губернії.

Метою роботи є історико-етнографічна характеристика весільного ритуалу Центрального Полісся, виявлення його стійких структурних зв'язків, а також ареальних варіантів. Реалізація поставленої мети вимагала вирішення ряду конкретних завдань. Серед них: визначення інваріантної основи весільного ритуалу на підставі аналізу всіх його етапних частин (інваріантними можуть бути визнані лише ті елементи, що є постійними як у загальній обрядовій моделі, так і в межах її складового акту); з'ясування наявності в регіоні однієї чи кількох весільних композицій та визначення на основі картографування особливостей окремих дійств, атрибутів, номінацій учасників тощо; ареалів побутування кожної з них; визначення часових і просторових чинників структури та стійкої відповідності найважливіших етапів тим чи іншим просторовим пунктам; з'ясування семіотичних значень таких ритуальних груп, як атрибути, їжа, дійові особи. Отримані дані дадуть можливість визначити загальнорегіональні та локально-ареальні риси місцевого весільного обряду, а також розкрити характер динамічних процесів у весільній структурі впродовж XX ст.

Хронологічні межі дослідження охоплюють період від середини XIX ст., коли з'являються перші розгорнуті описи весілля із достовірно визначених населених пунктів, до кінця XX ст. Це дає можливість порівняти матеріал на кількох хронозрізах, визначивши стійку основу, варіантність та динаміку обрядових явищ.

## РОЗДІЛ 1. ТИПОЛОГІЯ ВЕСІЛЬНОГО РИТУАЛУ ЦЕНТРАЛЬНОГО ПОЛІССЯ

### 1.1. Стан наукового дослідження теми, методичні засади

Весілля як система проектує різні напрямки його вивчення. Головними серед них є шлюбне право, типи шлюбу, історія формування дійства, обрядова структура тощо. У працях дослідників українського весілля ці теми найчастіше переплітались і взаємодоповнювались, що зумовило певні переваги та недоліки у вивченні проблеми.

Становлення етнографії як наукової дисципліни було пов'язане з тривалим накопиченням фактичних матеріалів, які у вигляді ескізних нарисів із народного побуту постійно проникали в літописні пам'ятки, описи мандрівок, історичні акти. Приблизно з кінця XVIII – початку XIX ст. робляться перші спроби цілісного вивчення явищ народної культури і серед них весільного обряду. Впродовж XIX ст. було пройдено шлях від географічно-етнографічних та історико-етнографічних нотаток до аналітичних узагальнюючих праць.

На жаль, найдавніші східнослов'янські писемні пам'ятки не містять жодного повного опису народного весілля, а тим паче з окремого регіону. Відсутні вони і в джерелах наступних століть. Перший опис знаходимо у праці Я.Ласіцького «De Russorum», яка була введена до наукового обігу української етнології Ф. Вовком і аналізована пізніше Н. Здоровогою [Здорового, 1974, с. 15]. На її думку, цей текст весілля походить із Волині. Однак білоруський дослідник К. А. Цвірка заперечив таку можливість. Спираючись на те, що Я. Ласіцький ніколи не бував на Волині і в період написання книги служив у Заславлі наставником синів мінського кастеляна Яна Глябовича, де і помер, дослідник стверджує, що весільний опис був зроблений саме тут і при цьому зазначає: «Записи Яна Ласіцького вельми неповні і доволі тенденційні, але усе ж вони мають велику цінність, як матеріал для історичної етнографії» [Вяселле, 1978, с. 6].

Слід згадати також історичні акти XVI – XVII ст. із питань сімейного права, розібрані та упорядковані О. Левицьким, що склали частину Архіву Південно-Західної Росії, де ми знаходимо окремий опис «змовин», здійснених в Овручі. Останні разом із заручинами визначали дійсність шлюбу в тогочасних документах [Левицький, 1909, с. 35]. У контексті наших зацікавлень важливим фактом, відображеним у виданні, є цілковита відокремленість у часі народного весільного обряду й вінчання і здійснення останнього разом зі «змовинами» у передвесільній частині. Цю інформацію підтверджує і Л.Маячанець, що вивчав шлюбні документи XVI – XVII ст. [Маячанець, 1906].

Але все це фрагменти обряду або його стислий виклад. Цим хибують і хрестоматійно згадувані описи Г. де Боплана та Г. Калиновського, а пізніше М. Маркевича, що так і не повідомляють, в якій частині України їх було здійснено [Весілля, 1970, с. 135]. Те саме стосується капітальних праць О.Терещенка, І. Сахарова, в яких подається збірний опис «малоросійського» весілля [Терещенко, 1848, с. 485-564; Сахаров, 1837].

Територія Центрального Полісся в сенсі опису весілля потрапляє в поле зору окремих науковців не раніше середини XIX ст. Здебільшого йдеться про ескізні замальовки з народного життя на шпальтах літературних альманахів, вісників, журналів. Така форма подачі матеріалу не є цілком задовільною для системного порівняння і найчастіше містить значні прогалини. Із найгрунтовніших досліджень цієї групи варто назвати тексти рукописів ученого архіву Імператорського російського географічного товариства, упорядковані та описані Д. Зеленіним, які пов'язані з діяльністю Південно-Західного відділу товариства. Тут ми знаходимо стислу, але чітку інформацію про весілля у Рівненському повіті, а також у с. Дідківцях (нині Романівський р-н Житомирської обл.) [Зеленин, 1914]. Воно розташоване на межі Полісся та Волині. На півдні Центрального Полісся розташоване і колишне с. Кобилья Новоград-Волинського повіту (нині с. Весняне Корецького р-ну Рівненської обл.), з якого маємо весільний опис, датований серединою XIX ст. [Морачевич, 1853]. Описи весілля окремих сіл регіону знаходимо у фундаментальній праці «Труды этнографическо-статистической экспедиции в

Западно-Русский край», підготованій до друку П. Чубинським [Труды, 1877].

Початок ХХ ст. позначився появою нових праць у галузі вивчення весільного обряду, зокрема польського. До таких насамперед слід віднести друковані матеріали В. Кравченка та Б. Грінченка [Грінченко, 1899]. Перші були зібрані на теренах Східної Волині, а другі – в Чернігівській губернії. Внесок В. Г. Кравченка у вивчення Центрального Полісся важко переоцінити. Працюючи в етнографічній секції Товариства дослідників Волині та очолюючи етнографічний відділ Волинського центрального музею, він не лише збирав етнографічні матеріали з різних тем, зокрема весільної, а й здійснив власну наукову інтерпретацію більшості з них. Серед його друкованих праць цього часу найґрунтовнішою є книга «Пісні, хрестини та весілля» [Кравченко, 1914; Кравченко, 1911]. Вона становить збірку оригінальних текстів весіль із різних частин сучасної Житомирщини, а саме із сіл: Вереси Черняхівської, Корчівка Гладковицької, Старий Дорогинь та Снитища Христинівської, Лугинки Лугинської, Волянщина Горошківської, м. Ліщина Котельнянської, м. Шумськ Троянівської волостей.

Весілля Українського Полісся у другій половині ХІХ ст. вивчали також польські науковці. Польові описи обрядових сценаріїв, здійснені А. Брикчинським та С. Рокосовською в окремих селах, потрапляють на шпальти варшавських та краківських часописів [Brykczynski, 1988; Rokossowska, 1883]. У них ми стикаємось із повідомленнями про регіональні особливості дійства, зокрема про випікання короваю в день весілля [Brykczynski, 1988, s. 85]. Останнє явище у пропонованому дослідженні також розглядається в ареальному контексті побутування.

Народний побут земель правобережної частини Українського та Білоруського Полісся детально описувався такими визначними дослідниками, як О. Кольберг, а пізніше К. Мошинський. Серед численних матеріалів О. Кольберга окремі зібрані на теренах Пінського, Речицького, Брестського повітів та на Волині [Kolberg, 1964, 1968]. Згадані видання є поєднанням кольбергових нотаток, фрагментів із польських часописів («Muzeum domowe», «Biblioteka Warszawska», «Czas» тощо), а також рукописів. Подані весільні тексти вперше по-

бачили світ у кінці ХІХ століття [Kolberg, 1889]. Послідовником О. Кольберга у першій чверті ХХ ст. став К. Мошинський. Досліджуючи Речицький та Мозирський повіти, вчений зробив ряд весільних описів. Зібрані матеріали увійшли до відомої капітальної праці у двох частинах «Kultura ludowa słowian». Друга її частина присвячена проблемам духовної культури слов'янських народів [Moszyński, 1934].

Крім друкованих праць, на початку ХХ ст. тогочасні наукові установи формують архіви рукописних матеріалів. У такому варіанті залишились весільні записи В. Кравченка із населеного «околичною шляхтою» с. Бехи (нині Коростенського р-ну Житомирської обл.) та його статті з різних аспектів регіонального весілля [Кравченко, Ф. 15, 15-1, 15-2, 15-3].

Західна частина досліджуваного нами регіону, розташована за сучасним адміністративним поділом у межах північно-західної частини Житомирської та північно-східної частини Рівненської областей, вивчалася здебільшого місцевими науковцями. На початку ХХ ст. у цьому напрямку плідно працював В. Доманицький. У фонді В. Гнатюка Рукописного фонду Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі РК ІМФЕ) зберігається також весільний запис І. Гуріна, здійснений у 1914 р. на теренах Костопільського району Рівненської області [Ф. 28].

Етнологічна наука в Україні у другій половині ХІХ ст. торкалася не лише вивчення окремих регіонів, але і загальноукраїнського весільного обряду. Цьому питанню, насамперед, присвятили свої дослідження Ф. Вовк, М. Сумцов, О. Малинка та багато інших вітчизняних науковців. Кожен із них шукав власні підходи щодо форми викладення матеріалу. Так, у своїй праці «Шлюбний ритуал та обряди на Україні» Ф. Вовк, за його власним висловлюванням, хотів дати «...тільки опис, по змозі повний, шлюбних церемоній на Україні», порівнюючи його з традиціями різних народів світу [Вовк, 1926]. Здобутком згаданої праці є, зокрема, виявлення в українському весіллі максимальної кількості актів, що, у порівнянні зі шлюбними традиціями інших народів, наштовхнуло дослідників на пошуки певного їх моделювання, а отже, виявлення спільностей та відмінностей. Дослідник не ставив за мету з'ясувати територію побутування певного ритуального етапу

в межах України і часто поєднував різні його варіанти, а також атрибути одного порядку з різних місцевостей, не беручи до уваги територіальних відмінностей.

М. Сумцов, серед інших напрямків дослідження весілля, шукав паралелей між українським весіллям і античною традицією. Він також здійснив системне дослідження окремих весільних символів, серед яких чільне місце зайняло вивчення аграрних артефактів у весільному обряді [Сумцов, 1885]. Дослідник одним із перших запропонував вивчення народного шлюбу через зіставлення зі святами народного календаря, а також звернув увагу на символіку простору в ритуалі. У структурному відношенні він виокремлював три частини обряду – хата молодої, переїзд, хата молодого, при цьому виділяв правовий і символічний аспекти.

О. Малинка у кількох статтях під назвою «малоросійського весілля» подав польові описи весіль з окремих місцевостей України (Ніжинського, Кролевецького, Золотоніського, Черкаського, Охтирського повітів) [Малинка, 1898].

Панівним методом, застосовуваним для опрацювання різноманітного фактичного матеріалу, у той час був порівняльно-історичний. Ним, так чи інакше, послуговувались представники усіх тогочасних наукових напрямків. У 1890 р. часопис «Этнографическое обозрение» друкує статтю відомого науковця, послідовника еволюційних ідей розвитку культури, Е. Тайлора «Про метод дослідження розвитку закладів». Викладені в ній положення започаткували напрямок, який на довгі роки став провідним і водночас дискусійним. У вивченні шлюбу та його обрядових форм Е. Тайлор підтримав сформульовану іншими представниками еволюціонізму (І. Унгаром, Дж. Мак-Ленаном) схему історичної еволюції шлюбу, яка, на його думку, не залежала від хронологічного та географічного чинників і поширювалась на всі народи. На прикладі звичаїв окремих первісних народів дослідник не лише виділив три форми умикання, як три типи шлюбу, а й довів, що умикання було одним із визначальних чинників у формуванні патріархальної родини [Тайлор, 1890]. Під впливом еволюційної теорії Е. Тайлора та праць інших представників цієї школи чимало українських і російських дослідників кінця ХІХ – початку ХХ ст. стверджували, що слов'яни, як і інші народи, пройшли через форми шлюбу крадіжкою,

купівлею та договором. На їхню думку, саме християнство скасувало полігамію, що була наслідком паралельного існування різних форм шлюбу, згадуваних у літописах. Воно обмежило звичай як умикати молоду, так і купувати її: «За примітиву молоду перестають красти, а починають викупляти» [Ф. 15, Од. зб. 704 а, арк. 3]. Дехто вбачав залишки історичної форми шлюбу викраденням у весільному продажу та хованні молодої [Ящуржинский, 1896, с. 253; Ф.15-3, Од. зб. 215]. Ці твердження, на жаль, не підкріплювались достатньою кількістю ні писемних джерел, ні археологічних артефактів східнослов'янського походження. До того ж із часом первинний зміст тайлорівських ідей був дещо спотворений, що призвело до помилкових висновків наступних дослідників. Визнаючи зв'язок шлюбного ритуалу з поняттям патріархальної родини та «віна», більшість тогочасних українських науковців, на жаль, випускали з уваги той факт, що первинно умикання було не ритуальною формою здійснення шлюбу, а, імовірніше, його порушенням. Адже парування в давнину не завжди передбачало шлюб через обряд. Вивчаючи весільну обрядовість українців періоду ХІХ – початку ХХ ст., науковці того часу не цілком коректно екстраполювали давньослов'янський і взагалі неслов'янський матеріал щодо форм шлюбу на шлюбне дійство цього періоду. Однак, уже в той час таке тлумачення не було єдиним. Проти нього, зокрема, виступив М. Грушевський, який писав, що для українських племен і для слов'янських народів взагалі доказів існування таких форм шлюбу й сім'ї, як стадна і родова спільність жінок, спільний шлюб братів і матріархальний рід, ми досі не маємо [Грушевський, 1991, с. 343].

Первісна традиція, як об'єкт вивчення різними науковими напрямками, сприяла зверненню до міфологічних уявлень, а вони, в свою чергу, приводили дослідників до тлумачення ритуалів народної культури. Інтерес до міфології сприяв утворенню та розвитку цілого напрямку, репрезентованого в Україні насамперед працями О. Потебні, які подають лінгвістичну концепцію міфу на основі порівняльно-історичного мовознавства. Його напрацювання в галузі явищ народного життя, зокрема весілля, та їх зв'язку із міфологічними сюжетами, не втратили своєї актуальності до наших днів. Дослідник вважав міф точкою відліку еволюції людської ду-



ховності, пізнання дійсності. Для нього еволюція міфа – це ускладнення людської думки. Цікаво, що він першим звернувся до аналізу явищ на синхронному та діахронному рівнях. Інші представники цієї школи зосереджувались саме на міфологічних витоках обрядів і символів, зокрема весільних. Тогочасні дослідження представників міфологічної школи, на противагу еволюціонізму, вбачали в народному весільному обряді регулярне циклічне відтворення міфу про космічний шлюб Неба і Землі. У цих дослідженнях обряд перестав усвідомлюватись як набір фактів і трактується як цілісна структура, що складається із взаємозумовлених і взаємопов'язаних елементів. Упродовж ХХ ст. вивчення цього питання було збагачене концепціями зарубіжних етнологів та антропологів.

1920-і рр. для української етнології стали чи не найбільш сприятливим і плідним періодом. У цей час виникли численні науково-дослідні заклади новоствореної Всеукраїнської академії наук (1918 р.) [Борисенко, 2002]. Серед них провідне місце займали Етнографічна комісія, Історично-філологічний відділ, Кабінет-музей антропології та етнології ім. Ф. Вовка. Їхня діяльність була спрямована на створення широкої мережі респондентів-шанувальників народної культури та різних друкованих органів, які сприяли б розвитку української науки. Так виникли часописи «Етнографічний вісник», «Матеріали до етнології», «Побут» та інші. У цей час дослідження історії, етнології та культури очолює М. Грушевський (1924–1930). Він створює нові підрозділи, активізує роботу вже існуючих, а також відновлює окремі періодичні видання ВУАН [Верба, 1996; Скрипник, 2003]. Під керівництвом його дочки К. Грушевської проводиться робота в галузі етнології Кабінетом примітивної культури при Науково-дослідній кафедрі історії. Органом цього підрозділу став кварталний журнал «Первісне громадянство та його пережитки на Україні», де серед інших вміщуються статті з різних аспектів весільної традиції [Копержинський, 1928; Кравченко, 1927; Шевченко, 1926].

Виникнення ВУАН сприяло гуртуванню в її середовищі низки талановитих вчених, наукова діяльність яких розпочалася ще на межі ХІХ – ХХ ст. Зокрема, тут продовжив свою наукову діяльність згадуваний уже В. Кравченко. У цей час вида-

ються його матеріали, записані у с. Забрідді (нині Коростишівського р-ну Житомирської обл) [Кравченко, 1920]. Разом із цим дослідник розробляє програми та запитальники, читає лекції [Боряк, 2002, с. 96]. Він стверджує необхідність поєднання дослідницької і музейної діяльності [Скрипник, 2002, с. 21]. За свідченням колег, «В. Гр. Кравченко своєю безкорисною, самовідданою на протязі десятироків працею здобув собі на Волині загальне визнання й глибоку пошану» [Гнатюк, 1926, с. 228]. Крім нього, з ініціативи Етнографічної комісії ВУАН чимало невеликих за обсягом ескізних записів весіль у Центральному Поліссі здійснили у 1920-ті рр. Я. Потапчук, Ю. Сербул, Т. Гавриленко, Д. Ігнатков, С. Носар. Ці матеріали в наш час стали частиною фонду РК ІМФЕ з аналогічною назвою. Географія згаданих досліджень також локалізується в північній частині Київської та Житомирської областей.

Етнологічні дослідження різних закладів ВУАН часто включали матеріали російських колег. Так, на сторінках українських наукових часописів з'являються праці Д. Зеленіна, Є. Кагарова, Б. Крижанівського та деяких інших. Є. Кагаров поділяв весільні обрядові акти на дві категорії: ті, що, на його думку, відбивали послідовну зміну різних етапів в історії шлюбу, та пережитки первісної магії. Останні натомість диференційовані у підгрупи карпогонічних (плідних), апотропеїчних (захисних) та катартичних (очисних) [Кагаров, 1926]. Багато уваги дослідник приділив і з'ясуванню міфологічних уявлень українців та росіян про різноманітних демонологічних істот (духів), класифікував їх, виділяючи, зокрема, духів роду і родини, зарахувавши до таких домовика, Рода, Рожениць і Чура [Кагаров, 1918, с. 47]. Він також вивчав аспекти аналогій весільних і землеробських ритуальних систем, символічне значення в обряді численних побутових предметів та матеріалів, серед них, зокрема, вовни і хутра. Значну увагу Є. Кагаровим було приділено з'ясуванню знаковості ритуальних дій – розплітання, оголення, моління тощо. Він був одним із небагатьох, хто звернув увагу на символічність весільного простору [Кагаров, 1928].

Інтерес до явищ етнографії на той час сприяв поглибленню системних польових описів. Утворені товариства організовували тривалі експедиції в різні місцевості України і публі-

кували результати своїх досліджень. Етнологічна наука відчула потребу в нових методологічних засадах. У цей час з'являються нові методики функціонального аналізу, який і був зародковою формою методу, що згодом отримав назву структурного і виділився в окрему течію.

1930-і роки стали не лише часом політичних репресій, економічних експериментів, а й занепаду етнографічної думки в Україні: «Внаслідок заперечення правомірності існування етнографії як самостійної науки з притаманними їй предметом і методом дослідження, спостерігається звуження предмета етнографії» [Скрипник, 2003, с. 3]. Ідеологічні тенденції торкнулись усієї науки, зокрема української етнології. Її окремі представники під тиском карних органів були змушені писати осуджувальні статті на адресу наукового доробку своїх колег. Так, колись активний працівник Етнографічної комісії В. Білий в останньому випуску «Етнографічного вісника» написав, що комісія, де він працював довгі роки, об'єднувала навколо себе буржуазних націоналістів і називав В. Кравченка «дрібнобуржуазним народником» [Білий, 1932]. У такий спосіб тогочасна влада намагалась перекреслити усі попередні здобутки української науки. Однак у цей час продовжували з'являтися окремі публікації з весільної тематики на українських територіях, що залишилися у складі Польщі [Dworakowski, 1939].

У другій половині ХХ ст. питання форм шлюбу у східних слов'ян вивчало чимало російських науковців [Зимин, 1965; Козаченко, 1957; Фроянов, 1972; Щапов, 1970]. Їхні принципи дослідження перегукувались із методами еволюціоністів. Не заперечуючи практикування давніми слов'янами як багатожонства, так і багатомужества, радянські вчені сходились на тому, що соціальною формою шлюбних відносин між чоловіком і жінкою був дарообмін. При цьому «віно» вони ототожнювали не з договірною формою шлюбу, а з купівлею, визнаючи останню класичною формою шлюбу періоду панування патріархальних сімейних общин [Фроянов, 1972, с. 95]. Без підтвердження будь-якими конкретними фактами з'являлись висловлювання типу: «В народі дуже довго зберігались основи *полігамного весільного обряду*» [Козаченко, 1957, с. 59]. Однак історичні праці, присвячені вивченню писемних пам'яток давньоруського права, стверджують, що

полігамія була притаманна лише життю соціальних верхів (князів та бояр), а не народній традиції і що «жодна пам'ятка давнини не знає багатожонства в народі: ні в холопів, ні у смердів» [Романов, 1947, с. 276]. При цьому нічого конкретного про форму «полігамного весільного обряду» східних слов'ян не повідомлялося.

Ця неузгодженість підсилювалась дискусіями про структуру і типи сім'ї. Виділивши «малу» сім'ю, її чомусь протиставляли роду [Фроянов, 1972]. Поняття останнього ототожнювали з цілком кабінетною категорією «*великої сім'ї*». Тому ці ж самі дослідники змушені були визнати, що «роль великої сім'ї в давньоруському суспільстві не зовсім зрозуміла» [Щапов, 1970, с. 216]. Аналізований у такий спосіб матеріал не поєднувався з питаннями структури обряду.

Про умикання також точилися дискусії. На наш погляд, найбільш вдалим став короткий, але конкретний історичний огляд із цього питання Я. Смирнової. Дотримуючись тайлорівської класифікації, що виділяє три форми умикання – ворожу, мирну (подружню) та формальну (імітативно-обрядову), дослідниця взаємозближує дві останні на прикладі існування різних форм шлюбу у народів Кавказу [Смирнова, 1979]. Якщо ж згадаємо хрестоматійну цитату, яка за шлюбними стосунками протиставляла полян усім іншим племенам, помітимо неабияку тенденційність давнього літописця [Повесть, 1950, с. 14-15]. Адже і шлюб через «віно», і умикання «*за зговором*» передбачали певне обрядове дійство. Тобто народна форма обряду «з гудінням і плесканням» води, імовірно, була властива усім племенам. До того ж археологи та історики давно твердять, що усі слов'яни шанували джерела і здійснювали жертвоприношення біля них [Боровський, 1992, с. 7-14]. А висловлений літописцем осуд пов'язаний вочевидь із необхідністю більш широкого та швидкого запровадження церковного шлюбу через вінчання. Останнє, маючи характер таїнства, погано поєднувалося з відкритим і веселим характером народного обряду.

В українських та російських дослідженнях останніх років почастишали заклики до припинення пошуків в існуючому весільному дійстві шлюбних форм умикання та купівлі, зважаючи на повну відсутність підстав для цього. Така думка простежується і в працях з історії сім'ї: «Зараз ми маємо

лише підстави для твердження щодо виключного існування в українців моногамної патріархальної сім'ї» [Чмелик, 1996, с. 166]. Цю позицію засвідчує і археологічний матеріал середини I тис. н. е., виявлений на колишній території древлянського розселення і узагальнений у наш час [Томашевський, 1992].

Водночас питання умикання у східних слов'ян знайшло нове висвітлення в роботах В. Балушка, який висунув гіпотезу про те, що звичай умикання був складовою ініціальних обрядів [Балушок, 1994]. Дослідник простежує його в елементах боротьби між весільними родами та спробах ритуальних крадіжок у весільному дійстві середини XIX – середини XX ст. Така позиція, на наш погляд, є можливою, логічною і компромісною. Виходячи з неї, можна зрозуміти, чому до обрядової структури договірного шлюбу потрапляє низка елементів, пов'язаних із темою родових змагань, або умовно демонстроване викрадання. Однак мета нашого дослідження лежить поза межами таких питань і спрямована на висвітлення структури весільного ритуалу визначеного субрегіону Центрального Полісся як цілісного явища, що репрезентує пізнішу «договірну» модель.

Звичайно, наші знання про обрядову форму шлюбу у древлян, які населяли у давнину Центральне Полісся, вкрай обмежені. Але той самий літописець, який звинувачував їх у звіриному стилі життя, повідомляє нам, що древлянський князь Мал сватався до полянської княгині Ольги на правах переможця. Отже, така форма народного обряду була древлянам знайомою і зрозумілою [Повість, 1950]. Її присутність у шлюбному праві древлян є показовою. Адже дослідники еволюції інституту шлюбу засвідчували, що «...там, де існує звичай проводити час сватання в родині нареченої, чоловік може виконувати це лише один раз...» [Старке, 1901, с. 355]. Ще одним важливим моментом є повідомлення про наявність у слов'ян ритуальної трапези у вигляді сиру, що споживався під час «зговору», та «пирога-короваю» у весіллі [Щапов, 1970, с. 217]. Згадані джерела, на жаль, не дозволяють розв'язати питання про етапи формування весільного ритуалу у слов'ян. Вони лише фіксують завершення його формування на момент середини XIII ст. [Козаченко, 1957, с. 59].

У другій половині XX ст. відроджуються ідеї міфологічної школи, які отримують нову інтерпретацію в сучасних дослідженнях. Нині існування міфологічного підґрунтя народних обрядів не заперечує чимало українських та російських учених, серед яких – В. Топоров, Вс. Иванов, О. Курочкін, Ю. Писаренко та інші. Чимало російських науковців, що працюють у напрямку, започаткованому міфологічною школою, відзначають, що «свято своєю структурою відтворює порубіжну ситуацію, коли із Хаосу виникає Космос» [Топоров, 1988, с. 16]. У цьому контексті й була сформульована концепція виникнення ритуалу в «епоху Космосу», яка була попередницею «епохи Історії» [Топоров, 1977, с. 186]. Важливим етапом у вивченні шлюбу стало визнання міфологічної моделі його походження архетиповою (у світлі теорії К. Юнга) рядом українських та зарубіжних дослідників [Лисюк, 2002; Иванова, 1984, с. 160; Иванова, 1992]. Протягом останніх ста років вона співіснує з моделлю «переходу», виявленою в обрядах, зокрема родинного циклу, А. ван Геннепом. Слід відзначити взаємозв'язок у побудові обох моделей. Адже сформульована А. ван Геннепом схема реалізується через численні й конкретні міфологічні форми (міфологеми), які нині стають об'єктом семіотичних досліджень, а сам ван Геннеп інколи визнається предтечею структуралізму [Маерчик, 2000]. Останній нині є поширеним науковим напрямком зарубіжної етнології, пов'язаним з іменем французького вченого К. Леві-Строса. Він переніс дослідження у площину первинного моделювання матеріалу на рівні синхронного вивчення. Водночас цей підхід не заперечує можливості подальшого звернення до діахронного аналізу, який застосовується в історико-порівняльних дослідженнях.

В Україні системні польові дослідження поволі відновлюються лише на межі 1960-1970 рр. Вони дають нові доповнюючі матеріали для структурування весільного обряду, започаткованого колись Ф. Вовком, та встановлення його етнорегіональних варіантів. Цьому значною мірою прислужились праці Н. І. Здоровеги, Г. Т. Пашкової і особливо – В. К. Борисенко. Так, у «Нарисах народної весільної обрядовості на Україні» (1974) Н. Здоровега багато уваги присвячує вивченню джерельної бази та історичних витоків формування весілля як складного обрядового комплексу. На основі

літописів, а також церковних творів детально аналізуються найдавніші згадки про шлюб у різних слов'янських племен, зокрема древлян. Аналізуючи традиційне весілля в різних регіонах України, автор торкається окремих аспектів цього дійства в Центральному Поліссі. Робота Н. Здоровеги цілком побудована на друкованих працях кінця ХІХ – початку ХХ ст. Дослідниця визначає народний обряд як «безрелігійну весільну обрядовість» [Здоровега, 1974, с. 63]. Виділяє «*попити*» як початкову складову сватання і пов'язує участь у них жінок із «ремнісценцією звичаїв матріархального ладу» [Здоровега, 1974, с. 64]. На відміну від Ф. Вовка, Н. Здоровега визнає обґрунтованість тридільної композиції весільного обряду у вигляді «передвесільної», «власне весільної» та «післявесільної» частин.

Грунтовними щодо вивчення весілля на зазначеній території є польові матеріали Г. Т. Пашкової [Ф. 14-5]. Дослідницею було обстежено кілька десятків сіл північних районів Рівненщини та прилеглих до них територій Білорусі. Вони склали основу її праці «Етнокультурні зв'язки українців та білорусів Полісся». На жаль, тогочасна ідеологічна ситуація не дозволила належно реалізувати зібраний матеріал, і згадана праця значною мірою присвячена темі дружби й братерства між українцями і білорусами в регіоні. Г. Пашкова, одна з небагатьох, виділила у структурі весілля як обрядову одиницю «розвідки», вважаючи це перше відвідання хати молодої неофіційним, але поширеним у минулому скрізь в Україні та серед українців кол. Сідлецької губернії (Польща). Розглядаючи питання сватання дівчини до хлопця, вона наводить відомі у білорусів артефакти, пов'язані зі сватанням не самої дівчини, а її посередниць (матері, тітки).

Особливо цінним для вивчення української весільної обрядовості став науковий доробок В. К. Борисенко, в працях якої аналізувались різні аспекти проблеми: типологія обряду, територіальна специфіка, весільне печиво, функції головних персонажів тощо. Так, у праці «Весільні звичаї та обряди на Україні» (1988) дослідниця першою виділила в національному весіллі регіональні підтипи – поліський, центральний, карпатський та південноукраїнський. Значною її заслугою була спроба встановити інваріант весільного ритуалу українців. До нього В. Борисенко відносить у передвесільній час-

тині сватання, заручини та оглядини (господарства хлопця); приготування весільного хліба; дівчачий вечір – у сенсі передшлюбних молодіжних вечірок. У шлюбній частині до інваріанта потрапляють: посад, куди входять розподіл короваю, обдаровування молодих і обмін дарами між родами; покривання молодої та її переїзд до свекрухи; гостина у молодого. Що стосується частини післявесільної обрядовості, яка вся віднесена до інваріанта, дослідниця не вказує, які види дійства вона вважає загальнопобутовими в Україні. Позаструктурно до інваріанта потрапляють «обрядові дії очисного характеру (вмивання молодих)» та «обряди приєднання нареченої до нової сім'ї» [Борисенко, 1988, с. 86]. Ритуальне ядро, однак, не розглядається дослідницею в контексті східно- і загальнослов'янського весільних ритуалів, тому це питання лишається відкритим.

Поліське весілля було предметом уваги В. Борисенко і в збірнику «Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья», виданому в Білорусі [Борисенко, 1987]. Дослідниця відзначила відносно кращу збереженість традиційних форм та елементів народної культури в цьому регіоні, весілля якого, на її думку, пов'язане з питаннями слов'янського етногенезу. Аналізуючи етноареальний аспект весільного ритуалу, В. Борисенко правомірно наголосила на можливому субрегіональному членуванні виділених нею регіонів та потребі їх подальшого вивчення. У межах Українського Полісся нею були попередньо виділені його західна (рівненсько-волинська), центральна (київсько-житомирська) та східна (чернігівська) частини [Борисенко, 1988, с. 87-88].

Впродовж кількох останніх десятиліть Полісся комплексно досліджувалось російськими науковцями на чолі з М. І. Толстим. Їхні численні польові матеріали склали основу Поліського архіву відділу етнолінгвістики та фольклору Інституту слов'янознавства і балканістики РАН у Москві. Учасниками цієї програми стали й окремі українські дослідники в галузі діалектології. У цьому контексті весілля Правобережного Полісся було об'єктом уваги П. Романюка. Ним були ґрунтовно вивчені особливості весільної лексики, ареали її поширення, частково етимологія тощо [Романюк, 1983, 1983 а, 1983 б, 1991, 1996]. У процесі роботи дослідник звертав увагу на окремі етнографічні аспекти побутування різних

лексем та лексичних груп. Надзвичайно цікавим є його висновок, зроблений на основі етимологічних пошуків, про те, що «найбільш архаїчний пласт обрядових термінів свідчить на користь їх конвенційних (договірних) першовитоків» [Романюк, 1983, с. 10]. Вивченням окремих етнографічних аспектів поліського весілля в групі М. Толстого займався також А. Гура [Гура, 1983, 1984; Гура, Терновская, Толстая, 1983].

Додаткову джерельну групу для вивчення весільного обряду Центрального Полісся становлять краєзнавчі видання, що друкуються на теренах Рівненської та Волинської областей. У них вміщені як аналітичні статті, так і польові матеріали [Давидюк, 1997; Етнокультура, 1998; Мелодії, 2003].

Оглядаючи історіографію весільного обряду, ми обмежились лише джерелами, пов'язаними з обраною територією. Загалом же друкована та архівна база з проблем вивчення українського весілля дуже обширна. Однак її аналіз виходить за межі нашого дослідження.

Якщо простудіювати зміст весільних описів, здійснених на Поліссі впродовж останніх ста п'ятдесяти років, то стане очевидним, що вони не мають значних відмінностей. Інколи пізніші записи є навіть більш детальними, ніж раніші. Різниця полягає лише в тому, що матеріали XIX – початку XX ст. записувалися на основі живого побутування обряду, а в кінці XX ст. – найчастіше фіксували інформацію, яка збереглася в історичній пам'яті респондентів. Отже, тут ми маємо справу з двома формами існування весільної традиції – активною і пасивною.

В оглянутій науковій літературі остаточно нез'ясованими залишаються питання інваріанта весіль виділених регіональних підтипів, а також структурної однорідності і цілісності регіонального весілля, в даному випадку поліського. Адже етапи українського весілля, визначені в наукових працях українських етнологів, в кожному конкретному ареалі утворюють певну кількість композицій зі структурними відмінностями. Останні формують групу локальних підваріантів, з якої завжди можна виділити єдиний інваріант. Чим менший ареал побутування певної композиції весільного дійства, тим розвиненішим є його інваріант. Останній повинен відповідати головній вимозі – сталій кількості етапів із незмінною їх послідовністю. Зважаючи на більшу нестабільність культур-

ної традиції в перехідних (контактних) зонах, інваріант може бути виведений із незначними похибками.

На жаль, методологічна база виявлення структури ритуалу, зокрема весільного, в Україні не є достатньою і відзначається певним емпіризмом. За останні півтора десяти років історично-порівняльний метод видозмінювався від колишніх засад еволюціоністів до сучасного діахронічного підходу. Сьогодні визначеній еволюціоністами послідовності «дикість-варварство-цивілізація» можна протиставити опозиції «архаїчність-цивілізація», «циклічність-лінійність» тощо. Діахронія, що застосовується для вивчення явищ в історичній послідовності, дихотомічно пов'язана із синхронією. Остання розглядає явища на певному хронозрізі. Елементи діахронного рівня не мають системних зв'язків, тоді як синхронія дає можливість встановити зв'язки співіснуючих елементів певної системи. Визначивши ритуальні системи на кількох синхронних рівнях, можна виводити отримані результати на рівень діахронного аналізу. Французький філософ П. Рікер відзначав, що в цій галузі існує пояснювальна схема. У ній синхронія належить системі, а діахронія – проблемі [Рікер, 1995, с. 84]. Розв'язання останньої здійснюється через з'ясування структури об'єкта, що вивчається (в нашому випадку весільного обряду), його системної упорядкованості.

Дослідники неодноразово намагалися визначити ті структурні елементи, за якими розрізняються шлюбні дійства різних регіонів. А. П. Пономарьов свого часу писав: «Основні міжваріантні відмінності виявляються як у структурі обрядів, так і в їх назвах. Наприклад, у центральних районах України домовляння про укладання шлюбу мало чотири етапи: допити, рушники, оглядини та заручини; на Поліссі їх уже три: сватання, переглядини й заручини; у Карпатах – лише старости і слово; у південних районах України домовляння взагалі обмежувалось переважно одним сватанням» [Українці, 1991, с. 585]. Такі висновки насамперед вимагають значної підготовчої роботи і великої кількості системних описів за певною уніфікованою схемою. Тоді вони можуть бути визнані надійними.

Спроби виділити інваріантну основу із загальної картини весільного дійства були здійснені російськими етнологами. Йдеться про дослідження згаданого вище А. Гури, об'єктом

якого був північноросійський обряд [Гура, 1978]. Найпростішою одиницею весільного обряду було визнано акт. Він, як правило, наділений певною знаковістю. Під терміном «обряд» розуміється група актів і весілля загалом. Поняття обряду і ритуалу тут рівнозначні. Інваріант охоплює лише обов'язкові (характерні для всієї території) акти, варіанти можуть містити «факультативні» (рухливі) елементи. Всі факультативні елементи, які характеризуються змінністю (в межах дійства або навіть одного етапу), А. Гура подає із відповідними коментарями. Він застосовує найбільш вдале, на наш погляд, формулювання для означення трьох частин композиції весілля – «дошлюбної», «шлюбної» та «пошлюбної». Однак дослідник вважає народною формою шлюбу лише шлюбну ніч, а отже, фізичне з'єднання, протиставляючи його вінчанню. На наш погляд у весіллі є ще кілька важливих етапів санкціонуючого змісту. Методологічно структурний опис має будуватися на основі виділення в досліджуваному об'єкті елементів системи та зв'язків, що лишаються інваріантними за будь-яких гомоморфних трансформацій об'єкта. І «саме ця інваріантна структура з погляду такого опису має єдину реальність» [Лотман, 1978]. А. Гура розглянув лише послідовність етапів весільного дійства, виділивши його постійне ядро. Але ритуал як явище характеризується також категоріями часу та простору і семіотичним кодом, де теж можуть бути виявлені стійкі показники.

У Білорусі спроби здійснити структурування весільного обряду були зроблені раніше, ніж в Україні, і належали М. Нікольському. Основним результатом проведеного аналізу було виявлення двох варіантів весільної композиції – корвайного і стовпового. Останній територіально менш поширений. Окрім цього дослідник виявив архаїчні елементи обрядової структури, пов'язані зокрема з тотемістичними уявленнями [Нікольський, 1956]. Згодом у білоруській етнології з'являється низка капітальних праць із численними польовими описами весілля з різних частин Білорусі [Вяселле, 1978; Вяселле, 1980]. У них висновки М. Нікольського були дещо переглянуті іншими білоруськими дослідниками, які вважали запропонований ним поділ умовним і наголошували на близькості обох варіантів, однак визнавали спорадичне існування стовпового обрядового варіанту на Вітебщині [Вясел-

ле, 1978, с. 28]. На нашу думку праця М. Нікольського і до сьогодні не втратила своєї актуальності.

Питаннями виявлення структури весільного ритуалу займалися також дослідники інших народів. Серед них слід виокремити працю Ю. Сурхаско «Карельская свадебная обрядность. (Конец XIX – нач. XX в.)» [Сурхаско, 1977]. Дослідник структурував дійство як за послідовністю, так і за змістом весільних актів, виділивши у ньому низку елементів: насамперед юридичні й економічні (поетапна домовленість між молодими та їх родичами) та релігійно-магічні. Розуміючи поліфункціональність весільного ритуалу, він намагався виявити не лише ритуальну структуру, а й її підструктури. Однак насамкінець був змушений визнати, що пропоновані підструктури є для реального дійства цілком умовними і що «...у багатьох випадках важко остаточно визначити, до якої підструктури слід віднести окремі елементи» [Сурхаско, 1977, с. 205]

Помітний внесок у вивчення структури шлюбного ритуалу зробили праці болгарської дослідниці Р. Іванової, насамперед «Българската фолклорна сватба» [Іванова, 1984]. У ній, крім огляду послідовності розгортання болгарського весілля та присутності в ньому різноманітних фольклорних жанрів, виділяються поняття семіотики обряду. До таких дослідниця відносить сакральні простір і час. Р. Іванова обмежується загальними спостереженнями над особливостями просторового розгортання весільного дійства. Але важливим є те, що виявлені нею житлові пункти і пов'язані з ними сюжетні вузли засвідчують чимало спільних засад просторового розгортання ритуалу болгар і українців [Іванова, 1984, с. 156-163]. Дослідниця робить крок уперед у розробці методології вивчення поняття ритуального часу. Вона насамперед звертає увагу на його сакральність та процесовість. Час тут визначений у координатах родинного та природного ритмів, які є взаємопов'язаними. У шлюбному дійстві найважливішими відрізками часу, на думку Р. Іванової, є періоди до і після проходження шлюбної ночі. Перший із них – створювальний, пов'язаний із виготовленням головних атрибутів – хліба, прапора, дерева, другий – містить негативне хаотичне начало знищення останніх. У цьому часовому циклі виділяється час приготування, функціонування та знищення. Як природні

цикли праці виокремлені також доба, тиждень, рік [Иванова, 1984, с. 164-169].

Останні дослідження з проблем теорії ритуалу вводять додаткові поняття в систему структурного аналізу свята [Абрамян, Шагоян, 2002]. До них належать категорії «гіперструктури», «антиструктури», «макроструктури», «мікроструктури» та деякі інші. При цьому «структура» синонімічна «Космосу», а «антиструктура» – «Хаосу». До засобів перетворення структури в антиструктуру, космосу в хаос, урочистого дійства на гротескне насамперед належить інверсія. Обидва поняття відзначаються динамічною взаємозмінюваністю: «Досить лише святу завершитися, як його антиструктура перетворюється у знайому структуру» [Абрамян, Шагоян, 2002, с. 39]. У послідовності «структура-антиструктура» гіперструктура займає проміжне положення і уособлює усе минуле, пережите, використане тощо. Гіперструктура в ході святкового дійства передує антиструктурі і часто зливається з нею. Застосування розглянутих понять дає можливість чіткіше зрозуміти динаміку ритуалу як системного явища.

Як бачимо, попередні праці з проблем структурного вивчення весільного ритуалу виробили певні схеми та підходи, а також виявили коло невирішених проблем. Зважаючи на складність прочитання весільного комплексу, структура книги розрахована на його поступовий, кількоступеневий аналіз. Ми застосували принцип планомірного входження в базовий матеріал, щоразу звертаючись до іншого аспекту його вивчення: аналіз загальної послідовності усіх складових обряду, виявлення їх постійного або змінного характеру; окреслення території побутування різних ритуальних явищ та визначення їх загально-регіональної чи локально-регіональної специфіки; виявлення низки композиційних ансамблів, часової та просторової семіосфери, символіки атрибутивно-го ряду та персонажів. Такий підхід дозволить виявити реліктові й пізніші форми дійства, з'ясувати їх міфообрядовий контекст.

У ході роботи над темою було послідовно застосовано ряд методів. На етапі збирання та систематизації фактичного польового матеріалу провідну роль відігравали методи польової етнографії, які передбачають обов'язковість первинного опису і пов'язані з емпіричними спостереженнями,

інтерв'юванням, анкетуванням, фотографуванням, складанням робочих таблиць і карт. Систематизований у такий спосіб матеріал аналізувався в структурному, типологічному та порівняльно-історичному аспектах із застосуванням синхронних та діахронних паралелей. Із метою виявлення ареальних особливостей ритуалу, а також його динамічних перетворень і причин трансформації застосовувався статистичний метод.

Структурний метод дозволив виявити в системі ритуального комплексу інваріантне ядро та факультативні елементи, а в межах окремого регіону – локальні обрядові варіанти (ансамблі), кожен з яких має ознаки цілісності. Із його допомогою також розкрито закономірності переходу від одного територіального варіанта до іншого.

Семіотичний підхід забезпечив дослідження глибинних смислових ознак предмета або дії, які формують канву ритуалу. Поеднання згаданих методів допомогло встановити головні коди традиційного світогляду, які окреслювали його існування в міфологічному полі, дало можливість проникнути у закони фольклорного мислення і реконструювати давні канони народного ритуалу.

## 1.2. Регіональний інваріант: складові та послідовність.

Складна багатокомпонентна система весільного ритуалу базується на сукупності стійких зв'язків, які утворюють структуру з ієрархічним порядком складових. Основними структурними одиницями весільної композиції є етапи, поєднання яких створює варіантність дійства. Водночас вони функціонують як універсальні коди ритуальної традиції й реалізуються через низку обрядодій, формуючи семантичне поле обряду. З одного боку етапи можуть об'єднуватися у групи вищого порядку, утворюючи основні ритуальні частини. З іншого – етап поділяється на найдрібніші складові, якими є елементарні ритуальні тріади, в яких синкретично об'єднуються «дія», «предмет», «слово» [Толстой, 1995, с. 15-26]. Застосовуються в теорії вивчення обряду й інші параметри. Дехто з дослідників відзначає важливість «думки», як структурного елемента [Абрамян, 1983, с. 30]. М. Толстой вводить також до ряду ритуальних кодів «персональний» (ідеться про

учасників дійства), «локативний» (характеристика просторового розгортання), «темпоральний» (сезонно-часові параметри), «музичний», «образотворчий» (символічні зображення, контекст кольору) тощо [Толстой, 1995, с. 167]. Однак найважливішими серед розглянутих неподільних елементів залишаються «дія», «предмет», «слово».

Свого часу К. Леві-Строс наголошував на тому, що «необхідно й достатньо дійти до підсвідомої структури, що лежить в основі кожної інституції чи кожного звичаю, щоб мати принцип інтерпретації, придатний для інших інституцій та інших звичаїв, – звісно, за умови проведення досить глибокого аналізу» [Леві-Строс, 1997, с. 29]. Сьогодні під поняттям ритуальної структури найчастіше розуміють не лише загальну форму, а стійку послідовність взаємопов'язаних дій із певним ритуальним значенням (семантикою) [Чистов, 1979, с. 224]. У такому значенні структура є основною характеристикою обряду як системи, його інваріантом, що виявляє стійкі зв'язки елементів і забезпечує їх єдність [Философский, 1989, с. 629; Лотман, 1978]. Вивчення структури обряду передбачає детальний аналіз і з'ясування суті усіх його складових елементів (явищ, дій) з подальшим групуванням та узагальненням опрацьованого матеріалу в контексті цілісної системи. Ці два принципи в етнології дістали назви відповідно «аналітичної» («ізолюючої») та «ототожнювальної» («узагальнюючої») абстракції. Така методика дає змогу з'ясувати тип ареально побутуючої моделі [Чеснов, 1979, с. 189-190].

У житті кожного роду звичай, гра, ритуал були чимось абсолютно необхідним. Водночас, існуючи підсвідомо та в пам'яті людей, ритуал, хоча й дуже повільно, видозмінювався, якщо не по суті, то, принаймні, за формою, в окремих своїх елементах. Хоча носії ритуальної традиції при цьому були впевнені в його непорушності. На думку більшості сучасних дослідників, «під ритуалізації припадає на обряд, тоді як мінімально ритуалізованими виявляться звичаї... Ритуал пов'язаний із символікою, а звичай – із практичною діяльністю, вони моделюють різні фрагменти світу» [Байбурін, 1991, с. 26].

Перше структурування (членування) весілля на складові знаходимо в самій народній традиції, що відобразилось у термінологічному розмежуванні частин дійства. Навіть ети-

мологічно латинське слово *ritualis* і слов'янське *obřędzъ*, що мають спільну мотивацію, пов'язані з поняттями «впорядкувати», «встановлювати закономірну послідовність» [Топоров, 1988, с. 27].

Правила одруження, втілені у послідовно здійснюваних переговорах, були щаблями реалізації універсальної моделі мирного шлюбу шляхом договору. В межах досліджуваного регіону вони репрезентовані етапами передвесільної частини, відомими як «попити», «сватання», «змовини». Універсальний зміст названих етапів підтверджується існуванням їх відповідників у весільних структурах більшості країн Європи.

Розподіл дійства на передвесільну, власне весільну та повесільну частини властивий весільному ритуалу практично всіх європейських країн, що, на думку деяких дослідників, був пов'язаний з аграрною традицією в історичному розвитку цих народів та шлюбом за договором. Таке членування усталилося не лише в українській, а й у російській та європейській етнології [Брак, 1988, с. 135; Гура, 1978, с. 83-84; Чистов, 1979, с. 227; Этнография, 1987, с. 404-405]. Проте воно дещо умовне і не відповідає усім вимогам трактування весілля як цілісного дійства. Передвесільна частина передбачає насамперед переговори сватів. Але, як зазначалося вище, історичні акти XVI – XVII ст. свідчать, що на той час до передвесільної частини належало і вінчання. Із моменту його здійснення і до народного обряду проходили іноді не лише місяці, а й роки [Левицкий, 1909, с. 39]. Імовірно лише з XVIII ст., принаймні на Поліссі, вінчання й весілля починають збігатися, а отже, церковна і народна санкції на шлюб даються в один день. З їх завершенням весілля, однак, не припиняється, і наступна за ними повесільна частина практично не відділяється від попередньої, лише на зміну ритуальним обрядодіям приходять обрядодії ігрові. Отже, не руйнуючи тридільності весільної композиції, можемо запропонувати її уточнену схему: передшлюбні переговори, шлюб (церковний та народний), постшлюбні заходи.

Приступаючи до розгляду нашого матеріалу скористаємося запропонованою схемою, пристосовуючи її до реалій Центрального Полісся. У процесі структурного аналізу весільного дійства застосовуватимемо схему з ієрархічною



послідовністю: ритуал (обряд) – ритуальні частини (передшлюбна, шлюбна, післяшлюбна) – етапи (тематичні одиниці, утворені низкою актів) – акти (тріади: дія, слово, думка). При визначенні територіального поширення варіантів весільної композиції чи окремих її елементів субрегіон Центральне Полісся можна умовно прийняти за регіон і керуватися таксономіями: регіон – ареал (територія, що охоплює не менше одного району) – мікроареал (територія менше одного району) – спорадичне (безсистемне) поширення.

Для виведення інваріанта весільного обряду насамперед необхідно відстежити послідовність та склад усіх етапних дійств, які мали місце в досліджуваному регіоні. Початкова частина весілля майже повністю була присвячена укладанню передшлюбних домовленостей, які досягались у ході кількох етапів із місцевими назвами *«попити»*, *«в свати»* та *«змовини»*. Термін *«попити»* (с. Юрове Ол. Ж.), *«попитки»* поширений в усьому регіоні. Крім нього, побутовали також лексеми *«умовини»* (с. Буки Мал. Ж.), *«вігляди»* (сс. Малинівка Мал. Ж., Кливини, Шевченкове Пол. К., Кошівка Чорн. К.), *«розгляди»* (сс. Каленське Кор. Ж., Машеве Чорн. К., Шевченкове Пол. К., Червоносілка Овр. Ж.), *«нагляди»* (с. Машеве Чорн. К.), *«попитани»* (с. Мелені Кор. Ж.), *«запити»* (с. Жовтневе Ол. Ж.), *«запитки»* (с. Термахівка Ів. К.), *«закази»* (с. Замисловичі Ол. Ж.), *«походки»* (с. Сновидовичі Рок. Р.), *«походи»* (с. Хочине Ол. Ж.), *«змовки»* (с. Бобриця Єм. Ж.). Цей термінологічний ряд, зафіксований нами, доповнюють діалектологічні матеріали П. Романюка та архівні нотатки Г. Пашкової [Романюк, 1991, с. 225-251; Ф. 14-5]. *«Попити»* були обов'язковою частиною передшлюбних переговорів: *«Як оддавали без попіту, казали оддати в притули»* (с. Рудня-Димерська Виш. К.). Їх здійснення найчастіше було прерогативою жінок: *«Жонки в свати не ходили, зате у попіти саміє баби, хрещена чи мати хлопоча»* (с. Юрове Ол. Ж.). На Овруччині переговори починали чоловіки: *«Матка не ходіла, ішов батько з хрещоним»* (с. Левковичі Ов. Ж.) або: *«Піталіса втрох - два мужчини і женищина, шоб не вдовці»* (с. Думинське Ов. Ж.). Залежно від ситуації, вибір передусім визначався батьками, рідше дітьми: *«Бувало, шо син питає: «Мамо, а чо це у вас новій фартух?», а вона: «Сіну, я тебе сьогодні жонку висватала»* (с. Паришів Чорн. К.).

Під час цієї зустрічі відбувався попередній обмін хлібом: *«Хліб принесли, поклали на полицю»* (с. Зелена Поляна Пол. К.); переговори завершувались спільною обідньою трапезою. Перша зустріч загалом ні до чого не зобов'язувала сторони: *«Після походок дівка ще не надьожна»* (с. Сновидовичі Рок. Ж.). Дослідники польського весілля відносять аналогічні *«попитам»* *«звяди»*, *«вивяди»*, *«довяди»* до більш ранніх форм, ніж шлюб через сватання [Брак, 1988, с. 14]. На півдні Волині фіксуємо дещо іншу форму попереднього з'ясування прихильності батьків дівчини, яке здійснював сам хлопець. Він приносив торбу з хлібом і вішав на кілок у сінях хати своєї обраниці. Через кілька днів навідувався знову. У випадку, коли торба лишалась на своєму місці, це служило йому знаком негативного ставлення батьків (с. Кутки Слав. Хм.).

Про існування інституту сватання ще у давніх слов'ян свідчить, зокрема, давньослов'янська лексика. Вище уже згадувалось сватання древлянського князя Мала до княгині Ольги. За однією з бурятських легенд, ця обрядова традиція існувала ще до завершення остаточного формування весільного ритуалу [Хангалов, 1898, с. 38].

Синонімічними терміну *«ходить у свати»* в регіоні є *«нечоглядини»* (с. Каленське Кор. Ж.), *«іхати печу гризти»* або *«комина гризти»* (с. Будо-Вороб'ї Мал. Ж.). Заведений серед сватів звичай вести тривалі сторонні розмови вважається дуже давнім, пов'язується зі східною та індоарійською традиціями. Такі бесіди були частиною давнього культурного звичаю вияву гостинності, вітання гостей і займали набагато більше часу, ніж справжній предмет обговорення.

Хліб, без сумніву, займає одне з головних місць у процесі сватання і виконує звичаєво-правову функцію. Він є знаком-символом у випадках як згоди, так і незгоди на шлюб. Його прийняття і подальший розподіл означали остаточне позитивне рішення батьків і самої дівчини, яку для цього запрошували у хату з комори. Свідченням цього є й самі назви сватового хліба. Найцікавіші серед них - *«документ»* (с. Ворсівка Мал. Ж.) та *«дар Божий»* [Романюк, 1991, с. 226]. Спорадично в регіоні фіксується традиція позичати хліб у сусідів: *«Чула я, шо колись на сватанне позичали хліб у суседов, які гарно живуть і з якими гарно живеш, але це не при мойой пам'яті»* (сс. Блідча, Старовичі Ів. К.). Під час сватання хліб

від роду молодого залишався нерозрізаним. «Хліб не резали, бо ще може верне, той хліб лежить» (с. Листвин Ов. Ж.). Його тримали в хаті молодої до святкування шлюбної угоди, а часом навіть до кінця весілля. У цьому випадку впродовж усього терміну він лежав на горіщі (с. Беги Кор. Ж.). Іншими призначеними для хліба місцями були: покуть (сс. Мелені, Беги Кор. Ж.), комин (с. Шевченкове Пол. К.), стіл (сс. Тараси, Весняне Пол. К., Кошівка Чорн. К.). Якщо ж звичай не передбачав розподілу «сватового» хліба після завершення весілля, його «стралювали» худобі або їли самі (с. Беги Кор. Ж.). Маємо також поодинокі свідчення, що іще «на сватах» дівчина на знак згоди могла розрізати принесений буханець, принаймні навпіл (с. Розважів Ів. К.). У разі зміни рішення сторона молодої до запивання шлюбної угоди повертала хліб, хустку, в яку він був загорнутий, та подарунки від свекрухи.

Отже, під час сватання виявлення стороною дівчини рішення про шлюб виражалося як вербальними, так і знаковими засобами. Система комунікативних знаків у народній культурі була доволі розвиненою і містила засоби як універсального, так і спеціального характеру. Серед них поширеним у регіоні свідченням позитивної відповіді було ритуальне пиття одне до одного усіх присутніх за столом, яке становило собою цілісне дійство, відображене в пісенних текстах: «Я не знала, що їм казати, да й мусіла рушнічки в'язати, я не знала, що їм говорити, да й мусіла гарилочки пити» (с. Листвин Ов. Ж.). Молода брала чарку з рук старшого свата, мовчки пила до молодого, він – до її батьків, вони пили до сватів із дівочих рук, коло завершували свати, які трічі на слова «Здорова була» отримували, як згоду, відповідь – «На здоров'я». У південній частині регіону (Радомишльський, Черняхівський райони Житомирської області) ми зафіксували невідомий досі варіант висловлювання згоди через пиття, коли дівчина повинна була відкоркувати зубами принесену сватами пляшку: «Ту бутилку свати спеціально сильно затикали. Гризеш, гризеш да й не мона її одкрити. Я сижу пуд комином, кажуть: «А ну, одкрий бутилку». Вже мама договорила, дали мені бутилку і не знаю як, але взяла і воно якось вийнялось, одвалилось. Свати порадили» (с. Чайківка Рад. Ж.). Цілком оригінальним і не описаним досі в етнологічних працях є звичай прийняття молодою від молодого на знак згоди пари

нових постолів, який локально зафіксовано на межі Овруцького і Народицького районів (с. Гуничі Ов. Ж.). Серед знаків негативного рішення дівчини широко відомим у різних частинах України є подавання нею гарбуза, регіональним – повернення сватового хліба, мікроарейним – сидіння під час бесіди сватів на лаві (Рокитнівський р-н Рівненської області). Обов'язковою умовою подавання цих знаків було мовчання (див. також 1.3.).

Сватання як етап весільного ритуалу відзначається відсутністю пісенного супроводу, що свідчить насамперед про його правову функцію. Обов'язковість цього етапу є безумовною. Після нього починались обрядові дії, пов'язані зі святкуванням. Ще на початку ХХ ст. «сватанням» називали також весільний посад молодої, пришивання молодому до шапки квітки через викуп тощо [Кравченко, 1911, с. 131].

Існуюче в давній народній звичаєвості право дівчини свататись до хлопця свого часу аналізувалось в етнологічних джерелах [Курочкін, 1971]. Сьогодні лише у пам'яті старожилів досліджуваного регіону збереглися свідчення про побутування тут колись звичаєвої норми, за якою рід дівчини мав право виявляти ініціативу у процесі сватання. Але відбувалося це тільки за певних обставин – у такий спосіб сватались до сиріт або до представників іншого соціального прошарку, яким у регіоні насамперед була так звана «околична шляхта». Хлопця-сироту найчастіше сватали на умовах переходу в приймаки. У цьому випадку функція розрізання сватового хліба належала йому, як і розпалювання комина на початку бесіди сватів дівчини (с. Красно Чорн. К.). «Одна матка мала сем дочок, остання Христя. Матка пошла до дядька у вигляди і каже: «Оддайте Вашого Федора у прійми, я вам грошей заплачу». То йон покинув ухажорку і взяв ту Христю» (с. Кошівка Чорн. К.).

Огляд господарства молодого виконував водночас профанну й сакральну функції і був елементом звичаєвого етикету. Історично він пов'язаний із вибором пари за межами окремого роду, що в минулому дорівнювало поняттю «за межами села». У цьому випадку з'ясування рівня матеріального достатку родини молодого було реально необхідним. За умови одруження пари з одного села цього звичаю дотримувалися лише з огляду на вимоги сільського етикету: «Девкі у нас

далеко замуж не йшли, то всі знали, у кого яке хазяйство. Дехто їздив, бо так годілося» (с. Листвин Ов. Ж.); «Оглядіни були, як у чуже село віддавали. «Ну, кажуть, - хазяйство пустеньке, але де дівку дінеш, нехай іде» (с. Можари Ов. Ж.). За цим актом закріплені терміни, які вживаються і щодо інших передвесільних етапів – «оглядини», «вигляди», «печоглядини», «розгляди», «квітка» тощо. Огляд був загалом позбавлений регламентованих обрядодій і відбувався між «сватанням» та «змовинами» («заручинами») як побутове гостювання – «беседа» (сс. Снитище, Ст. Дорогинь Нар. Ж.). Акт знайомства з новою територією з погляду сакральної обрядовості пов'язаний із семантикою прилучення, хоча в ньому брали участь насамперед батьки.

У центрі святкування шлюбної угоди насамперед перебуває трапеза як одна з головних форм спілкування. Вона була традиційним знаком закріплення остаточної згоди через пиття могорича – «запивання». М. Сумцов пов'язував це поняття з тюркською традицією, наводячи як приклад аварське слово «магаритіє», що в перекладі означало «укласти шлюбний торг», а отже, було символом єднання [Сумцов, 1889, с. 284]. Цей етап відбувався через певний період після сватання чи на другий день або ж був заключною дією самого сватання і відбувався з ним в один день (останній варіант є найпізнішим). У досліджуваному регіоні він позначається лексемами «змовіни», «запіткі», «запойни», «свачини», «сватини».

Головними моментами «запивання» шлюбної угоди були розподіл сватового хліба, який розпочинався з годування молодих першим «крайчиком» – «цілушкою», намащеною медом (зрідка сіллю), та взаємне обдаровування родів. До речі, у болгар ця частина обряду має відповідну назву – «міна» (обмін) [Боева, 1885, с. 8]. У цій частині обряду часто фіксуємо передвесільний посад молодих. Однак маємо свідчення і про те, що молодих садовили не за стіл, а в кутку хати (сс. Суцани, Тепениця, Радовель Ол. Ж.). Це було у випадку, коли посад відбувався уже на весіллі або у його переддень. За давньою традицією чисельність представників роду тут і на весіллі була однаковою (Олевський р-н Рівенської області). Найближчі родичі молодої після завершення частування могли «перезвати до себе гостей» (с. Новий Мир, кол. с. Павловичі Пол. К.). За своїм характером святкове завершення укла-

дання шлюбної угоди наближається до весілля, де трапеза поєднувалась із дарообміном.

У більшій частині регіону запивання шлюбної угоди було останнім серед обов'язкових етапів передшлюбного циклу. Після цього починалась безпосередня підготовка до весілля, і відмова будь-якої сторони вважалась практично неможливою – «грехам». В протилежному випадку обов'язковим було матеріальне відшкодування збитків. Розвинена система попередніх домовленостей свідчила про виваженість і остаточність рішення.

Переддень шлюбу не завжди передбачав ритуальні заходи. До групи останніх на обстеженій території належать «заручини», «пироги» (сс. Новий Мир, Жовтневе Пол. К., Корчівка, Снитище, Ст. Дорогинь Нар. Ж., Борове, Рокитне Рок. Р.), «чоботи» (сс. Блідча, Сукачі, Розважів, Підгайне Ів. К., Симаківка, Сербо-Слобідка Єм. Ж.), «чоботини» (с. Жадьки Чер. Ж.), «придавання рук» (с. Прибірськ Ів. К.), «квітка» (с. Пакуль Черн. Ч.), «дівч-вечір» (сс. Недашки Мал. Ж., В. Рача, Меделівка Рад. Ж., Козичанка Мак. К.), «розплітник» (с. Українка Мал. Ж.), «вечернік» (с. Кливини Пол. К.), «митвини» (с. Чайківка Рад. Ж.) тощо. Названі етапи різняться набором обрядодій, а отже, семантичним контекстом.

На відміну від інших, «заручини» мають класичне визначення в історичних документах XVI – XVII ст. [Акты, 1909, с. 8-10; Левицкий, 1909, с. 34]. Тут молоді в присутності свідків усно або письмово виявляли згоду на шлюб, з'єднували руки. Українські вчені Ф. Вовк та В. Кравченко справедливо вважали «заручини» преамбулою весілля. Маємо опис «заручин», здійснених у м. Радомишлі Житомирської обл. на початку XX ст.: «За примітиву заручини в натурі уявляли з себе шлюб. Але там ролю жерця виконував староста або дружок. Тут молоді ставали на фартуха, молодий у шапці. Молодих зв'язували до купи, на голови їм лили воду. Батьки благословляли їх двома зліпленими хлібами і пучечком жита з коляди. Молода подавала обручку молодому у чарці з горілкою. Молодий, випивши, одягав обручку собі на палець» [Ф. 15, Од. зб. 704 а, арк. 18].

Що ж відрізняє «заручини» від інших етапів, які відбувалися також у переддень весілля в Центральному Поліссі? Загальна канва цього етапу на сьогодні значною мірою зруйнована.

Г. Пашкова вважає основною його церемонією пов'язування сватів намітками/рушниками [Пашкова, 1978, с. 33]. Крім цього, «заручини» передбачали ховання, пошук та викуп молододі, посад молодих на кожусі і зв'язування їх до купи у присутності обох родів, пришивання молодому квітки. Серед названих дій саме посад молодих, як акт народної шлюбної санкції, на наш погляд, відокремлює «заручини» від інших етапів. Саме ця обставина дала підстави В. Кравченку стверджувати, що у шляхти заручин не буває: «Тут молода напередодні весілля лише ріже принесені молодим пироги і роздає дівчатам» (с. Бехи Кор. Ж.) [Ф. 15-3, Од. зб. 159, арк. 24]. Однак у такому вигляді їх побутування в регіоні було вкрай обмеженим. Найчастіше термін «заручини» вживався не щодо самостійного акту, а виступав як одна із назв етапу святкування шлюбної угоди. В окремих селах мікроареалу цю назву взагалі не можуть пояснити (сс. Можари, Гуничі Ов. Ж.).

У весільних піснях термін «заручини» подекуди синонімічний «свачинам»: «Ой, на свачинах, на заручинах...», а останній, в свою чергу, – «пирогам» (с. Борове Рок. Р.). Етап під такою назвою спорадично фіксується на півночі регіону від Рокитного на заході до Чорнобиля на сході. Сама назва свідчить про те, що його ключовим моментом було привезення пирогів від молодого до молодої: «Молода за столом. Молодий несе три пироги у наметці. Матка одного пирога бере, а свого натомість в наметку вкладає. Поряд ставить пляшку з зерном і червоною лентою. Зерном цим в сезон починали засівки» (с. Борове Рок. Р.). Або: «Несуть од нього три пироги, на них платок. У молодої тим, що принесли тоже в'яжуть по платку. Один пирог вертали їм назад. Тут дружка вібірають спеціально на свадьбу – коровай делить – і в'яжуть полотенцем. Заручини – це субота вечір, так на пироги казали, їх за столом замочували» (с. Новий Мир – кол. Павловичі Пол. К.). Часто вечірні передвесільні зібрання роду поєднувались з «убиранням», «рядінням» короваю.

Решта термінів, якими позначалися зібрання напередодні шлюбу, пов'язані з гулянням молоді («чоботи», «квітка», «дівич-вечір», «придавання рук», «розплітчик»). На обстеженій території вони фіксуються спорадично. В обрядовій канві цих передшлюбних зібрань знаходимо уже знайомі дії – дарування предметів, що надалі набувають статусу весільного

одягу (взуття й головні убори), пришивання квітки молодому та боярам, пов'язування рушників особам, що ділитимуть коровай, виготовлення весільного деревця та перше розплітання молодій волосся, плетення вінка. Як бачимо, усі розглянуті обрядодії виявляють певну варіантність щодо приналежності до того чи іншого передвесільного етапу. Вони можуть відбуватися і під час святкування укладеної шлюбної угоди, і на вечірніх зібраннях у переддень весілля, як у дівчини, так і у хлопця, і безпосередньо перед вінчанням у неділю, якщо вечірніх зібрань не було (останній варіант найбільш поширений).

Випікання короваю – наступний етап весільної дії. Центральне Полісся є територією побутування коровайного обряду як одного з ритуальних маркерів. Момент його виготовлення в загальній структурі дійства має певну варіативність (див. 1.3, 2.1, 3.1). Цей етап практично розпадається на дві одноіменні частини – до випікання приєднується частування «на коровай», де відбувалось «рядіння» короваю нетістяними прикрасами та сукання посадної свічки. Частування розпочиналось після всаджування короваю у піч або зразу після випікання. Сюди, крім коровайниць, дозволялось приходити їхнім чоловікам (у більшості сіл), а також дружкам: «Хлопці лише ті, котрі коло дівчат» (с. Горинь Мал. Ж.). Приходили за запрошенням – кликали «на коровай», «на калач». Частування було завершальним актом випікання весільного хліба. Найчастіше воно відбувалось за столом і навіть набувало великого розмаху: «Кого на весілле, того і на калачі кличуть» (с. Горинь Мал. Ж.) або: «Тепер у нас то вже одійшло. Ото кого на свадьбу кличем, того і на коровай. І тільки ідуть жінки без мущин» (с. Рубежівка Нар. Ж.). В деяких селах фіксується невелике частування «на ослоні» (с. Іванівка Мал. Ж.). Колективний характер цього етапу відображають окремі його назви, як, наприклад, «збирня» (с. Підлужне Кост. Р.). Він передбачав не лише трапезу, а й перше заплітання молодої, одягання їй на голову вінка, спеціально сплетеного для цієї нагоди, або виготовлення весільного деревця, квіток, «стружок» тощо.

Випікання короваю передбачало акти, здійснювані біля печі з «помелом», пікною діжею або з хлібною лопатою. Для забезпечення росту тіста діжу/ночви з тістом тричі піднімали до

«столі» (стелі)/«тряню»(сволока), носили на руках (сс. Любовичі Мал. Ж., Обиходи Кор. Ж., Феневичі, Старовичі Ів. К., Федорівка, Рови Виж. К., Яблунівка Єм. Ж.), цілувались через неї (сс. Сидоровичі, Блідча Ів. К., Діброва Пол. К.) або ходили кругом неї, не беручи до рук (сс. Будо-Вороб'ї, Іванівка Мал. Ж., Підгайне Ів. К., Борове Рок. Р.).

Запрошення на весілля може бути визнане самостійним етапом. Водночас він не регламентований щодо термінів та учасників: «На весілля просили в любій день і будь-хто з батьків, сестер, молоді» (сс. Кишин, Радовель Ол. Ж.); «На весілля кликали все село. Молодий і молода окремо у четвер ішли запрошувати свій рід. Молодий брав з собою коня. Коник невеликий гарно вбраний дзвониками, застелений кілімом» (с. Іванівка Мал. Ж.). Або: «Дружка з маршалком просили рід молодої, а молода з молодим – його рід» (с. Гуто-Мар'ятин Нар. Ж.). У більшості ж обстежених сіл у переддень весілля ходила молода в парі зі старшою дружкою в першій половині дня, коли готувався весільний хліб: «Спершу молода йшла просити свекруху, а далі свій рід, сирота починала з могилок» (сс. Старовичі Ів. К., Рудня-Перганська, Жубровичі Ол. Ж.).

Подєкуди запрошувати годилось у хаті, поклавши хліб на стіл. Ходили з хлібом, навіть із крайчиком (с. Мокляки Єм. Ж.). Залишання на знак запрошення спеціального порційного печива побутувало лише в окремих селах (с. Бережниця Дубр. Р.).

Тут не можна обійти увагою добре простежувану в регіоні традицію починати запрошення роду з відвідання кладовища, де кликали на весілля усіх померлих родичів – предків. Найяскравіше вона виявляється у весіллі сиріт, але побутувала і як загальна ритуальна норма. У запрошенні на весілля померлих є, принаймні, два важливі моменти. Насамперед це підкреслює структурну виокремленість шлюбної частини. Адже небіжчиків не просять ні на сватання, ні на «запивання» шлюбної угоди, а лише на весілля. Другим моментом є необхідність забезпечення їхньої участі у дійстві та способів виходу з нього. На аналогічну традицію запрошення та проведення померлих родичів («батьків» і «дідів») у структурі обрядів календарного циклу свого часу звернув увагу В. Петров [Ф. 243, арк. 7].

Ритуальне дійство головного весільного дня – шлюбу розпадається на дві частини: церковне вінчання і шлюб через низку народних обрядодій, здійснюваних у хаті. Всі дослідники, які займалися вивченням форм одруження у східних слов'ян, одноставні у твердженні, що церковне вінчання проникає пізніше у вже сформовану цілісну структуру весільного комплексу, завершення формування якого відносять до середини XIII ст. [Козаченко, 1957]. Традиція вінчатись іще на етапі «запивання» шлюбної угоди рудиментарно затрималась у деяких селах Центрального Полісся до кінця XX ст. (сс. Середи Єм. Ж., Обсіч, Рок. Р.) [Ф. 14-5]. Потрапивши в цілком сформоване традиційне весільне дійство, вінчання дещо деформувало його, але водночас стало його другою ритуальною кульмінацією, обросло низкою обрядодій, пов'язаних із народною традицією. Як свідчать польові матеріали, акт вінчання у досліджуваному регіоні або вростає, більшою чи меншою мірою, у власне весільну композицію, або ж займає самостійну проміжну позицію між передшлюбною і шлюбною частинами. Ця обставина створює додаткові труднощі в аналізі традиційного весільного ритуалу.

Період ритуального дійства перед вінчанням складається з цілого ряду дій: виїзд молодого по молоду (загалом позбавлений ритуальних обрядодій), «перепон», що відбувається дорогою та у воротах, заведення молодого із супроводом за стіл, пришивання квітки, розчісування коси молодій на покритому ослоні, благословення у дорогу хлібом, іконою. Період після вінчання включає обрядодії: зустріч молодих у дворі (благословення зерном, хлібом, іконою, медом, горілкою), посад на кожусі, перше застільне привітання молодих батьками («переній»), виїзд молодого за родом. Застілля у молодої після вінчання має звичаєвий характер, позбавлене спеціальних обрядових моментів. Подєкуди воно позначене спеціальною назвою – «на порції» (с. Меделівка Рад. Ж.).

Другим великим ритуальним блоком шлюбної частини є поїздка молодого по молоду. Виїзд «по молоду» з хати молодого супроводжується обов'язковим трикратним обходом столу, поклонінням іконам (покутю), сиданням його роду за стіл і посадом молодого. Інколи в цьому етапі присутнє пришивання квітки до шапки/грудей та отримання особистих предметів-оберегів. Найголовнішим же його моментом було

батьківське благословення в дорогу, яке розпочиналось у хаті, а закінчувалось у дворі.

Цей етап пов'язаний також із викупом та очікуванням перед двором молодої. Останнє відоме скрізь у регіоні й має ознаки обрядодії. В деяких селах воно навіть позначається спеціальною назвою – «стояння на дуброві» (с. Кураш Дубр. Р.): *«Вже ж ми тут настоялися, зеленого барвінку натопталися, з зеленого морогу да й зробили дорогу»* (с. Вишевичі Рад. Ж.). Або: *«Да годі нам тутая стояті, сирю землю топтаті, червоними да чоботками, золотими підковками»* (с. Ст. Дорогинь Нар. Ж.).

Наступний етап – з'єднання посадних свічок – практично на всій обстежуваній території пов'язаний із порогом. Після його завершення з'єднані свічки, загорнуті у хустку або вставлені у круглий хлібний вершок, тримала дівчинка-світилка. Обряд з'єднання свічок повсюдно у регіоні є початковим у власне весільному спілкуванні двох родів: *«Рід молодого не пустять, поки свічі не зліплять»* (с. Обиходи Кор. Ж.). На Київському Поліссі (Поліський, Чорнобильський р-ни) перед з'єднанням свічок відбувався специфічний локальний обряд під назвою «гонити сваху» або «дружину обогнати», який досі не згадувався в українських етнологічних працях (див. 2.2).

У ритуалі місцевої «околичної шляхти» побутував специфічний атрибут і пов'язаний із ним обрядовий акт. Це невеликі вінки, які «маршалки»/«бояри» молодого «здавали» перед посадом молодих. Для цього їх садовили на ослоні, вінки клали на голови, отримуючи натомість від дівчат «платки», танцюючи з ними (детальніше про традиції виготовлення вінків у шляхти див. 3.2).

Посад – важливий етап, пов'язаний із перехідним станом обох молодих, що містить елементи ініціаційного змісту. Н. Здоровега виділяє в українському весіллі окремий посад кожного з молодих у своїй хаті, а також спільний їх посад у молодої після вінчання, однак не трактує його як народну форму шлюбної санкції, вбачаючи останню лише у заручинах [Здоровега, 1974, с. 92-93]. У білорусів посади молодих були рівнозначними за важливістю, здійснювалися окремо в хаті кожного з них на діжі або ослоні, з попереднім трикратним обходом столу, поклонінням іконам та покутю. Посад на

діжі посеред хати в білорусів, імовірно, приховує у собі заборону робити останній на так званій «м'єрцовій лаві». У Центральному Поліссі такого обмеження ми не зустрічаємо. Тут етап посаду пов'язаний для обох молодих лише з покутем. А лава вздовж стіни – «причолка», «лоба», була місцем перебування як живих, так і мертвих. Посад молодого, як зазначалось вище, здійснювався в межах етапу підготовки виїзду «по молоду» у нього в хаті. Навіть у разі відсутності тут кожуха і трикратного обходу, сидання молодого на покуть в оточенні роду визнавалось посадом.

Окремі дослідники весільної обрядовості білорусів вбачали у посаді молодого не весільний, а побутовий акт, що засвідчував досягнення молодим вікової й статевої зрілості, а отже, готовність до військової служби та створення власної родини, господарства [Довнар-Запольский, 1893/1/, с. 53]. Але не можна не помітити в ньому і ритуальної форми переходу молодих у якісно новий стан. Головним атрибутом посаду є весільне деревце як втілення всесвіту. Перебування молодих на посаді у весільних піснях пов'язується із садом, квітами як символами статевої зрілості й готовності до самостійного життя та продовження роду. Традиційними рослинами, відображеними у посадних піснях регіону, є виноград, «вишнів сад», горіх: *«Розвіваєцца віноград, іде Надюхна на посад, розвіваєцца віноград і зеленая рожка, устречай іе Боже. Устречай іе Господь Бог ще й родний батенько, з доброю годиною з своєю родиною»* (с. Лопатичі Ол. Ж.); *«Ой, розвивайся вишнів сад, іде Наташа на посад. Розвивайся красная рожка, пострічай її Мати Божа»* (с. Голики Із. Х.); *«Я в матері на одході, росте горіх в городі...»* (с. Коблицький Ліс Бор. К.). У білорусів обов'язковою умовою посаду є збереження цноти кожним із молодих. У Центральному Поліссі в цьому етапі виконуються окремі пісні для сиріт. Посад молодої відбувається до або після появи молодого. Він включає виведення її з комори братом, батьківське благословення і виконання обрядодій, аналогічних описаним у зв'язку з посадом молодого. Атрибутами посаду були кожух, зрідка тканий рушник (с. Кам'янка Ол. Ж.), в «околичної шляхти» – килим. На Київському Поліссі поряд із кожухом посадовим атрибутом є так звана «бабина полка» (див. 3.2.).

У процесі з'єднання молодих відбувався кількоступеневий викуп молодої у подруг («скупляння дружки»), у брата («скупляння брата»), викуп місця біля молодої, весільного деревця, зв'язування молодих до купи «підв'язником»/рушником, а їхніх рук хусточкою: *«Як завили, до купи зв'язували іншою наметкою «серденько, миленько, присунься близенько, будем говорити, як на світє жити»* (сс. Жубровичі, Суцани Ол. Ж., Сновидовичі Рок. Р., Листвин Ов. Ж.).

На більшій частині досліджуваної території саме в межах посаду реалізується право молодого на молоду, втілене в обрядодіях з її волоссям та наступною зміною зачіски. Розплітання коси поєднане з викупом. У зв'язку з останнім фіксуються обрядодії, пов'язані з тріпанням волосся молодої на палиці, жмені льону, ножі, косі, як рудимент традиції його відсікання. У такому вигляді обряд добре зберігся в західній частині Полісся, а також відомий окремим народам Європи [Z, 1884]. Так, у вуді (фіномовна естонська меншина з теренів колишньої Петербурзької губернії) косу молодої також відсікали і зберігали до смерті [Шлыгина, 1978, с. 273]. Можливо, присмалювання волосся, що побутує в Центральному Поліссі, є рудиментом колишнього звичаю його спалювання. Всі ці заходи, вочевидь, мають дохристиянське походження. Тему спалювання коси нареченої зустрічаємо і в окремих пісенних зразках: *«Мар'юніна мамонька на двір заїжджає, на двір заїжджає, дочки коси питає: «Доню моя, де кісонька твоя». «Мамонько моя, в огні згоріла». «Покажи мені, донечко, недогарочки». «Попитайся, мамочко, та старшої приданочки»* (с. Іваничі Кост. Р.) [Ф. 28, арк. 23]. Єдність етапів посаду і зміни зачіски відображена у пісенних текстах: *«Поглянь, татку, да на мой посад, що все дівки да в косах сидять, а на мою да копоть впала, що я її розтрєпала...»* (с. Ст. Кужіль Нар. Ж.). У цьому сенсі «завивання» молодої семіотично пов'язане з посадом і є його логічним продовженням. На це звернула увагу В. Борисенко, визначаючи цю традицію як поліську [Борисенко, 1988, с. 78].

Зміна зачіски молодої («завивання», «розбирання») має багатовекторну символіку. У багатьох народів світу відомі звичаї, пов'язані з дівочим волоссям, яке часто було уособленням її самої. Перед одруженням частину його відтинали жерці на пошану богам, найчастіше шлюбним. Ці традиції відомі в

Європі, Америці, на інших континентах. Волосся було місцем перебування різних духів і свідченням присутності у людини якості, аналогічної волохатості тварин, яка пов'язувалась із заможністю [Этнолингвистический, 1984, с. 78-81]. Зміна зачіски була наочним свідченням зміни вікового, соціального, фізіологічного статусу дівчини. Демонстрація оволодіння нею чоловіком виявлялась в актах брання її за руку (відоме, зокрема, у народів Кавказу), розділення її волосся надвоє, його розтріпування на зброї. Нарешті, дівоча коса пов'язувалась з міфічним колосом, а жіноча плідність – із родючістю ниви [Этнолингвистический, 1984, с. 119].

У Центральному Поліссі покривання голови молодої відбувалося у два етапи. Уперше – зразу після посаду у неї в хаті, коли на неї накладали так зване «завивало», яке давала мати молодої. Вдруге – головний убір молодиці одягала свекруха у себе в хаті. Найдавніша форма «завивання» пов'язана з покутем; пізнішим для регіону є завивання на ослоні (сс. Недашки, Горинь, Іванівка Мал. Ж.). Завивали найближчі одружені родички («завивальниця», «завивалка», «напинальниця») з роду молодої (локальний) або з обох родів (загальнопоширений варіант). Атрибути завивання завжди кładились на віко діжі: *«Подивіса, Галєчко, до тебе сестра йде, вона на голові віко несе, а на вєці завиваннєчко, мінаєцца дівуваннєчко»* (с. Зубковичі Ол. Ж.).

Традиційний спосіб покривання завивалом відрізнявся від звичайного способу зав'язування молодиці наміткою. Розділивши волосся навпіл на потилиці, його накручували на пасмо льону, зверху одягали шапочку («очіпок», «каптур») і покривали наміткою, яку перепускали навхрест через плечі, обводили кругом талії, виводячи кінці у різні боки. Зав'язана в такий спосіб молода була обмежена в руках: *«Бійся, Маруся, Бога, кинь каптур до порога, а каптур, як кагльянка, ти в ньому, як циганка, та викинь його в сіни, шоб його свині з'їли»* (с. Левковичі Ов. Ж.). Маємо спорадичну інформацію про те, що в такому вигляді наречена повинна була відбити дефлорацію у коморі (с. Клесів Сар. Р.). Ці факти, а також твердження, що проміжне завивання наміткою поширювалось на чесну молоду, імовірно, пов'язані саме з уксорилокальною формою шлюбу і ночівлею на території молодої. Водночас «сповивання» нареченої у такий спосіб мало б сим-

волізувати її перехідний статус через тимчасову смерть, яка знаково репрезентувалась через загортання у шматок тканини (саван).

«Коровай» (розподіл). Другим із найважливіших етапів шлюбної частини дійства був процес наділяння гостей головною ритуально значимою стравою та здійснюване в процесі етапу обдаровування гостей. У досліджуваному регіоні розподіл короваю відбувався після зміни зачіски молодої або перед нею. Обидві традиції мають ареальне прочитання (див. 1.3). У випадку переходу молодого у прийми, його коровай ділився першим.

Розподіл короваю передбачав ритуальне миття рук особами, визначеними для його розподілу. Коровай завжди виносили на віку від діжі. Із комори в хату його заносили на голові, підкреслюючи дію трикратним обертанням на кожному порозі, «завжди з підтанцьовкою», часом, інколи б'ючи в «ушак» палицею (с. Вишевичі Рад. Ж.), коцюбою-«чаплійником» (с. Рудня-Димерська Виш. К.), «вілошником» (с. Кишин Ол. Ж.). У розподілі весільного хліба яскраво засвідчена опозиція давати/брати як втілення світоглядного принципу нескінченності світу, перманентності дії: «При розподілі кусочки беруть, а кришечки з короваю одломлюють і кладуть чуть назад, лишают на тарілці» або: «Один кусочок на тарілці лишали, а два забірали» (с. Богдани Виш. К.).

Перший шматок короваю віддавався молодим. Цей акт іще не був власне розподілом, а ніби прелюдією до нього. На Овруччині він мав специфічну назву – «відкривання» короваю. При цьому центр вершка давали молодій, а внутрішній м'якуш використовували для застромлювання пари посадних свічок: «Хрещоний ножем одкриває коровай, помахав над молодими хусткою, якою вон був накритий, і на музику її, ножем на гармошку кінув – благословить, отець і мати, коровай краяти» (с. Селезівка Ов. Ж.). Як правило, розподіл короваю починали з пупорізної баби, далі йшли рідні батьки, хрещені й уся рідня, від ближчої до дальньої.

Розподіл короваю молодій поширювався лише на її рід і передбачав обдаровування, яке мало взаємний характер. За кожен дар гість натомість отримував шматок короваю та інший дар, цінність якого прямо залежала від ступеню спорідненості. Подарунки молодій частково переходили у роз-

порядження батьків. Особи, які здійснювали розподіл, отримували додаткові дари: «Дружок молодого їде на вілошніку, як на коню, ірже, їде кінь і вішають шось на тей вілошнік: «Просив батько і маті нашого подарка прийняти». Дружков два, вони і коровай ріжуть. Їм хустки пов'язують на голові. Дружок приїхав до мене на вілошніку, а я повісила подарка, а йому хустку зав'язала, наступний гость другому дружку в'яже голову хусткою – то їх доход» (с. Новий Мир Пол. К.). У зв'язку із завершенням розподілу короваю в Київському Поліссі відбувався локально поширений обряд під назвою «гонити вільце», зафіксований нами в Іванківському та Бородянському р-нах, коли молодих із посаду виганяли весільним деревцем.

Здійснення етапу комори на території молоді простежується на Поліссі ще на початку ХХ ст. (сс. Іванівка, Буки Мал. Ж.; Берестовець, Бехи Кор. Ж.; Левковичі Ов. Ж.; Новий Мир, Тараси, Діброва Пол. К.; Ст. Дорогинь, Снитище Нар. Ж.; Старовичі, Прибірськ Ів. Ж.). Маємо також свідчення про те, що «комора» відбувалась там, де молоді житимуть (Київське Полісся): «Як мають їхати до молодого, молоді з дружкою і дружкам ідуть до комори, їдять, потім дружки виходять» (с. Листвин Ов. Ж.) або: «Завілі і кажуть: «Побачім, кого завілі», ведуть у її в комору, співають: «Ой, мамо, мамо, в комору ведуть. Не бойсь доню, вони меду дадуть. А ще меду не показували, а штани порозв'язували» (с. Прибірськ Ів. К.). Пряме звернення молоді до матері може бути пов'язане лише з її територією, адже її батьки, за звичаєм, не могли бути присутні у молодого під час здійснення згаданого обряду. Іще одним підтвердженням цього є наступний пісенний текст: «Тупу, коники, тупу, веземо ступу. То не ступа, то колодиця, то не дівка, то молодиця» (с. Мелені Кор. Ж.). У випадку приїзду нечесної молоді під час зустрічі у дворі свекруха найперше йшла у хлів до худоби і кропила її для захисту від хвороб (с. Буки Мал. Ж.). Інформацію про це знаходимо і в архівних джерелах 1920-х років. У польовому щоденнику колишнього науковця ІМФЕ ім. М. Т. Рильського Л. Шевченко під 1925 р. зазначено: «Мені сказали, що зараз вони підуть спати у комору» (ішлося про дійство у хаті молоді в с. Городець Коростенського р-ну) [Ф. 439, арк. 14]. Імовірно, в давнину традиція здійснення дефлорації на тери-



торії молодої поширювалась і далі на південь. У середині ХІХ ст. друковані джерела фіксують її на Волині та Поділлі [Кравченко, 1920, с. 103; Труды, 1877, с. 629]. Водночас на цих територіях спостерігається і традиція проходження «*комори*» після переїзду до молодого [Бельский, 1910, с. 26; Морачевич, 1853, с. 306].

Підготовка до виїзду супроводжується ритуальними діями (як у хаті, так і у дворі), пов'язаними з переходом молодої з одного соціально-просторового локусу в інший. Це, зокрема: триразовий обхід стола, поклоніння образам, батьківське благословення та отримання родинних символів. Серед них – ікона, частина короваю, скриня/бодня, в південній смузі регіону – парні предмети (ложки, миски, пироги).

Обов'язковими були також дії антиповедінкового характеру. До них, зокрема, належать спроби родичів молодого вкрати побільше предметів хатнього вжитку з господарства молодої: «*Весільніє молодого кралі і клалі на воза жлукто, ступу*» (с. Озеряни Ол. Ж.); «*Як виряджають молоду, горшки хапають і вілкі, ступу, товкача на воз ставлять. Пошуткують і назад кладуть*» (с. Сновидовичі Рок. Р.).

Супроводжували молоду брат та одружені жінки, серед них хрещена, одружені сестри, тітки. Жінок садовили на скриню. У першій третині ХХ ст. в окремих селах у складі посагу одночасно фіксуються бодня, в якій зберігали полотно та полотняний одяг, і скриня, де зберігали верхній одяг (с. Базар Нар. Ж.).

Усі дії у дворі свекрухи умовно поділяються на дві групи. Одні пов'язані з молодими, інші – з родичами. До групи перших належать дії, що засвідчують чесність та особливий перехідний статус молодих. Це, насамперед, ставання на діжу, прохід до столу по полотну (Овруцький р-н), ритуальна трапеза біля порога. Ставання молодими на діжу пов'язане з принесенням клятви, яка є водночас і жертвою. У випадку неможливості присягнути у незайманості, молоді кладуть на віко діжі гроші як субститут жертви (с. Селезівка Ов. Ж.).

Дії, виконувані родичами молодої, пов'язані з мотивом викупу. Їх послідовність загалом визначена. Після ставання на діжу родичі молодої починали «*торгувати*» скриню. Супровід молодої у дворі вивішував тканину зі скрині, демонструючи

присутнім заможність та навички нареченої (с. Крива Гора Чорн. К.). «*Під час торгу резали полотно на рукаві, хто утіральніка дасть, хто настольніка – це все маладой чеплялі. Хрещена завжди настольніка даріла*» (с. Блідча Ів. Ж.). Продавши скриню, родички молодої часом ловили курку і намагались отримати викуп за неї (с. Шевченкове Пол. К.). Викуплену курку варили, її пір'я «*тускали по весіллю, шоб чеплялося на люде, шоб знали, шо на весіллі були*» (с. Тараси Пол. К.).

Обов'язковим актом у хаті свекрухи була демонстрація молодою або її супроводом привезеної з дому узорної тканини шляхом її розвішування. Ткані вироби кріпились на кілках, образах, вистелялись на жердці, столі. Огляд подарунків молодої був дозволений для всіх бажуючих, включаючи сторонніх осіб: «*Поглянь, свекрухо, на кручки, в'їшає невістка рушнічки, і столи застілає, бо вона тут жить має*» (с. Можари, Покалів Ов. Ж.). У шляхти обов'язковим було привезення принаймні одного килима (с. Бехи, Мелені, Михайлівка Кор. Ж.).

У цій частині ритуалу – тобто на території молодого – здійснювався акт дефлорації молодої, що є більш поширеним варіантом у досліджуваному регіоні. Він відбувався у коморі на снопах, соломі, плетеному маті, скрині. Усі найдавніші і доволі повні описи українських весіль середини ХІХ ст. з інших українських територій засвідчують передування цього обряду розподілу короваю молодого, а отже, здійснення його при короваї, який на Поліссі ставився в коморі [Весілля, 1970]. Тут або у хаті з молодою знімали завивало і після трикратного обведення ним столу, закидали на образи (с. Сновидовичі Рок. Р.). До комори молодих вів той, хто ділив коровай (с. Можари, Покалів Ов. Ж.), або свекор (с. Стовпичне Ов. Ж.). Як поодинокі реліктові явища, фіксуємо звичай перебування в коморі з молодими свях (с. Рудня-Калинівка Нар. Ж.), а також можливість «розпочинання» молодої сватом молодого (с. Тепениця Ол. Ж.; Ротичі Чорн. К.; Підгайне Ів. К.; Мигалки Бор. К.): «*Як молодий соромается, то якогось дядька пускають, бо як не поїде, то дєвка вельми голосить, шоб не опозорить матер, бо так і не узнають, яка вона*» (с. Тепениця Ол. Ж.).

Вихід молодих із комори супроводжувався їх умиванням, одяганням молодій хустки, як повсякденного жіночого головного убору, та годуванням. На цьому етапі у весільному дійстві з'являється максимальна кількість атрибутів, що стосуються чесності нареченої (див. 3.3).

Розподіл короваю молодого був завершальним серед етапів власне весільного циклу. Коровай ставили перед молодими на покутньому краю стола, далі переносили на інший стіл і починали ділити. У процесі розподілу виконували ряд ритуальних актів: зокрема записування подарунків на стелі або комині. Інколи процес розподілу ускладнювався додатковими діями – виходом у сніи/двір особи, яка ділить коровай, з метою пошуку викликаного родича. Отримані подарунки повністю йшли на «розжиток» молодим, тут їх дарував рід молодого.

Знаком завершення власне весільної частини було встановлення або закидання знизу на дах/стріху весільного деревця, а також знищення, ховання особистих весільних знаків, оберегів та ритуально використовуваного посуду.

У повесільній частині реалізуються мотиви, зумовлені фактом здійснення шлюбу. Ця частина позначена надзвичайними веселощами, що виходять за рамки буденної пристойності і несуть в собі забарвлення «антиповедінки», яка виявляється через рядження і гру, здійснювану засобами гротеску, алегорії, інверсії. Характер дій у цій частині обряду трансформується з ритуального, урочистого в ігровий.

Ігрові сюжети у досліджуваному регіоні мають два варіанти – імітативно-весільний та аграрний. Перший реалізується у вигляді жартівливого весілля, здійснюваного з батьками молодих. Другий – відображає схему жнивварських обрядів та імітування основних землеробських актів – сіяння, молотьби тощо. Обидва варіанти містять у собі еротичні імплікації – очевидні у першому випадку і приховані в другому. Слід наголосити, що загальне поняття гри в архаїчному ритуалі окремі дослідники пов'язують із семантикою коїтусу (coitus'a) [Курочкін, 2003, с. 55].

Повесільна обрядова частина розгортається після розподілу обох короваїв. Крім ігрових дійств тут мають місце й ритуальні обходи як знак шанування батьків наречених, інших родичів. Тут же молода вводиться в коло нових ро-

дичів, у новий соціальний статус та житловий локус. В цю частину входить і перше відвідання молодої у статусі молодиці. Згаданий етап у межах регіону має кілька назв – «снєданнє» (загальнопоширена), «*болярська вечеря*» (с. Зубковичі Ол. Ж.), «*придане*» (с. Недашки Мал. Ж.), «*перебіранци*» (с. Симаківка Ём. Ж.). Снідання молодої складалося як з тваринної, так і зерново-круп'яної їжі.

У цій частині ритуалу продовжує обіграватися тема цноти, яку зберегла молода, за що її мати отримує у дар чоботи – «*за хорошу дочку*» (сс. Весняне Пол. К.; Сидоровичі Ів. К.), весільні частуються червоною горілкою тощо. Паралельно відбувається розподіл пари пирогів, один з яких випікався у молодого, другий у молодої. Їх розрізали навпіл у молодого. Одну пару тут же ділили між його родом, другу – теща забирала додому і там наділяла ними свій рід.

Перезва – почерговий обхід усіх родичів, що були на весіллі, є одним із давніх повесільних етапів, у якому найяскравіше втілилась ідея єдності роду, громади, села, культурна опозиція «давати – брати»: «*Сім дворів обошли, сім овечок дали*» (с. Кошівка Чорн. К.). Цей звичай вважався відображенням позитивного життєвого начала: «*Хто перезву перезве, дай йому, Боже, здоров'я*» (с. Діброва Пол. К.). Вживані у регіоні назви цього етапу – «*перезва*», «*беседа*», «*гості*». Перша лексема пов'язана саме з весіллям, дві інші є загальним визначенням гостини. У межах «*перезви*» відбувалося також перевезення учасників весілля різноманітними гротескними транспортними засобами по дорогах, вистелених хлібними кулями-околотами, підковування коней полінами (с. Меделівка Рад. Ж.) тощо.

Цей етап, можливо, є модифікацією давнього, відомого у середньовічній Європі звичаю сезонного «об'їзду», що був ритуально-метафоричним способом відновлення права на володіння територією через обхід конкретного земельного масиву.

Згадувані вище повесільні ігрові сюжети належать до етапу, який має назву «*одруження батьков*» або «*циганське весілля*», «*циганищина*». Перший варіант, поширений на більшій частині досліджуваної території, пов'язаний з гротескним відтворенням головних моментів реального весілля. Цей етап був завершальним у повесільному циклі й здійснювався лише

у випадку одруження останньої дитини. Лімінальними особами тут виступали батьки котрогось із молодих, яким влаштовували друге весілля з дотриманням усіх головних частин та атрибутів справжнього весілля. У розвиненій системі ряджень, прихована імітація статевих органів та алегорично-знакове демонстрування коїтусу (товчення води із сажею в ступі). Цей етап починався з виття деревця, навішування на нього предметів, подібних за формою до статевих органів (буряки, морква, ковбаса, надута кишка). У цій частині спостерігаємо злиття багатьох культурних опозицій, зокрема такої, як чоловік - жінка, що виражене зміною одягу, забарвленням обличчя у червоне або чорне: *«Свату прив'язували моркву, дві цибулини, сажею мастились, вівернутого кожуха одягали, страшили вовком чи козою, у стіну стукали, щоб не глухіє були молоді»* (с. Чистогалівка Чорн. К.; Хочине Ол. Ж.). «Молодих» убирали в подертий одяг. Для виготовлення вінків використовували гілки хвойних дерев (*«йолку»*), овес (с. Кам'янка Ол. Ж.), кропиву, полин (*«чорнобиль»*) (с. Розсохівське Нар. Ж.), колосся (*«пашню»*) (с. Вахівка Виш. К.); для намиста – «вінки» цибулі (с. Базар Нар. Ж.), шипшину, горобину (с. Кливини Пол. К.), калачики, картоплю (с. Вахівка Пол. К.), стебла *«білих макових»* (латаття) (с. Підгайне Ів. К.). Одягнутих у такий спосіб батьків садовили на *«посад»*, пришивали «квітки», «завивали» молоду, давали подарунки – *«кликали гразними онучами»* (с. Меделівка Рад. Ж.), дарували собак у мішку (с. Хочине Ол. Ж.), клали молодих спати *«пуд коминном»* тощо (с. Ст. Дорогинь, Снитище Нар. Ж.). Цікаво, що в цьому етапі поряд з іншими традиційними обрядодіями відтворювався і ритуальний розподіл каші, яку ділили наостанок, супроводжуючи звичним для родильної обрядовості краю киданням на неї грошей (с. Глібівка Виш. К.; Феневичі Ів. К.). За столом батькам давали в руки товкачку, велику ложку для мішання капусти, щоб їли (с. Богдани Виш. К.). Кульмінаційним моментом етапу було *«вінчання»*, здійснюване у вигляді кругового ходу навколо ступи. Аграрні мотиви в цьому випадку мають цілком другорядне значення.

Одружуючи останню дитину, батьки ніби вичерпували свою репродуктивну силу і потребували її відновлення шляхом здійснення найважливіших шлюбних обрядодій. Адже весільне дійство наділене життєдайною енергією. Натяки на це

знаходимо в окремих пісенних текстах: *«Батько на покуті сидить та за яйця держить, та де взявся поп, та де взявся дяк, да за яйця хоп, сем год судилися, проте батьку зосталися»* (с. Вишевичі Рад. Ж.).

У південній частині регіону вшановування батьків представлено сюжетами, які моделюють жнивний обряд (Черняхівський, Радомишльський, південь Ємільчинського районів Житомирської області). Якщо попередній варіант повесільного ігрового дійства мав місце лише в разі одруження останньої дитини – *«за останньою дитиною»*, то цей – і *«за першою»*. Навіть назви цього повесільного етапу були аналогічні жнивним: *«За першою дитиною у весіллі робили зажинки, а за останньою обжинки. Як робили зажинки, то ішли на поле, брали робили букета (венка, снопка) з жита з квітками. Несли їх маленькі діти батькам. А ззаду весільні співали. Так і обжинки. Як останнє дитя, то батькам круглі венки плели. Колись їх робили лише батькам, а тепер і хрещеним, і бабам, і дідам. Садовлять їх на ослін і дітки ці подносять венкі, накладають на голови і піднімають їх на ослоні на вра»* (с. Андріївка Чер. Ж.).

В «околичної шляхти» також побутувало кілька варіантів завершення весільного циклу. Всі вони позбавлені яскраво вираженого еротичного, сороміцького звучання. Тут було поширене так зване *«дякування»*, в якому втілювався суто аграрний характер весільного ритуалу: *«Оддають останній хліб. Всіх дітей ставили в ряд і обсіпали хлібом»* (с. Щорсівка Кор. Ж.), або ж етап під назвою *«міть міскі», «ходити по посудок»* (с. Левковичі, Можари, Верпа Ов. Ж.) або *«бити комина»* (с. Бехи Кор. Ж.), де дійовими особами були рідні, які давали на весілля посуд. У ході цього етапу батьків гоїдали на ослоні (с. Хочине Ол. Ж.), килимі (с. Бехи Кор. Ж.). В останньому випадку батька для цього вели на тік, а матір – у комору.

Назви завершального етапу часто пов'язані з ємностями для напоїв, розпиванням яких завершується весілля, – *«зуби полоскати», «зуби міти», «бутля делить»: «Мати ставе баньку, а батько бутля»* (с. Тараси Пол. К.). *«Барило трусять»* – четверо чоловіків витягують його з комори на мотузках (с. Феневичі Ів. К.). *«Викачай, батько, бочку, що в коморі в куточку іще й тее барило, щоб усіх напоїло»* (с. Яблунівка

Єм. Ж.). *«Гендзьора виносили, на колок вішали – кінець»* (с. Сербо-Слобідка Єм. Ж.). В окремих випадках у канву завершального етапу вводяться обрядодії зі свійськими птахами. Найчастіше брали курей, які виступали своєрідною викупною жертвою за молоду. Курей напували горілкою або водою, водили по драбині, носили з одного господарства в інше і, насамкінець, різали.

Отже, ця частина обряду закінчується завершальним могоричем і мотивом *«замочування»* його учасників, навіть якщо у назві етапу відсутня вказівка на будь-які напої. Так, Г. Пашкова описала етап із назвою *«на попелище»*, де батьків молодих клали у постіль, мочили в річці, тягали по снігу (с. Залав'я Рок. Р.) [Ф. 14-5].

У наступну повесільну неділю відбувались останні обрядодії. Їх загальнопоширена назва – *«пирого»* (с. Жубровичі, Озеряни, Жовтневе, Обище Ол. Ж., Біловіж Рок. Р.), рідше *«калачі»* (с. Буки Мал. Ж.), *«хліб міняти»* (с. Замисловичі Ол. Ж.), *«на гості»* (межиріччя Уборті й Горині), *«на кветку»* (с. Лопатичі Ол. Ж.), *«потрусини»* (Ізяславський район Хмельницької і Баранівський район Житомирської областей). Найчастіше тут знімали, палили (с. Українка Мал. Ж.) або ламали деревце, *«звите»* для батьків: *«Зняте йолце діти розносили, хто перший верха зламає з молодих, того верх у житті буде»* (с. Радовель Ол. Ж.); *«Випивали горілку, з'їдали ковбасу, в'єльце спалювали, танцюючи навколо вогню»* (с. Вирва Рад. Ж.); *«Йолку на речку кідали, як свадьба пройде. З йолца пили горілку, їли ковбасу»* (с. Лопатичі Ол. Ж.).

Пирого наприкінці трапези ділили навпіл: *«В неділю род молодого без молодих їхали з кислими пирогами до батьків молоді. Ці пироги різали навпіл, вони начинені смаженим салом»* (с. Розсохівське Нар. Ж.). У південній частині регіону об'єктом розподілу було печиво, спеціально призначене для молодих: *«Од парових пирогів різали краєць йому у нього, а молодій у неї, коли вона до батьків приїжджала»* (с. Мокляки Єм. Ж.). *«Пирого»* були першим повесільним відвіданням батьків молодю. Цей етап також часто сповнений соромицькими мотивами та образами і має інші варіанти назви, зокрема *«гуляти Харитона»* (див. 2.3).

Підводячи підсумки, слід зазначити, що усі розглянуті етапи є форматворчими одиницями складної ритуальної систе-

ми. Одні з них належать до інваріантних, постійних, інші – до динамічних утворень. Незмінний структурний базис є тим інваріантним каркасом, який забезпечує внутрішню стійкість загальної організації на тлі певних перетворень. Він завжди збагачений рухливими, змінними елементами, які утворюють варіантні композиції. Всередині весільної ритуальної системи існує рівновага між інваріантом і варіантом, постійним і динамічним початками.

Шлюбний ритуал українців Центрального Полісся середини ХІХ – ХХ ст. реалізувався як своєрідна форма *«договору»*. У ньому закладена стійка тріада міфологічно-фольклорних мотивів – походу, полювання, весілля. Тридільність властива і самому ритуальному дійству, яке розвивається у межах трьох частин – передшлюбної, шлюбної та постшлюбної. Кожна з них також має три етапи розвитку. Передшлюбна передбачає взаємне відвідування за схемою *«дівка – хлопець – дівка»* (*«попити»*, *«свати»*, *«вигляди»*, *«змовини»*). У структурі шлюбної частини слід виділити послідовність *«церковне вінчання – дійство у хаті молоді – дійство у хаті молодого»*. З погляду суто народного обряду здійснення шлюбу відбувається через проходження трьох етапів – *«завивання»* (духовна знакова функція) – *«коровай»* (причасно-трапезна знакова функція) – *«комора»* (фізіологічна функція). У повесільній частині також виділяємо три тематичні блоки: обхід родової території – введення молоді у нову родину – вшанування батьків.

Суть моделі *«договору»* в досліджуваному регіоні реалізована насамперед через розгорнуту систему послідовних і взаємопов'язаних етапів передвесільної частини, якими є *«попити»*, *«в свати»*, *«змовини»*. У них органічно поєднані звичаєвий, соціально-побутовий (профанний) та обрядовий (сакральний) контексти. З погляду останнього, передвесільна частина містить значну кількість обрядодій, пов'язаних із темою переходу молодих із одного статусу в інший шляхом магічного від'єднання від попереднього соціуму, звичного середовища та прилучення до нового.

Етапи, пов'язані з веденням переговорів між родами, що завершуються розрізанням сватового хліба, питтям могорича на знак святкування укладеної угоди, разом із відвідуванням господарства молодого становлять ритуальний інваріант передвесільної частини. Останній із названих етапів

сьогодні практично зник із пам'яті місцевих старожилів. Існування окремих лексем на позначення усіх складових передшлюбної частини імовірно свідчить про їх обов'язкову взаємну відокремленість у минулому. «Сватання» та «змовини» відбуваються в різні дні. Злиття подекуди в регіоні окремих етапів, зокрема «сватання» і «змовин», на наш погляд, є результатом гомоморфних трансформацій структури під тиском історичних реалій.

Визначаючи в обрядовій моделі місце дій, пов'язаних із символічним відокремленням наречених від несімейної групи молоді, ми брали до уваги існування їх у самотійному передшлюбному етапі з окремою назвою. Останній дійсно побутував у південній частині Центрального Полісся із численними місцевими номінаціями («пирого», «чоботи», «чоботини», «митвини», «квітка», «придавання рук», «розплітник», «дівич-вечір», «вечернік») і різними сценаріями розгортання. Названі етапи не є обов'язковими у регіоні, а отже, належать до варіантних, мікроареальних або спорадичних (безсистемно розсіяних). Вони відзначаються різним набором та компонуванням обрядодій. На півночі ж регіону акти відокремлення наречених не виділялися в окремий етап, а відбувалися у межах запивання шлюбної угоди, під час обрядів коровайного циклу або у шлюбній частині, як це спостерігаємо в окремих місцевостях сусіднього Білоруського Полісся. Така варіативність спонукала нас віднести згаданий етап до рухливих (факультативних), що, однак, не применшує його важливості у дійстві, зокрема у вираженні зміни родинного та соціального статусу молодих.

Що стосується «заручин», то на більшій частині досліджуваної території вони не виділялися в самотійний етап, а сам термін, поряд з іншими лексемами-відповідниками, вживався на позначення святкування шлюбної угоди (Лугинський, Овруцький, Народицький райони Житомирської області). Винятком є лише Київське Полісся (див. 1.3.).

Окремі лексеми, якими позначені етапи, не мають чіткого зв'язку з останніми і вживаються як маркери ритуальних реалій, пов'язаних із територією будь-кого з молодих. Це стосується «виглядів», «оглядин», «печоглядин» тощо.

Найчастіше етап «запивання» шлюбної угоди був останнім у передвесільній частині. Тут подекуди мав місце перед-

шлюбний посад молодих, обов'язковим було наділення окремих чинів молодого відповідними знаками – хустками, рушниками тощо, а молодого, як лімінальної особи, – квіткою. Згадані дії відзначаються значною динамікою – можуть відбуватися в межах «змовин» (святкування шлюбної угоди), «заручин» і навіть на початку власне весільної частини.

Етап випікання короваю в контексті з'ясування регіональної структури потребує ряду уточнень, насамперед належності до однієї з ритуальних частин. Відомо, що в загальноукраїнській традиції найбільш поширеним є випікання короваю у переддень весілля – в суботу. У цьому випадку він займає проміжну позицію між передвесільною і весільною частинами і не належить до жодної з них. Дещо інша композиція простежується в Центральному Поліссі (див. 2.1).

В усіх випадках обов'язковим після випікання короваю вважається частування кожного з родів, яке має назву «на коровай» («на калач»). Усі дії, пов'язані з виготовленням короваю як головного весільного хліба, загалом зводяться до ідеї забезпечення плідності через засоби симпатичної та вегетативної магії. Биття посуду під час виготовлення весільного хліба не типове для означеного регіону, фіксується спорадично. Цей звичай пов'язаний із символікою черепків, які в родильній обрядовості краю уособлюють добре начало і мисляться як предмети, що також наділені продуктивною функцією [Гаврилюк, 1981]. Крім того, етап випікання короваю містить низку оберегових заходів. До них слід віднести вимогу не відчиняти дверей та дотримуватись тиші: «Шум на короває – гріх» (с. Крива Гора Чорн. К.).

Весільна частина складається з двох великих блоків – церковного вінчання і народного дійства. У ритуальній структурі досліджуваного регіону вінчання має кілька позицій, найдавнішою серед яких є його відокремленість від весілля в часі. Така традиція ареально зафіксована в басейні Середньої Уборті й спорадично – у найпівнічнішій частині регіону. Найбільш поширеним і водночас найпізнішим варіантом є вінчання в один день із весіллям, де воно або відокремлене від початку власне весільної частини (північна частина регіону, включаючи Київське Полісся), або вмонтоване в неї. В останньому варіанті ритуальної композиції вирізняються два підтипи – більш поширений, коли вінчання передуює приїзду

свах (межиріччя Ужа і Тетерева, спорадично – північна частина регіону), і локально поширений підтип, коли вінчання стає власне весільним етапом, органічно вписаним в народне дійство (Ємільчинський, Костопільський р-ни). З огляду на вищесказане очевидно, що вінчання не може бути частиною інваріанта. Водночас внутрішня структура цього етапу має низку типових закономірностей. Це насамперед загально-норегіональна традиція, пов'язана з поїздкою молодого і молодших чинів до молодої. Винятком тут є лише одне село – Іванівка Малинського району, компактно заселене в минулому чехами та українцями. Із вінчанням пов'язаний і «*переній*». Як етапна обрядодія, він є підсумковою, привітальною частиною церковного шлюбу, яка повсюдно відбувається у хаті молодої, але часто поєднується з додатковим посадом, що створює певні труднощі у визначенні місця цього обрядового акту в композиції.

Власне весільна (шлюбна) частина починається з приїзду свاخ, з'єднання свічок та наступного посаду молодих. Обряд з'єднання свічок має суцільне поширення на території Центрального Полісся. Південна межа його побутування пролягає на півдні Житомирщини і є лабільною. Згасання обряду відбувається південніше лінії Костопіль – Ємільчине – Володарськ-Волинський – Малин. У ХІХ ст. перехідна зона, імовірно, охоплювала кілька районів, де зараз обряд майже не фіксується. Так, у наші дні його мало пам'ятають у Бородянському, Макарівському, Києво-Святошинському районах, хоча в окремих селах він зберігся (сс. Микуличі, Мигалки Бор. К.; Козичанка, Копіївка Мак. К.; Забуччя, Лука, Мироцьке Ксв. К.). У матеріалах П. Чубинського також знаходимо опис цього етапу у весіллі с. Гостомель, що на західній околиці м. Києва [Труди, 1877, с. 596–597]. Цілковите зникнення описаної дії спостерігається південніше лінії Новоград-Волинський – Житомир – Радомишль. На сході обряд фіксується у бережній смузі лівого берега Дніпра (с. Пакуль Черн. Ч.) [Курданов, 1998, с. 316]. У Київському Поліссі територія побутування обмежується р. Ірпінь на півдні й р. Прип'ять – на півночі. Далі на північ (до Білорусі) обряд видозмінюється: з'єднання свічок переноситься у хату до печі, відбувається при зачинених дверях у присутності лише молодого і сватів («*шоб ніхто молодим не зробів*»). Ця видозміна наявна у ритуалі прикор-

донних із Білоруссю сіл (сс. Зимовище, Красно, Крива Гора, Машево, Старосілля, Чистоголівка Чорн. К.). На заході регіону умовним кордоном побутування обряду є р. Горинь, на лівому березі якої він фіксується востаннє (с. Крупове Дубр. Р.). Тут же спостерігається і його руйнація – із середини ХХ ст. з'єднання свічок відбувається в церкві під час вінчання (Костопільський р-н) або перед ним (Ємільчинський р-н). В останньому випадку спостерігаємо нетипово ранню появу в ритуалі фальшивих молодих та їх вигнання з посаду. У межиріччі Горині й Стиру обряд в описаному вигляді не фіксується взагалі.

У перехідній (південноволинській) смузі (Костопіль – Ємільчине – Володарськ-Волинський – Радомишль) спостерігається руйнування типових канонів обрядодії – свічі просто тримають у руці, але міняють хліб, або ж ця дія відбувається у хаті, під час посаду. Додатковим свідченням територіального, а не часового руйнування обряду є поява звичаю викупування свічки, яке супроводжувалось відповідними пісенними текстами: «*Ой, не гнися, матінко, у карлюк та викупи свечечку з наших рук, свечечко моя золотиста, а за цюю свечечку рубльов триста. Ой, хоч триста, хоч не триста, повтора. А за цюю свечечку хоч рубля*» (с. Яблунівка Єм. Ж.). Традиційним же в регіоні вважалось сукання весільної свічки лише родичами, що зумовлювало неможливість здійснення викупу. Територія поширення посадних свічок у межах Центрального Полісся загалом збігається з ареалом побутування таких родинних актів, як «*биття каші*» на хрестинах та вшанування вечерею померлих родичів («*дєдов*»). Прикладом можуть бути два сусідні села – Бараші та Бобриця Ємільчинського р-ну. У першому з них свічки присутні в ритуалі. У сусідній Бобриці з'єднання їх невідоме, водночас тут не знають виготовлення каші на хрестинах і «*дєдов*», зате як атрибут хрестин фіксуються «*бабині*» букети, поширені по всьому півдню Волині та на Поділлі. Аналогічна ситуація спостерігається по всій південній частині Центрального Полісся. Так, у басейні Тетерева південніше м. Радомишля згадані явища поліського родинного циклу цілком відсутні, між Радомишлем і Малином фіксуються спорадично, північніше Малина їх побутування є пануючим.

На більшій частині Чернігівщини свічки як весільний атрибут трансформуються у відому «шаблю». Остання фіксується також південніше лінії Новоград-Волинський – Житомир – Київ (Житомирський, Полонський, Романівський, Любарський, Попільнянський, Ружинський, Чуднівський, Броварський, Бориспільський р-ни) [Романюк, 1991]. Отже, етап з'єднання посадних свічок на порозі хати молодої як початок шлюбної санкції належить до інваріанта шлюбної частини усього регіону.

Посад є першим етапом, що здійснюється у хаті молодої. У регіоні він пов'язаний лише з покутем. Цей етап засвідчує готовність кожного з молодих до подружнього (господарського, статевого) життя, їхню цноту і загалом несе глибоке знакове навантаження. З атрибутивного погляду він пов'язаний із деревом. У частині сіл посад молодих відбувається двічі – у межах вінчальних обрядодій та у народному дійстві, що свідчить про деформацію весільного ритуалу. Він є другим інваріантним етапом після свічкового обряду.

Наступними серед визначальних ритуальних етапів, здійснюваних у межах хати молодої, є «завивання» та розподіл короваю. Визначення типології їх співвідношення у загальнорегіональній традиції є проблематичним. Через деформованість сучасного обряду та відсутність необхідної кількості матеріалів бодай з кінця XIX – початку XX ст., ми не маємо можливості простежити територіальну частотність поширення співвідношень «завивання/розподіл короваю» і «розподіл короваю/завивання» та встановити лінію розмежування між ними у минулому. Як типово ареальна традиція, співвідношення «завивання/коровай» присутня в ритуалі всієї північної смуги регіону вище умовної лінії Костопіль – Рокитне – Олевськ – Жовтневе – Коростень – Іванків на хронозрізі середини XX ст. Очевидно, ця межа склалась за останні сто років. На початку століття завивання після посади фіксується на території Житомирського повіту і навіть на Поділлі, але ми не маємо достатньої кількості тогочасних записів, щоб визначити, наскільки це співвідношення було панівним на означеній території [Труди, 1877, с. 628]. Зважаючи на семантичну близькість «посади» і «завивання», можемо гіпотетично стверджувати, що така послідовність була характерною для давньої цілісної структури місцевого риту-

алу. Отже, варіативно рухливим стосовно «завивання» може бути визнаний етап розподілу короваю у молодої.

Останнім серед етапів, пов'язаних з ритуальною санкцією, є «комора». Тут відбувалася дефлорація молодої. В Україні переважала традиція її здійснення на території молодого, про що свідчають матеріали середини XIX ст. [Весілля, 1970]. Водночас сучасними дослідниками була висунута гіпотеза про можливість у минулому здійснення дефлорації молодої на її території, а отже, про існування тут елементів уксорилокальної форми весільного обряду, притаманного епосі привласнювальної (мисливсько-скотарської) форми господарювання [Борисенко, 1988, с. 114]. Дослідники, що вивчають інститут шлюбу в світовому контексті, загалом твердять про імовірність існування матрилокального шлюбного ритуалу в усіх народів на ранніх стадіях розвитку і вторинність вірилокальної традиції, пов'язаної із землеробським укладом [Чистов, 1979, с. 225]. Еволюція форм шлюбу засвідчена також епосом окремих народів. Уже згадувана бурятська легенда оповідає про нетривалість стосунків між подружжям, коли у випадку переходу чоловіка жити до жінки він, зрештою, повертався до своєї домівки. Лише після появи звичаю привозити наречену до нареченого шлюб як інститут набуває ознак стійкості [Хангалов, 1898, с. 39].

У цьому сенсі актуальними є пошуки ритуальних елементів, що можуть бути визнані артефактами існування уксорилокальної форми шлюбу. Зрозуміло, що сліди цієї шлюбної санкції в обряді епохи розвинутого землеробства могли затриматись лише рудиментарно. Дослідники весілля європейських народів, простежуючи генезу вірилокального обряду, вбачають натяк на колишню матрилинійність шлюбних традицій у моменті повернення весільного поїзда на територію молодої після вінчання [Брак, 1988, с. 123], а також у родовому відліку по материнській лінії [Охримович, 1891, с. 49]. Можна цілком погодитись із першим твердженням. Адже молодий, приїжджаючи по молоду, послідовно прилучався до її території, а отже, роду шляхом низки обрядових дій на порозі і покуті.

Вище уже йшлося про польові матеріали, зібрані в селах Центрального Полісся, які прямо засвідчують побутування традиції здійснення обряду «комори» у молодої. Рудимента-

ми уксорилокальної форми шлюбу в культурній традиції регіону також можуть бути визнані двохетапне покривання голови молодої (спочатку *«завивалом»* у межах її житлового локуса, а потім хусткою – у свекрухи) та обряд заїжджання конем у хату (див. параграф 2.3.). Елементом цієї ж традиції є відокремленість молодої від родини чоловіка на початковому етапі шлюбного життя, яке полягає в тому, що у повесільний період до настання першої вагітності молоді ночували у надвірній коморі. Весільний етап *«комори»*, на чий би території він не здійснювався, завжди передував розподілу короваю молодого.

Якщо відкинути етапи, пов'язані з переїздами весільного поїзда, регіональний інваріант шлюбної частини матиме таку послідовність: *«приїзд свах»* (очікування перед входом) – *«з'єднання свічок»* – *«посад»* – *«завивання»* – *«комора»* – *«розподіл короваю молодого»*. Коли ж узяти до уваги територіальний фактор *«комори»*, то інваріант може бути доповнений етапом *«скуповування скрині»*.

Весільна частина, здійснювана в житловому локусі молодого, включає такі обов'язкові моменти, як спродування скрині, розвішування хатніх тканин, ставання молодих на діжу тощо. Але жоден із згаданих етапів регіонального дійства не має сталих, незмінних ознак. Так, *«скуповування скрині»* здебільшого відбувалось у дворі молодого, але маємо спорадичну інформацію про вимогу такого викупу іще у молодої, під час її підготовки до виїзду. Розвішування тканини побутує у двох варіантах: здійснюється як початкова обрядодія в хаті молодого або у післяшлюбній частині. При цьому варіантність цього етапу в межах регіону характеризується цілковитою розпорошеністю і відсутністю чіткої локалізації в окремих ареалах. Згадуваний уже етап ставання молодих на діжу також нерегулярно побутує у регіоні і навіть в ареалах суцільного поширення виявляє певну варіативність. Імовірно обрядодії, пов'язані з діжею, є уламками цілісного колись комплексу, який найповніше зберігся у західній частині Центрального Полісся. До рухливих належать також локально поширені етапи *«гонити вільце»*, *«гонити сваху»*, *«здавати вінки»*, *«топкати вінки»*, описані в параграфах 2.2. і 2.3. Вони створюють варіативність весільної композиції в окремих ареалах або мікроареалах.

Інваріант останньої частини весільного ритуалу пов'язаний з етапами, дії яких спрямовані як на молодих, так і на їхніх батьків. Тут неминучі деякі відхилення щодо чіткої послідовності його складових. Початком післяшлюбних обрядодій є носіння снідання молодій. Але у випадку здійснення *«комори»* на її території, воно випадає з ритуальної композиції, оскільки переїзд молодих до свекрухи відбувається лише наступного дня. Обов'язковою і надзвичайно розвиненою частиною регіонального дійства була так звана *«перезва»* – один із найдавніших ритуальних етапів, існування якого припинилось у зв'язку з розпадом системи приватного господарювання. Вона може бути віднесена до регіонального інваріанта з незначною обмовкою. У випадку здійснення дефлорації молодої в межах територіального локусу молодого почергове *«перезивання»* до себе весільних із окремого роду відбувалось лише після завершення обрядодій шлюбної частини. Ця традиція в регіоні нині фіксується як єдина. В описі ж весілля с. Бехи Коростенського р-ну, здійсненому В. Кравченком на початку ХХ ст., маємо дещо іншу схему такого *«перезивання»*. Тут виїзд молодих до свекрухи відбувався лише після закінчення обходу весільних із роду молоді, тобто *«перезва»* вмонтована в структуру шлюбної частини [Ф. 15-3, Од. зб. 215, арк. 50]. Однак ми не можемо будувати своїх висновків на матеріалі лише одного села, яке до наших днів є гніздом *«околичного»* роду Бехів, яких місцеве населення і сьогодні називає *«татарами»*. До того ж весілля *«околичної шляхти»* у своїх деталях відрізнялось від загальної шлюбної традиції краю. Насамперед це стосується деяких атрибутів (килим, вінок) та ритуальних страв (*«п'їрники»*), які пов'язані з появою в канві місцевого дійства нових актів (*«здавання вінків»*, *«обсилання п'їрниками»* тощо).

До етапів інваріанта може бути віднесене і вшанування батьків, яке є загальнопоширеним у регіоні, однак має місце лише при одруженні останньої дитини, а також виявляє сюжетну варіантність. Із таким застереженням цей етап можна вважати складовою інваріантної структури.

Останнім із етапів, що утворюють структуру інваріанта, є *«пирого»*. На відміну від решти повесільних актів, це дійство має чітко визначені терміни і здійснюється в наступну після весілля неділю.



В усіх етапах цієї частини ритуалу присутній яскраво виражений еротичний код, зокрема поєднаний із явищем дво-статевості. Водночас у них реалізується код побутовий (профанний). Обидва коди присутні у звичаї рядження весільних, де, зокрема, простежується і перетворення людини на тварину й навпаки, що узгоджується з міфемою помираючого й воскресяючого звіра. У таких обрядодіях реалізується міфологічне уявлення про перевертня, ідея злиття кінця і початку, яка, зрештою, засвідчує наявність у весільному ритуалі такої культурної універсалії, як безсмертя. На це звернули увагу окремі дослідники загальної теорії міфа [Кирилюк, 1996, с. 76-79].

З'єднавши інваріанти трьох частин ритуалу, отримуємо загальну схему: *«попити»* – *«в свати»* – *«змовини»* – *«приїзд свах»* (очікування перед входом) – *«з'єднання свічок»* (на порозі) – *«посад»* – *«завивання»* – *«комора»* – *«розподіл короваю молодого»* – *«перезва»* – *«одруження батьків»* – *«пирогои»*.

Більшість описаних етапів мають загальноукраїнські назви та сценарії розгортання. Однак ареальне дослідження весілля виявляє й чимало локальних особливостей місцевого ритуалу, а також деякі невідомі українській етнології етапи. Ними є обрядові дії, записані у Київському Поліссі, з назвами *«топкати віник»*, *«гонити сваху»*, *«гонити вільце»*, а також поширений в регіоні акт заведення коня до хати.

### 1.3. Ареальні варіанти

Не всі етапи, розглянуті в параграфі 1.2, побутують скрізь у Центральному Поліссі. Системне дослідження місцевого шлюбного дійства засвідчує існування на його теренах низки ареалів та мікроареалів, де святкова реалія зі сталим структурним ядром має варіативні форми розгортання композиції, що створює враження поступового перетікання обрядового дійства з одного ансамблю в інший. Жодне етно-ритуальне явище на певній території не виникає раптово, а поступово накопичує свої ознаки, врешті стаючи панівним. Це властиво не лише для напрямку *«північ-південь»*, а й *«захід-схід»*. Особливо відчутною ця тенденція є на вододілах або у так званих перехідних зонах. Згадані ареали локалізуються відповідно у північно-східній, північній, південній та північно-західній частинах регіону. Північно-західний ареал

поширюється на територію межириччя Уборті й Горині, охоплює західну частину Олевського району Житомирської області, Рокитнівський, Сарненський, Дубровицький, північну частину Костопільського та Березнівського районів Рівненської області. Північно-східний ареал (Київське Полісся) займає територію між Дніпром та смт Народичами, північні райони сучасної Київської області (Чорнобильський, Поліський, Іванківський, більшу частину Вишгородського) і східну частину Народицького, приблизно до смт Народичі. На півдні він обмежений руслом Тетерева. Північний та південний ареали розмежовані умовною лінією: Костопіль – Березне – Ємільчине – Мокляки – Володарськ-Волинський – Малин – Бородянка – Вишгород. При цьому місцевий весільний обряд північного ареалу синтезував елементи, властиві всій північній частині Центрального Полісся. Ареал на заході обмежений Убортю, на сході межує з Київським Поліссям. Південний ареал займає територію, розташовану на південь від згаданої лінії Костопіль – Березне – Ємільчине – Мокляки – Володарськ-Волинський – Малин – Бородянка – Вишгород до умовної лінії Рівне – Новоград-Волинський – Житомир – Радомишль – Козичанка – Київ. Охоплює частину Рівненщини (південь Костопільського та Березнівського р-нів), Житомирщини (північ Новоград-Волинського, південь Ємільчинського, Володар-Волинського, Черняхівський, Радомишльський р-ни) та Київщини (межириччя Тетерева та Ірпеня). Ареальні характеристики визначаються низкою параметрів, які засвідчують спорідненість місцевого шлюбного дійства з південноволинським, подільським та наддніпрянським. Весілля південного ареалу має низку спільних явищ і водночас умовно розпадається на західну, центральну та східну частини (мікроареали). Південно-західний мікроареал простягається між Рівним і Корцем та Костоподем і Березним. Центральний – між лініями: Ємільчине – Володарськ-Волинський – Малин та Новоград-Волинський – Житомир – Радомишль. Південно-східний локалізується у межириччі Ірпеня та Тетерева. У кожному із них спостерігається побутування як північних, так і південних тенденцій. Тобто південно-західна частина Центрального Полісся тяжіє до тенденцій північної Рівненщини, а південно-східна – до північної Київщини. У всіх визначених ареалах ритуальне дійство чітко

виявляє варіативність у структурному, атрибутному, термінологічному та інших відношеннях.

Критеріями для визначення ареальних особливостей весілля є насамперед порівняльний аналіз схем розгортання головних етапів дійства. Так, відома в Україні тричленна весільна композиція у Центральному Поліссі має кілька прочитань. Передшлюбна частина тут повсюдно розвинена. Однак на півночі спостерігаємо чітку відокремленість її складових. На півдні, а часом і на північному сході, етап сватових переговорів і святкування шлюбної угоди фактично злиті, що, імовірно, зумовлено зміною світоглядних засад щодо вибору пари: *«Як дівка к'ягиня, а хлопець – кавалер (пара, що зустрічається), то могли і зразу запити, а як вагались, то запитали назавтра»* (с. Вишевичі Рад. Ж.). На північному заході таке святкування і нині пам'ятають у формах малого (без музик) святкування – *«запоїни»*, *«запітки»* та великого (з музиками) – *«свачини»* (Олевський р-н), *«сватини»* (Рокитнівський р-н). Слід зауважити, що більшість наведених термінів не є чіткими відповідниками певних етапів. Термін *«сватання»*, приміром, у місцевій говірці майже не вживається. Цей етап інколи визначається, як *«запоїни»*, і пов'язується з питтям *«першої чарки»* на знак початкової згоди молодої. Завершенням передвесільної частини в цьому випадку є *«змовини»*, на яких остаточно підтверджується рішення про шлюб (с. Крупове Дубр. Р.). У регіональній говірці *«змовини»* подекуди замінюються *«заручинами»* (Олевський р-н). У регіоні спорадично фіксується локальний звичай носіння *«снєданья»* молодій свекрухою або нареченим у зв'язку із завершенням передшлюбних переговорів (Олевський р-н).

Обрядодії із хлібом, як провідний мотив початкової частини весілля, також позначені окремими відмінностями на осі «схід-захід». Якщо на північному заході регіону хліб у ході сватання лише міняють, так і не розрізаючи до завершення весілля, то на північному сході – його ділять обов'язково, принаймні, під час *«змовин»*. Тут споживання сватового хліба неодруженою молоддю має сприяти швидшому вибору нею пари у ближчому майбутньому. При цьому хліб, принесений сватами, розрізала і роздавала сама молода. Отже, хліб цей мав яскраво виражений приворотний характер: *«На змовинах хліб сватовий трохи лишали, старії виїшли, а тоді*

*дівки прийдуть і його ламають, хватають, котра швидше заміж піде»* (с. Тараси Пол. К.); *«Як молодий первий окраєць возьме собі, то будуть дівки його цілий вік цілувати, тому треба, щоб молода вперод ухватила, а то вон буде шляця»* (с. Сукачі Ів. К.). У Житомирському Поліссі ці дві тенденції виявляються у розпорошеному вигляді.

До варіативних слід віднести й знакове виявлення згоди висватуваною дівчиною. На більшій частині регіону позитивною відповіддю вважалось прийняття нею чарки з рук молодого, супроводжуване фразою *«На здоров'я»* із наступним питтям могорича усіма присутніми по колу. Цілком оригінальним і не описаним в українських етнологічних працях є локально поширений у північному ареалі звичай прийняття молодою на знак згоди пари нових постолів від молодого, який зафіксовано автором на межі Овруцького та Народицького районів: *«Молодий прийде і постола шібає. Як дівка приймає, то буде согласна, а не, то казала: «Не шурай, не булай і своє лапті забірай» і гарбуза віносили»* (с. Гуничі Ов. Ж.). Дарування постолів безпосередньо до весілля підтвержене й архівними матеріалами: *«Молодій на посаг дарували постолы, які вона взувала до шлюбу, а потім на Різдво і Великдень»* (с. Лопатичі Ол. Ж.) [Ф. 15-3, Од. зб. 145 в, арк. 80] або: *«Молодій до весілля дарували нові постолы з волоками»* (с. Томашгород Рок. Р.) [Ф. 14-5]. Весільні постолы жінки зберігали упродовж життя, *«на смерть»* (с. Ст. Дорогинь Нар. Ж.). У рукописах, опрацьованих Д. Зелениним, знаходимо інформацію про те, що постолы цінувалися більше за чоботи: *«Постолик – сокалик, чоботок – чорток»* [Зеленин, 1914 /1/, с. 306]. Постолы як весільне взуття згадуються і в пісенному фольклорі: *«Од в'єнчання йдучі, погубів молодий нучі, а молода позбірала да в бодню поскладала. Ціє онучі здадуться, бо ще молодому обуця»* (с. Лопатичі Ол. Ж.). Отже, весільна обрядовість Центрального Полісся до наших днів зберігає не лише пам'ять про дарування загальновідомих чобіт, але і доморобного плетеного взуття. З останнім в ритуальному відношенні пов'язана більша кількість вірувань, ніж з купованим взуттям. Це, зокрема, засвідчує вищезгадане використання постолів у поховальній традиції регіону (взування у труну), тим часом, як куповане шкіряне взуття ніколи не взувалося небіжчикам. А спеціальна назва етапу

«чоботи» фіксується лише на півдні Київського Полісся та у прилеглих районах сучасної Житомирської області. Виділення в окремих етапах дарування купованого взуття, імовірно, було зумовлене насамперед торгово-економічною ситуацією в цій частині регіону.

У південній частині локальним знаком згоди було виймання дівчиною зубами корка із пляшки, принесеної сватами (Радомишльський, Черняхівський райони Житомирської області). Найчастіше відмовою сватам було повернення їхнього хліба або мовчання молодої під час звертання до неї. На північному заході негативним знаком вважалося сидіння дівчини на лаві, а на півдні – «давання гарбуза», широковідоме в Україні. Який символічний зміст приховує у собі останній акт? Можливо, відповідь на це питання ми знайдемо, звернувшись до традицій вегетативної городницької магії. Щоб мати великі гарбузи, жінки під час посіву насіння в землю притоптували сформований «кубах» оголеними сідницями, передаючи у такий спосіб майбутньому овочу частину свого тіла, його форму та розміри. Ось чому, на нашу думку, не бажаючи віддати доньку за того чи іншого парубка, її батьки здійснювали обрядовий дарообмін гарбузом, як субститутом жіночого ества.

У межиріччі Случі й Стиру чітко фіксується побутування окремого етапного періоду підготовки молодою посагу лише після завершення передшлюбного циклу. У місцевій структурі він подекуди має спеціальну назву – «мера» – вимірювання родичками молодої розмірів усіх вживаних на весіллі тканин та одягу, які необхідно виготовити (сс. Кричильськ, Клесів Сарн. Р.). Ареально побутуючим даром для сватів тут були прямокутні «платки» (див 3.2.). Тим часом, як на північному сході збереглися місцеві звичаї, за якими хлопець сватав дівку лише після дарування йому сорочки і гуляння в ній.

Аналізуючи характер передшлюбних зібрань, ми також спостерігаємо їх ареально диференційовані особливості. На всій північній частині регіону вони мали родовий характер. Тут побутувала традиція носіння пирогів молодим і кількома його родичами до молодої з одноіменною назвою етапу. Крім відомих в етнологічній літературі лексем («свачини», «пирог»), фіксуємо і невідомі терміни – «заїгрини» (с. Орв'яниця

Дубр. Р.), «заїрини» (с. Крупове Дубр. Р.). Останні пов'язувались із прикрашанням («рядінням») короваю барвінком, «дерезою», «шовковою травою», калиною. Етимологія назви, очевидно, пов'язана з коренем *ір*, від якого, на думку О. Потебні, походить і слово «рай» – «ірій» [Потебня, 2000, с. 408]. У нашому випадку «заїрини» – перетворення випеченого весільного хліба на рай через оздоблення його різними рослинами. У білорусів «ірник» – діалектна назва явора [Толстой, 1986, с. 14]. «Заїгрини» ж означають початок шлюбного дійства.

На півдні напередодні шлюбу найчастіше відбувалося частування при випеченому короваї. На північному сході регіону фіксуємо надзвичайну варіантність назв і змістових акцентів щодо передвесільних зібрань молоді та роду взагалі, про що йшлося вище. У цьому сенсі найбільш яскраве і самостійне обрядове виявлення мали «заручини». На тлі Центрального Полісся лише тут цей етап існує цілком окремо від «змовин», пов'язаний із передвесільним посадом молодих і виступає прологом весілля зі специфічними обрядодіями, серед яких бачимо годування молодих у коморі: «Свати першими сідають за стол, а молодих в комору вели їсти, а потім уже садили за стол» (с. Діброва Пол. К.). У переддень весілля тут також дарували чоботи або пришивали молодому до одягу квітку. Щодо відомого в етнологічних працях «дівичвечора», зазначимо, що згадана назва в регіоні фіксується вкрай локально. Свідченням побутування у місцевій сільській традиції етапу з такою назвою можуть бути відповідні пісенні тексти. Останні фіксуються у південно-західній частині Київського Полісся (Макарівський район Київської області). Етап відбувався у суботу, був пов'язаний із виготовленням весільного деревця, що в піснях порівнювалося з процесом зведення будівлі, а сам вечір визначений текстами, як «дивен»:

*Славен город, дивен-вечор да рано, рано,  
Славен город, дивен-вечор да ранесенько.*

*Дивно його збудували да рано, рано,  
Дивно його збудували да ранесенько.*

*На три стіни кам'янії да рано, рано,  
На три стіни кам'янії да ранесенько.*

*На четверту золотую да рано, рано,  
На четверту золотую да ранесенько.*

*А на тій стіні маковочка да рано, рано,  
А на тій стіні маковочка да ранесенько.*

*Да на маковочці ластівочка да рано, рано,*

*Да на маковочці ластівочка да ранесенько.*

*Да вивела дітки однолітки да рано, рано,*

*Да вивела дітки однолітки да ранесенько.*

*Перве дитятко – сивий сокілонько да рано, рано,*

*Перве дитятко – молодий Василько да ранесенько.*

*Друге дитятко – молода Марійка да рано рано,*

*Друге дитятко – молода Марійка да ранесенько*

(с. Козичанка Мак. К.).

У ході дійства «*дівич-вечор*» переходить в етап «*чоботи*», коли у хаті нареченої з'являвся молодий із боярами і, відповідно, з подарунками. Звертає на себе увагу також наявність в етапах передшлюбної підготовки мотиву обмивання молодих, який відсутній в інших розглянутих ареалах. Такими є «*митвини*» (с. Чайківка Рад. Ж.). Цей момент відображено в окремих піснях: «*Мамонько-голубонько, змиї мені голівоньку. Змию, донечко, змию з суботи на неділю. Да й заплету кісоньку й начешу начісоньку, начешу начісоньку на чужу сторіноньку йа в неділю не буду, бо поїдеш до шлюбу*» (с. Комарівка Мак. К.).

Запрошення на весілля не завжди мало структурно виокремлений характер. У північно-західному ареалі склад присутніх на весіллі інколи визначався іще під час «*свачин*»: «*Хто на змовінах гуляє, той і на весіллі*» (Олевський р-н) або в момент запрошення «на коровай». В інших частинах регіону молода найчастіше запрошувала рід у переддень шлюбу. Однак на півночі запрошення відбувалось уже після одягання на неї весільного вінка. Південний ареал репрезентує поєднання запрошення з додатковими локальними актами. Це, зокрема, передвесільне збирання стрічок у подруг молодого зі старшою дружкою.

Шлюбна частина ритуалу також містить чимало ареально регламентованих особливостей. Ключовим моментом останніх є поняття початку весілля. Він найчастіше пов'язувався тут із виготовленням основних атрибутів. У північно-західному ареалі воно здійснювалось найчастіше в неділю у послідовності «*коровай – гілки («шишки») – свічка*». У цій частині регіону живі ще інформанти, які пам'ятають, що

виготовлення цих предметів переноситься на суботу лише в другій половині ХХ ст. У північному ареалі визначена послідовність зберігається, однак деревце виготовляється як окремий атрибут, а не як частина короваю. Його «*виття*» не виділяється в окремий етап зі спеціальною назвою, а відбувається у межах коровайного етапу. На Київському Поліссі початком шлюбної частини вважалось виготовлення весільного деревця. Така тенденція відзначена в Чорнобильському, Іванківському, Поліському районах, простежується в напрямку Житомирщини і зникає лише за смт Народичами. Навіть рубання деревця в регіоні здійснювалось саме в цей день: «*В неділю, як молоді пойдут до венца, тогди в обох хатах в'ють вілице дівки. У саду прямо в неділю вішню вірубали, на свальбу вілице рубать не грех*» (с. Блідча, Феневичі, Старовичі Ів. К.). Випікання ж короваю в північно-східному ареалі завжди займає проміжну позицію між передшлюбною і шлюбною частинами ритуалу й відбувається у переддень головного дійства. На півдні регіону шлюбна частина розпочиналася власне з вінчання, що відповідає і загальноукраїнській традиції, а виготовлення усіх атрибутів відбувається у попередні кілька днів. Ця особливість спостерігається від південної частини Вишгородського району і продовжується далі на південь. Отже, у південному ареалі, на відміну від інших, підготовка до шлюбу тривала впродовж кількох днів, захоплюючи п'ятницю (Бородянський, Макарівський, Радомишльський, Черняхівський, Новоград-Волинський р-ни). Відображена вона і в пісенних текстах: «*П'ятниця калачниця, а субота коровайниця...*» або: «*Ой, сосонка, літо і зиму зелена, я в п'ятницю була дівчина весела...*» У цей день випікали порційне печиво, яким, зокрема, просили на весілля: «*У п'ятницю молода кличе на весілля, а її мати кличе жінок «на верчі*» (с. Козинці Бор. К.).

Розглянемо детальніше усі складові визначеної композиційної послідовності. Насамперед зазначимо, що Центральне Полісся є зоною поширення коровайного обряду. На взаємозумовленість моментів початку шлюбу і виготовлення короваю, а також завершення першого та розподілу останнього в білоруській весільній традиції свого часу звернув увагу М. Нікольський [Нікольский, 1956, с. 178]. З лівого берега Уборті і далі на захід спостерігаємо традицію випікання од-

ного короваю в молодого (Олевський, Рокитнівський р-ни). Зростання короваю, що печеться, забезпечували хлопчики-«бобри». Діти тут запрошували і на коровай, а отже, і на весілля (див 3.3). Місцевий тип короваю високий, з непарною кількістю гілок – «шишок» – від 3 (Олевський р-н) до 15 (Сарненський р-н) або весільним деревцем – «квіткою» (Рокитнівський р-н). Коровай молодого далеко не завжди є спільним. Такий варіант дійсно спостерігаємо у межиріччі Случі й Стиру, де остаточно відбувається зміна загальної композиції весільного дійства, характерної для Центрального Полісся. Етап «перезви» («перезову») тут входить у структуру шлюбної частини. Саме в його межах виконується розподіл короваю молодого. У межиріччі Уборті та Случі існування короваю лише у молодого обумовлює появу в молодій інших видів ритуальної їжі аналогічного коду. Так, у басейні середньої Уборті ритуальна страва молодой – квас (із ячменю, груш). У цьому сенсі показово, що «квас» у верхніх лужичан є терміном синонімічним весіллю («kwas») [Брак, 1988, с. 68]. У верхів'ях Уборті, Случі та Горині на тлі побутування двох короваїв рудиментарно існують традиції, що засвідчують не надто давню появу практики виготовлення короваю і для молодой. Так, на півночі Хмельниччини, яка історично була південною околицею Волинської землі, знаходимо натяки на існування в давнину лише одного короваю, у молодого: «Хоч у молодой також випікали коровай, але коровайниці від молодого з тичками, оздобленими вінком (конями), ходили до молодой запрошувати її коровайниць до молодого на коровай, помагати» (с. Голики Із. Х.). Нарешті, спорадично фіксуємо випікання у молодой пирога з різними назвами. Це пиріг-«ситяник», яким на другий день частують дітей (с. Люхча Сар. Р.), або пара довгих верчів (с. Острів Дубр. Р.). Із ними вона їде до свекрухи, де їх на ніч кладуть їй під голову (с. Бережниця Дубр. Р.) [Ф. 14-5].

У північному ареалі коровай випікали і молодій, і молодому. Тут він майже не мав рослинних прикрас, лише тістяні шишки-квіточки. На сході його випікання пов'язувалось із додатковими діями, виконуваними дітьми (етап «топкання вінка») (див. параграф 2.3). Київське Полісся має також відмінну від решти регіону систему прикрас весільного короваю (параграф 3.1). Ареально обмеженою є й система об-

рядових дій, які виконуються під час випікання короваю. Так, на північному сході по краях сформованого короваю ставили чотири свічки. Перед всаджуванням у піч кидали туди «в'ірчика» (невеликий згорнутий пиріг): «Вон там печецця і коровай печецця зі свічками запаленими. Свічки як довш горять, так молоді довш житимуть у парі, бувало шо свічки в печі аж до короваю догорали, закон такий, шоб свічки не загасить. Той перший в'ірчик лишали у печі» (сс. Рудня-Димерська, Вахівка Виш. К.).

Південніше лінії Олевськ – Коростень коровай має прикраси у вигляді зелених рослин, серед яких барвінок і калина – головні. Тут майже скрізь фіксується назва «коровай», поодинокі «короваль» (с. Візня Мал. Ж.). В окремих селах, розташованих нижче Малина, замість лексеми «коровай» фіксується «калач» (останній зберігає всі ознаки короваю). Тотожність понять «коровай»-«калач» у регіоні засвідчує пісня:

*Піч наша регоче, бо калачів хоче,*

*Скоріше ліпїть, бо їсти хочем*

(сс. Горинь, Буки Мал. Ж.)

На території між Малином і Радомишлем в окремих селах назва «коровай» вживається і щодо хліба, спеченого у вигляді двох зліплених боханців без нижнього коржа, але також із парою цілих яєць. Такий хліб функціонує на весіллі як хліб для молодих. Родичі ж у цьому випадку «обкликаються пірожками» або «калачами» (попарно випеченими), а «коровай» («калач») молодого везеться до молодой, де стоїть упродовж гостини (с. Горинь Мал. Ж.).

У напрямку з півночі на південь спостерігаємо збільшення асортименту весільного печива. Якщо на півночі це лише коровай і пиріг для дружок або присутніх родичів, то на півдні з'являються різні порційні вироби – «балабушки» (с. Іванівка), «пампушки» (с. Будо-Вороб'ї Мал. Ж.) «пірожки» (сс. Горинь, Буки Мал. Ж.; Меделівка Рад. Ж.), «булочки» (сс. Рубежівка, Гуто-Мар'ятин Нар. Ж.). Для дітей спеціально випікалось печиво у вигляді пташок – «качечки» (сс. Меделівка, Ворсівка Рад. Ж.). Остання форма простежується і далі на південь Волині, де також фіксуємо терміни «гуски» (с. Голики Із. Х.), «горобейкі» (Острозький р-н). На сході для найрідніших випікається спеціальне печиво – кручені довгасті або круглі пироги («верчі», «врачі» – с. Підгайне Ів. К.), також із

цілими яйцями всередині (сс. Блідча Ів. К.; Рудня-Димерська, Станишівка Виш. К.). Під час розподілу їх розрізали навпіл для кожної пари запрошених на весілля родичів. Аналогічного призначення пироги фіксуються і у прилеглих до Київщини районах (с. Меделівка Рад. Ж.), а також в інших частинах Центральної України.

На південь від умовної лінії Бичаль – Томашгород – Жовтневе – Щорсівка – Прибірськ – Богдани починається зона побутування парного печива та атрибутів (ложок), яка поширюється далеко на південь України. Насамперед це стосується появи спеціально випеченого для молодих печива з назвами *«пара»*, *«парочка»* (Костопільський р-н), *«паристий хліб»* (Славутський р-н), *«коровай»* (с. Буки Мал. Ж.), *«малий калач»* (Радомишльський р-н), *«близнята»* (с. Ліщина, Котелянська вол., Волянщина, Горошківська вол.) [Кравченко, 1914, с. 147; Романюк, 1983]. Подекуди існував окремий передшлюбний етап *«рядіння»* цього хліба шляхом його обмотування червоними нитками з додаванням калини, а також етап *«розбірання»* (Радомишльський р-н). При цьому його не різали, а ламали руками. Цей вид печива упродовж дійства супроводжував молодих, а по весіллі з'їдався. Для цього у понеділок його різали навпіл. Половини послідовно ділили в хатах молодого та молодої. В інших частинах регіону його відповідником була звичайна хлібина, не позначена окремою назвою. Крім парного хліба, тут також побутувало носіння на снідання молодій попарно зв'язаних червоними нитками вареників із маковою начинкою: *«Мак з вареників, що роздавали приданим на весну тут сіяли і сходили»* [Кравченко, 1914, с. 195].

По всій півночі регіону виконавцями коровайного етапу виступають лише жінки-коровайниці. Участь чоловіка у вимітанні печі зустрічається вкрай рідко і не має системного характеру. На сході фіксується вимітання печі хлопчиком. Зате у південному ареалі її вимітання чоловіком є панівним: *«Мущина жар вигортав: «Кучерявий піч вимітає, кучерява в піч заглядає. Тоді жонки стараюцца його лопатою ударить, а вон тікає. Коровай хусткою покривали, друга під сподом»* (с. Рудня-Димерська Виш. К.). Або: *«Колотив у челюстях віхтем на тичці»* (с. Жовтневе Виш. К.). Подекуди участь чоловіка обмежувалась загляданням у піч перед всаджуван-

ням короваю: *«Уже як у піч садши, то підманюєш мужика, щоб у піч заглянув да як угнеш його коцюбою: «А яке ти маєш право тут бути, твоє тут не діло, але треба, щоб заглянув»* (с. Меделівка Рад. Ж.); *«Коровай у піч садовить мужчина і щоб лопатою хотя б одну жонку набить, а вони всі купую його валять»* (с. Савлуки Мал. Ж.).

Не останнє місце у визначенні ареальних варіантів весільної традиції займає різноманітність способів виготовлення та форм побутування весільного деревця – одного з відомих маркерів українського весілля. У Центральному Поліссі цей атрибут виявляє цілу низку суттєвих особливостей, які простежуються як на лексичному рівні, так і в етнографічному аспекті. Лексична сторона свого часу була предметом спеціальної уваги, тоді як його етнографічна локалізованість практично не систематизована [Гура, 1983; Романюк, 1983 б]. У досліджуваному регіоні нам вдалося виявити низку варіативних ознак цього весільного атрибута (див 3.2.). Попередній аналіз коровайних традицій у західному ареалі засвідчив, що тут відбувається злиття двох найголовніших весільних атрибутів – деревця і короваю. Динаміка зміни починається на лівому березі Уборті, де коровай і деревце виступають ще окремими атрибутами. У Рокитнівському р-ні деревце молодої об'єднується з короваєм молодого в процесі реалізації обрядового дійства (сс. Сновидовичі, Біловіж, Рокитне Рок. Р.). *«І гілку-шишку на порозі встрамляли в його коровай. Під час розподілу йолку знову виймали і ставили на покуті»* (с. Обсіч Рок. Р.) [Ф. 14-5]. Символіка деревця втілена у вертикальній системі прикрас короваю, що відображено у весільній пісенності. Високий коровай простежується далеко на південь Рівненщини та в північних районах Хмельниччини. Так, в Ізяславському районі паралельно побутує прикрашення барвінком і калиною або невеличкою сосною (с. Голики Із. Хм.). У північному ареалі суцільно побутує одне деревце, яке виготовляється у молодої. На крайній півночі ареалу фіксуємо традицію закріплення весільного деревця не у звичайному положенні на лаві, а шляхом підвішування його до поперечного бруса над покутем кроною донизу, що дає змогу виявити його додаткову семантику. Цей мікроареал локалізується північніше лінії Лугини – Овруч – Ст. Дорогинь (Нар. Ж.). Після здійснення викупу деревця неодруже-

ний представник молодого отримує право зірвати деревце і встановити його звичним чином на покуті. На північному сході, у Поліському та північній частині Чорнобильського районів, деревце виготовляється у молодого (сс. Королівка, Діброва, Тараси, Зелена Поляна, Новий Мир, Жовтневе, Луб'янка, Бобер Пол. К.; Старосілля, Крива Гора, Зимовище, Красно Чорн. К.). Між Ужем та Тетеревом (порубіжні сс. Жовтневе, Бобер Пол. К., Корогод, Паришів, Кошівка Чорн. К.), на більшій території Київського Полісся (Іванківський, Вишгородський, південь Чорнобильського р-нів) побутувало два деревця – у молодого і в молоді (сс. Леонівка, Термахівка, Підгайне, Феневичі, Блідча, Сукачі Ів. К.; Любимівка, Глібівка, Федорівка, Богдани, Сухолуччя, Вахівка Виш. К.; Кошівка Чорн. К.). На півдні спостерігається спорадично-безсистемне чергування традиції деревця, що є атрибутом молоді, та його субститута – барвінкового вінка на короваї з аналогічною деревцю назвою. Обмежена роль деревця на півдні регіону засвідчується також традицією його відсутності у весіллі сироти (Макарівський р-н) та виття його лише для «чесної» молоді після її дефлорації [Rokossowska, 1883, s. 165] (див. також 3.2).

Третій атрибут шлюбної санкції – посадну свічку – завжди виготовляють останнім. У північно-західному ареалі виконавцями цього акту є чоловіки: «Свічу злучали баби, а сукали чоловіки, такі щоб не вдовці. Її барвінком і красною ніточкой обкручували» (с. Кишин Ол. Ж.). В інших трьох ареалах – жінки-коровайниці. У межах Овруцького та Народицького районів спостерігається своєрідне виготовлення посадної свічі шляхом ліплення в руках при забороні дії качання воску на столі (див. 3.2).

Вінчання на сході, півночі та півдні найчастіше відбувалося в день весілля, але було структурно відокремлене від народного шлюбного обряду. Лише після повернення із церкви розпочиналося збирання весільних родів, виїзд «по молоду» та наступне з'єднання свічок у неї на порозі. На заході вінчання і весілля взагалі відбуваються в різні дні (неділі). І лише на південних околицях регіону (басейни верхньої Уборті та Ірпеня) церковний обряд вплетений у сюжетну канву народного дійства. Тут етап з'єднання свічок відбувається перед церковним обрядом (с. Бараші Єм. Ж.) або в його ході (Кос-

топільський р-н). У структурі шлюбної частини з'являються нові етапи – «дівування» та «ходіння на галушки» (Киево-Святошинський р-н). «Дівування» передбачало знімання з вінка молоді стрічок та виконання пісень, пов'язаних із темою заручин: «Коснички, мої, уплітки мої, де я вас подіваю. Положу я вас, почеплю я вас в садочку на кілочку, там я вас почепляю. Батенько йтиме, як сад цвістиме, як голуб той густиме. Матінка йтиме, як сад цвістиме, як голуб той густиме. Прийдуть сестриці пити водиці та й будуть говорити» (сс. Савенки, Лютіж Виш. К.). На північному сході регіону втілення цієї теми спостерігаємо подекуди і в етапі «заручини». Повернення молодого після вінчання додому з метою збирання весільного поїзда, на відміну від решти територій Центрального Полісся, на південному сході виокремлюється в самостійний етап під назвою «на галушки», де регламентованими є участь у ньому не лише роду молодого, а й супровід його чоловіками–родичами молоді. Існування такого етапу, позначеного спеціальною назвою, свідчить про те, що тут процес об'єднання вінчання і народного шлюбу в одному дні відбувся набагато раніше, ніж в інших районах Центрального Полісся.

У попередньому параграфі уже йшлося про те, що надзвичайно важливим моментом прояву ареальних традицій регіону є послідовність реалізації етапів зміни зачіски молоді та розподілу головного тут весільного хліба – короваю (чи споживання ритуальної страви – квасу). Зупинимось на цьому детальніше. У кожному з ареалів простежується значна динаміка цього явища. Так, на північному заході, у межиріччі Уборті та Случі, спостерігається співвідношення «завивання молоді» – «квас» (у сс. Юровому, Обищі, Суцанах, Андріївці, Копищі, Хочиному Ол. Ж.; Боровому, Сновидовичах Рок. Р.). Послідовність «квас» – «завивання молоді» зустрічається лише в окремих селах середньої Уборті (сс. Журжевичі Ол. Ж., Біловіж Рок. Р.). Далі на захід співвідношення «завивання молоді» – «розподіл короваю» фіксується в межах північних районів Рівненської області: Рокитнівському, Сарненському, Дубровицькому. Межа між варіантами послідовності етапів, пов'язаних із розподілом короваю та покриванням голови молоді, у північно-західному ареалі проходить по умовній лінії Кричильськ (Сар. Р.) – Березне (Р.) – Жовт-

неве (Ол. Ж.). У північному ареалі співвідношення «завивання молодої» – «розподіл короваю» є панівним (сс. Ст. Вороб'ї Мал. Ж.; Бехи, Обиходи Кор. Ж.; Рудня-Перганська, Жубровичі, Озеряни, Замисловичі Ол. Ж.; Борове Рок. Р., весь Овруцький та північна частина Народицького р-нів до с. В. Міньки Нар. Ж.). Співвідношення «завивання молодої» – «розподіл короваю» та «розподіл короваю» – «завивання молодої» у північно-східному ареалі розмежоване умовною лінією Блідча – Леонівка – Димер, яка тут є реалією кінця ХХ ст. (сс. Бобер, Королівка, Шевченкове, Федорівка Пол. К.; Сидоровичі, Розважів Ів. К.; Новошепеличі Чорн. К.; Глібівка, Рудня-Димерська, Вахівка Виш. К.; Жовтневе, Тепениця, Радель Ол. Ж.; суцільно межиріччя Ужа та Тетерева в межах Житомирської обл.). У південному ареалі переважаючою є послідовність етапів «розподіл короваю» – «завивання молодої». Вона простежується на півдні регіону вже в середині ХІХ ст. і в наступні періоди [Морачевич, 1853, с. 305; Кравченко, 1920, с. 103].

Дійство повесільної частини в регіоні, як і скрізь в Україні, пов'язане із рядженням та діями алегоричного змісту. При цьому в північно-західному ареалі весільні молодого прив'язували молоду до дерева, годували сіном, «придани» (її родичі) привозили їй снідання у посуді, вирізаному з різноманітних овочів – буряків, гарбузів тощо. Тут побутує і поняття «дякування» (батькам за молоду), а також етап «виведення молодої на село» (басейн Горині). У північному ареалі повесільне «одруження батьків» є гротескним розігруванням їх вінчання навколо ступи. Таке розгортання сюжету спостерігається і на півночі Київщини (Чорнобильський, Поліський р-ни) [Курочкін, 2003, с. 58]. Далі на південь гуляння відбувались у вигляді розпивання «барила» з одноіменною назвою етапу (Іванківський, Бородянський, Макарівський р-ни). У Вишгородському р-ні центральне місце повесільного сценарію займає каша. Обрядодії з кашею тут мають системний характер і у багатьох моментах повторюють схему реалізації родильних обрядодій: кашу варили, збирались родом і возили горщик зі стравою по селу, «торгуючи» його. Така обрядодія мала назву «водіння каші кругом села» або «вкруг компанії» (м. Вишгород К., с. Глібівка Виш. К.). Учасників процесії називали «кашниками». Провізши кашу селом,

збирались в одній із весільних хат, «кидали» на кашу гроші. Той, хто клав найбільше, мав право бити горщик, а також ділив страву між присутніми. Вершок при цьому отримувала сваха (с. Воропаїв Виш. К.). Цей акт символізував завершення святкових гулянь: «Поки каші да не їли, то усі пили і їли. А як каші наїлися, як собаки розбіглися» (м. Вишгород К.).

У напрямку з півночі на південь відбувається і збільшення тривалості весілля, від 3-х днів на півночі до неповного тижня – на півдні. Наступна після весілля неділя на більшій частині регіону пов'язана з носінням пирогів батькам молодої та їх взаємообміном. У південній та південно-східній частинах у цей час відбувався етап під назвою «гуляти Харитона», до участі в якому запрошувались лише одружені жінки.

Підсумовуючи розгляд ареальних особливостей структури весілля Центрального Полісся, складемо їх головні схеми. Ритуальна композиція північно-східного ареалу має таку схему: «попити» – «в свати» – «змовини» – «заручини» («чоботи», «пирого», «квітка») – «коровай» (випікання хліба, виготовлення свічки) – «у бояри» (до вінчання) – «вільце» (виготовлення) – «по молоду»/«у свахи» (дорога та очікування перед двором молодої) – «з'єднання свічок» (на порозі, за винятком низки сіл Чорнобильського району) – «посад молодих» (із викупом та дарами) – «завивання молодої» (зі «скуплянням» брата та дружок) – «відхід дружок» – «кликання короваєм» (співвідношення поширене в Іванківському, Поліському, Чорнобильському р-нах) – «виїзд до свекрухи» – «скуповування скрині» (двір молодого) – «ставання на діжу» (молодих/молодої) – «розвішування тканини» – «частування приданів» – «комора» – «розподіл короваю» (з обдаровуванням) – «снідання молодій» – «перезва» («водіння каші») – «одруження батьків» («барило») – «пирого» («гуляння Харитона»).

Північний ареал характеризується класичною регіональною послідовністю: «попити» – «в свати» – «змовини» – «пирого» – «коровай» (випікання хліба, виготовлення деревця і свічки) – «по молоду» – «ліплення свічок» – «посад молодих» – «завивання молодої» – «відхід дружок» – «кликання короваєм» – «виїзд до свекрухи» – «скуповування скрині» (двір молодого) – «ставання на діжу» (молодих/молодої) – «розвішування тканини» – «частування приданів» – «комора» –



«розподіл короваю» (з обдаровуванням) – «снідання молодій» – «перезва» – «одруження батьків» – «пирого».

Загальну структуру дійства північно-західного ареалу можна відобразити у схемі: «попити» – «у свати» («запоїни») – «свачини» («сватини», «запітки», «змовини») – «коровай/свіча/йолка» (у день весілля; у різні дні; у переддень весілля) – «виїзд» (із використанням діжі, зерна, ножа) – «перепон» (столом/ослоном) – «з'єднання свічок» (на порозі) – «пошук молодой» (за межами хати) – «посад молодой» – «скупляння молодой» – «посад молодого» – «скупляння дружок, йолки, пришивання квіток» – «вечеря бояр» – «завивання молодой» – «зв'язування докупи» – «клікання короваєм/квасом» (із даруванням) – «виїзд до свекрухи» – «вогонь у воротах свекрухи» – «стрибання на діжу» (у дворі) – «вішання образа, тканини» (хата свекрухи) – «комора» – «саджання за стіл приданів» – «покривання молодой хусткою» – «розподіл короваю» – «взаємне обдаровування молодой і свекрів» – «прививання деревця/занесення гілок на горище» – «пирого».

Загальна схема південноареального весілля має такий вигляд: «попити» – «у свати» – «змовини» – «запрошення на весілля»/«на калач» (або «на шишки») – «коровай» – передшлюбні зібрання («рядіння калача», «чоботи», «митвини», «дівич-вечор» тощо) – «виїзд молодого до молодой» – «убирання молодой до церкви» – «вінчання» – «перепій» – «повернення молодого за свахами» – «виїзд по молодю» – «з'єднання свічок» – «посад молодих» – «коровай» (розподіл у молодой) – «завивання» – «виїзд до свекрухи» – «скупування скрині» – «комора» – «коровай» (розподіл у молодого) – «снідання молодій» («розбирання калача») – «перезва» («гості», «барило») – «дякування» («зажинки», «обжинки»).

Серед обстежених територій вихідним у формуванні основного регіонального інваріанта весільного дійства слід вважати північний ареал. Усі інші є його периферійними (перехідними) частинами, які зазнають впливу двох інваріантів суміжних регіонів, а отже, мають найбільшу кількість модифікацій різних весільних сюжетів. Тут спостерігається поступове накопичення змінних явищ у загальній схемі весільного дійства і остаточний перехід до іншого субрегіонального варіанта. Чим далі просуваємося на південь, захід або схід від вихідного ареалу побутування регіонального інваріанта, тим

варіативнішою стає композиція, в ній з'являється все більше нових елементів, які нарешті змінюють постійну структуру композиції і створюють її новий варіант. Висновки етнологічного вивчення весільної традиції Центрального Полісся корелюються з результатами регіональних досліджень у галузі етномузикології [Коропниченко, 1998].

## РОЗДІЛ 2. ЧАСОВО-ПРОСТОРОВА СЕМІОСФЕРА

### 2.1. Структура і час

Аналіз послідовності розгортання весільного дійства показав, що причини його варіативності криються, зокрема, у часовому та просторовому чинниках. Отже, час та простір у ритуалі є надзвичайно важливими, якщо не головними параметрами структури. Сприйняття оточуючої реальності у вигляді просторово-часової організації властиве людині на всіх етапах розвитку і зумовлене особливостями будови її мозку [Попович, 1985, с. 109]. Однак у ритуалі категорії простору і часу мають конкретно-предметний статус.

Вибір дня, пори року завжди важливі для здійснення весілля. В архаїчному світогляді час циклічний. Його знаковим втіленням є коло. Такий час завжди повторюваний, і життя нинішнє є якомога точнішим відтворенням минулого. Тоді окремий обряд стає частиною світоглядної системи, що виникла до усвідомлення законів історизму. Саме повторюваність усіх життєвих етапів забезпечує давньому родовому колективу як цілісному соціуму стабільне безперервне існування: «Час у первісному суспільстві – це не звичний і звичайний для нас векторний час: час не тече лінійно із минулого у майбутнє, він або не рухається, або рухається по колу. Через певні проміжки повертається те, що колись уже було. Циклічність в усвідомленні часу первісним суспільством зберігалася і набагато пізніше у доволі розвинених соціальних системах, що значною мірою зумовлювалось невичленуваністю людини з природи і пов'язаною із цим підпорядкованістю її свідомості періодичним змінам природних сезонів» [Гуревич, 1969, с. 107]. Народна традиція базується на постійній циклічній повторюваності весільного ритуалу, який є лише однією з ланок буття цілого роду, общини, в житті якої зміна пір року пов'язана насамперед із послідовним чергуванням різноманітних господарських (виробничих) та святкових періодів. Ці два відмінні між собою види життєвих періодів давнього колективу ніколи не суміщалися. Весільний ритуал завжди збігається з періодами святкового (сакрального) часу.

Закони циклічного часу в сучасному обряді поєднуються із часом лінійним, коли кожна ритуальна частина в ході розгортання має початок, кульмінацію і закінчення, однак не втрачає ознак замкненого циклу. Така циклічність не лише пронизує хід дійства, а й пов'язана з певними часовими параметрами, зокрема з днями тижня або місячними фазами. Ключовими точками відліку в народному весільному ритуалі найчастіше є поняття середини дня і ночі, узгоджені з рухом Сонця. Щодо весілля у Центральному Поліссі відлік часу характеризується поняттями «з дня» (полудень), «на ноч», «до дня» тощо.

Час у весіллі має емоційне забарвлення. Так, точка відліку передшлюбних переговорів узгоджується з поняттям доброї пори: «*Дай Боже в добру пору почать, а в луччу кончіть*». «*Попити*», як початок ритуалу, відбувалися серед тижня, у так звані «легкі» дні м'ясоїду. При цьому намагались уникати місячної фази «молодика», яка, за місцевими уявленнями, позбавлена повноти і пов'язаних із нею багатства та здоров'я. Народжені у цій фазі діти погано ростуть, не мають достатньої життєвої сили і піддаються «зурочуванню» та «насиланню». Г. Т. Пашкова фіксує традицію ходіння свататись у пісні дні (с. Сновидовичі Рок. Р.) [Ф. 14-5]. Але у місцевому світогляді середа і п'ятниця мисляться не лише як пісні, а й як жіночі дні, покровителькою яких у давніх слов'ян була Мокош, а у християнстві Параскева. Протиставлення числа «4», яке, зокрема, має відношення до четверга, і числа «5», що відповідає п'ятниці, окремі науковці порівнюють із протиставленням Перуна і Мокоші [Писаренко, 1997, с. 51].

Для сватання найчастіше обирали вечірню пору в суботу («*проти неділі*»). Цей звичай фіксується на більшій частині досліджуваної території. У селах Чорнобильського р-ну, розташованих поблизу кордону з Білоруссю, сватання пов'язане виключно з неділею (сс. Зимовище, Крива Гора, Красно, Паришів Чорн. К.). «*У святу неділю толькі йшли в свати, а інше – гріх*» (с. Крива Гора Чорн. К.). Неділя згадується і в пісенних текстах західної Житомирщини: «*Суді, Боже, неділю дождати, зберу люди та й пойду у свати...*» (с. Андріївка Ол. Ж.). Тривалість сватання в минулому, очевидно, була пов'язана з матеріальними можливостями. Якщо вечере сватів відбувалась у суботу, то в неділю традиційним було снідання.

Недільне ж сватання передбачало лише вечерю. Не виключено, що у давнину сватання мало більш розгорнуту структуру. Натяк на це знаходимо в одному з пісенних текстів з Овруччини: «*Вішей, сватко, вішей, да убів копу мішей, в понеділок білі, в воторок лупілі, в середу в квас клалі, в четвер вітягалі, в п'ятницю кроїлі, в суботу шубі шилі, а в неділю надєвали да людеї дівувалі*» (с. Листвин Ов. Ж.). Традиція сватання впродовж тижня зафіксована на початку минулого століття і на Чернігівщині [Кравченко, 1914, с. 150]. На означеній же території фіксуємо випадки, коли «у свати» ходили тричі: «*Дівка щоразу хліб вертає, а за третім – приймає, тут і запітки роблять*» (с. Кам'янка Ол. Ж., Обсіч Рок. Р.) [Ф. 14-5]. Якщо в українському весіллі практикувалася дворазова відмова, то у білорусів сватання могли повторювати до десяти разів (с. Березове Рок. Р.) [Ф. 14-5]. Отже, у частині, присвяченій веденню передшлюбних переговорів, з погляду часового фактора спостерігаємо два типи дійства – розгорнуте одноразове або повторюване багато разів.

Серед назв днів тижня, що, звичайно, пов'язані з порядком їх взаємного розташування у тижні, лише «субота» є запозиченою з єврейської і має аккадське коріння. Її первісне значення перекладається терміном «повня», що відповідає народним уявленням про «щасливість» фази повного місяця [Климишин, 1983, с. 23].

У весіллі час, безумовно, пов'язаний і з поняттям переходу, якому підпорядковані обряди родинного циклу [Геннеп, 1949; Маєрчик, 1999; Маєрчик, 2000]. Так, сватальний і шлюбний періоди мають бути відділені між собою у часі. У проміжку між ними наречена мала щонеділі впродовж шести тижнів вдягати спеціально виготовлений для цього вінок (с. Дмитрівка Ксв. К.). Не можна не помітити паралелі щодо термінів передшлюбного носіння вінка та введення до церкви породіллі, а отже, відповідності часових відрізків різних перехідних періодів родинного життя. Ці факти є лише уламками давньої світоглядної системи, які збереглися вкрай фрагментарно.

Не менш важливим є часовий фактор і при виготовленні короваю. Як зазначалося у параграфі 1.3., саме він є визначальним для окреслення ареальних традицій. На півдні та північному сході регіону правильним вважалося випікати

коровай напередодні весілля. Інколи додатковою вимогою було одночасне випікання обох короваїв для забезпечення щасливої подружньої долі (с. Бобер Пол. К.). На півночі випікання короваю є, власне, початком шлюбної частини, яка первісно припадала на неділю, а згодом змістилася на суботній вечір. Давніша традиція недільного випікання короваю у північному ареалі засвідчена польовими матеріалами В. Кравченка та Г. Пашкової, а також частково нашими експедиційними дослідженнями. Випікання короваю у неділю при таманне було й північно-західному ареалу. При цьому на лівобережжі р. Уборть випікати коровай годилося лише з полудня. По всьому регіону спорадично фіксується традиція випікати коровай дівчині у жіночі дні, а хлопцеві – у чоловічі (с. Тараси Пол. К.; Каленське, Корма Кор. Ж.; Крупове Дубр. Р.).

Шлюб у регіоні, як і загалом в Україні, пов'язаний, передовсім, із неділею. Для його вузлових моментів важливе поняття полудня, а також вимога неперервності, з якою ми стикаємось на півночі регіону від Дніпра до Горині. Тобто розпочате дійство, за місцевими уявленнями, не можна зупинити навіть на ніч аж до розподілу короваю у молодого. При цьому обидва короваї треба було поділити «за один день». Така традиція зафіксована нами у кількох районах – сс. Можари, Покалів, Сорокопень, Селезівка Ов. Ж.; Королівка Пол. К.; Блідча, Феневичі, Старовичі, Підгайне Ів. К.; Паришів Чорн. К.; Глумча, Мокляки, Яблунівка Єм. Ж.; Рудня-Перганська, Жовтневе, Радовель Ол. Ж.; Щорсівка, Михайлівка Кор. Ж. У південній частині регіону ця закономірність зникає або фіксується спорадично (райони Ємільчинський, Володарськ-Волинський, Радомишльський, Вишгородський). У басейні Уборти вона підкріплена й іншою вимогою – молоду до свекрухи треба привезти «до дня» (Олевський р-н). Тобто шлюбна частина має бути реалізована від полудня до полудня – за добу. Такі уявлення узгоджуються з традиціями споживання жертвовної їжі у давніх народів. Так, у євреїв принесену в жертву худобу належало спожити у той самий день, у крайньому випадку – на наступний [Климишин, 1983, с. 54]. У цьому добовому шлюбному циклі дефлорація нареченої має відбуватися до понеділка. Це засвідчують і супровідні пісенні тек-

сти: *«Святий понеділку, перевійов нам дівку, коси розкудлатів, ноги розкарачів»* (с. Можари Ов. Ж.).

У народній звичаєвості понеділок був особливим днем. У регіоні повсюдно відома заборона мастити в цей день хату, оскільки *«боятиметься пожару»*, або ж *«закладати»* хату тощо. Тим, хто шанував цей день, Святий Понеділок давав допомогу в нинішньому і майбутньому житті. За легендою, він виконував функцію сторожа райських дверей і, як і Харон у греків, переводив душі через вогненну ріку, а отже, сприяв здійсненню переходу [П.И., 1890, с. 143]. Г. Пашкова фіксує ще одну цікаву вимогу, пов'язану із шлюбною частиною: *«Сороміцьких пісень можна співати лише після розподілу короваю»* (с. Сновидовичі Рок. Р.) [Ф. 14-5].

Тепер розглянемо традиції тижневого циклу. Появу у східних слов'ян, які обчислювали час добами і роками («літами»), римської лічби тижнями окремі науковці пов'язують із християнською епохою [Попович, 1985, с. 116]. Можливо, це відбулось і раніше, оскільки сама християнська церква прийняла юліанський (римський) календар лише у IV ст. н.е. Реалізація тижневого циклу в регіональному весіллі має певну варіантність. На більшій частині досліджуваної території він обіймає час від неділі шлюбу до неділі *«тирогів»* і має кількадеденну перерву. Обов'язковими для дійства є перші три дні – неділя, понеділок, вівторок. Саме вони позначені відповідними назвами. В окремих випадках маємо згадки про середу та четвер: *«Середа – у її батька на трьох кулях соломи топчуть чоботи»* (м. Шумськ, Троянівська вол.) [Кравченко, 1914, с. 171] або: *«Казала кочерга, щоб ми сиділи до четверга»* (с. Юрове Ол. Ж.); *«У четвер ввечері у якоїсь жінки на животі горшка били»* (с. Волянщина, Горошківська вол.) [Кравченко, 1914, с. 199]; *«Як багаті, у середу або четвер потрусини»* [Кравченко, 1920, с. 106].

Тижневий цикл згадується у пісенних текстах південної частини регіону: *«П'ятниця – началниця, а субота – коровайниця, а неділя – розмай косу, понеділок – потерай красу, а в середу – куніцю ганяти, а в четвер – варити, а в п'ятницю постити, а в суботу – спочити, а в неділю з обіду я до батька поїду»* (с. В. Рача Рад. Ж.) або: *«З калиночки дві квіточки, п'ятниця – починалиця, а субота коровайниця, а в неділю – розмай косу, в понеділок потерай красу, а в вівторок*

*– тиривернем бочку, а в середу – розийдись родочку»* (м. Шумськ, Троянівська вол.) [Кравченко, 1914, с. 170]. Але і в цьому випадку спостерігаємо перервність означеного циклу. Маркування весільного тижня підсилюється звичаєм не пускати молоду до батьків упродовж тижня (с. М. Дивлин Луг. Ж.) або ж виконуваним через тиждень обрядом *«введення»* молодої до церкви (південний ареал).

Проявом циклічності часу у весільному ритуалі є також сезонність весілля. Сезонність календарних обрядів була відома уже найдавнішим мисливським колективам. Це дало підставу сучасним науковцям дійти висновку, що календарна та весільна обрядовість пов'язані генетично, історично, типологічно. На користь цього твердження свідчили аргументи етнографічного та музикологічного порядку. Останні, зокрема, полягали в тому, що *«в календарних та весільних піснях використані однакові музичні формули»* [Земцовский, 1974, с. 149]. М. Грушевський набагато раніше помітив паралелі між піснями та обрядовими діями жнивного і весільного циклів: *«Між піснями коровайними і обжиночними, між короваем і вінцем є не раз тісні аналогії і переходи. Дівчині, що приходить в обжинковому вінці, бажать, аби вона стала в церкві під вінець»* [Грушевський, 1925, с. 224].

В основі сезонного характеру патріархального шлюбу лежить архетипний міф про небесний першошлюб Землі і Неба чи небесних світил, що відбувався у певні річні періоди: *«Міфи про шлюб Сонця і Місяця, пов'язані з періодом, коли повний місяць збігається з найдовшим або найкоротшим сонячним днем, виконувалися на Криті в масках бика (цар) і корови (цариця). Тут ми бачимо синкретизм астрального культу і культу тварин»* [Штернберг, 1936, с. 512]. У греків початок року збігався з місяцем літнього сонцестояння («гамеліон»), який водночас був місяцем укладання шлюбів («гамос» – шлюб) [Климишин, 1983, с. 46]. В українській етнології одним із перших ці аспекти дослідив М. Сумцов, який дійшов висновку, що в давнину шлюби укладались у періоди сонцестоянь – літнього та зимового [Сумцов, 1881, с. 61-69] або лише під час Різдва [Сумцов, 1885, с. 36]. На літній і зимовий цикли поділяв рік К. Копержинський. М. Костомаров виділяв у ньому три частини, пов'язуючи це зі складовими аграрного процесу [Костомаров, 1994, с. 13]. Деякі інші дослідники на-

родного календаря українців стверджували безумовну присутність у новорічних обрядодіях шлюбного коду та його зв'язок з періодами зимового та літнього сонцестояння, простежуючи цю тенденцію і в інших давніх культурах: «...у Вавилонців був Новий Рік днем заміжжя богині вод Ва-и (Ба-у) з богом сонця. Це було за часів Gudea. Оцей вавилонський міф нагадується нам при українських містеріях з Василем і Маланкою та щедровечірніх забавах у весільні пари» [Сосенко, 1994, с. 48]. У сучасних українських дослідженнях знаходимо твердження про відповідність періоду від Нового Року до Водохреща дням вшанування Велеса у східних слов'ян та означення цього періоду терміном «велесові дні»: «Вихід Сонця, яке асоціювалось з Велесом, з підземного – нічного або зимового – світу згідно з новорічною символікою розумівся як відновлення загального космічного порядку» [Писаренко, 1997, с. 121, 123]. Також була висунута гіпотеза про генетичний зв'язок образів Велеса і новорічного Василя, а Маланки з Мокошшю і християнською Параскевою, які «функціонують як охоронниці сімейного добробуту» [Курочкін, 1995, с. 238]. При цьому Мокош, пізніше трансформована у Св. Параскеву, водночас прогнозувала майбутній урожай і шлюб: «Мокош могла одночасно виконувати функції «матері врожаю» і покровительки шлюбів» [Курочкін, 1995, с. 234]. У народних щедрівках Василь і Маланка трактуються як наречені або подружжя. Натяком на їхнє шлюбне єднання є поширена подекуди традиція покладання на святковому столі одна на одну пари круглих хлібин, які виступають аграрними субститутами цих персонажів і позначені їхніми іменами (с. Кавське Стрийського р-ну Львівської обл.).

Гіпотеза щодо присутності шлюбної символіки у різдвяному циклі була підтримана деякими іншими дослідниками: «Святки (з огляду на те, що цикли життя природи і людини в межах міфопоетичної моделі світу взаємопроектуються) уявляються як час «космічного коїтусу» – злиття протилежностей, що згодом спричиняє народження нового життя, оновленого космосу» [Гаврилюк, 1999, с. 42]. Зима як період весіль у Центральному Поліссі знаходить відображення у конкретних весільних сюжетах. Цей мотив присутній під час виконання одного з найголовніших етапів регіонального весільного дійства – «ліплення свічок»: «Усі люди дивувалися, як дві

свахи цілувалися на сінешном порозі, на лютот морозе», а також: «Пусти, свате, в хату, хоч ручки погреті, хоч молоду поглядєті» (с. Гуничі Ов. Ж.) або: «Снігом дорога, снігом, мати за дитям слідом, да хоче вона знати, в котрій вона хаті» (с. Люхча Сар. Р.). В окремих частинах Українського Полісся увесь різдвяний цикл має назву «свічки» (Заріченський р-н Рівненської обл.). Однак період сільських весіль розпочинався не під час святка, а після їх завершення. У Болгарії збереглися уявлення про різдвяний час, як про «мр'єсні» (недобрі) дні, коли укладення шлюбів уникали [Брак, 1988, с. 144]. Отже, у здійсненні міфологічно-космічного та людського шлюбів, імовірно, мала бути дотримана певна послідовність.

Велися також пошуки шлюбної пари міфологічних істот у літньому циклі, а саме в купальському обряді. До таких відносять Русалку і Водяника та Купала і Марену [Гаврилюк, 1999, с. 48–49]. Під час проведів русалок на Київському Поліссі зафіксована традиція вішати на могилах померлих родичів вінки («вілца»), призначені померлим дівчатам, та букетики – хлопцям. Такі записи містять натяк на можливість одруження в такий спосіб померлих дівчат-русалок у період літнього сонцестояння: «Як у кого мале дитя, то несуть, а в кого старе, то не несуть, бо старе вже, йому вже не нада» (с. Оране Ів. К.) [Кутельмах, 2001, с. 133]. На наш погляд, весільної символіки не позбавлене і кидання принесених з кладовища вінків на городину, «щоб родила». Згадаємо, що аналогічне сприяння врожаю приписувалося атрибутам, використовуваним у весіллі і в такий спосіб наділим репродуктивною силою. На Гомельщині катання дівчат на клечальному дереві («май»), за повір'ями, мало сприяти їх швидшому одруженню [Толстой, 1986, с. 15]. Серед пісенного купальського фольклору, записаного ще в середині ХІХ ст., зустрічаємо зразки, які дивовижно нагадують весільні (посадні) пісні і містять мотив заборони інцесту:

*На синьом морі там калина потопала,  
К собі яворка прикликала,  
О, явору зелененький, не дай мені загинути,  
На морі квіток покинути.  
Нехай з тобою железень дає,  
Вун з тобою вірно живе.*

*На синьом морі там дівчина потопала,  
К собі паробка прикликала:  
Братіку роднесенький, не дай мені загинути,  
На морі кусток покинути.*

*Нехай тебе инши(й) бере,  
Що з тобою вірно живе* [Народний, 1995, с. 331].

У деяких календарних піснях досліджуваного регіону день Петра і Павла пов'язується зі сватанням:

*Йа й сьогодні, матінко, Петровка,  
Болисть мені, матінко, головка.*

*Йа сьогодні, матінка, Петров день,  
Пусти мене погуляти на весь день.*

*Ой, не пушу, донечко, не пушу,*

*Наїхала сватова з Вигова*

*Да привезла веночка з Києва* (с. Мелені Кор. Ж.).

Цікавим для нашого дослідження є факт існування в давніх віруваннях землеробських народів Сходу уявлення про те, що зображення рослини (в окремих випадках рослини на горі) є обрядовим символом, праобразом першої рослини, народженої, згідно з шумерським міфом, від шлюбу Неба і Землі [Антонова, 1990, с. 241]. Тому сама присутність рослини (дерева) в структурі таких календарних свят, як Різдво та Купала, цілком може бути давнім маркером космічного шлюбу, який відбувався в цей час. Отже, за давніми віруваннями, у час сонцестоянь відроджуються божества (Митра, Волос), утворюють шлюбні союзи міфологічні персонажі: «Те, що було покликано до життя в акті творення, може і повинно бути відтворене в ритуалі, оскільки лише це відтворення гарантує безпеку та процвітання колективу» [Топоров, 1973, с. 115].

Впродовж ряду зимових свят (Андрія, Маланки та Водохреща) відбувались ворожіння про майбутнє одруження. Подєкуди в регіоні саме на Новий рік дівчина традиційно пришивала до шапки своєму «кавалєру» квітку (с. Мар'янівка Рад. Ж.). У літню пору схожі вірування пов'язувались із купальською ніччю. Отже, літнє сонцестояння було якщо не власне шлюбним періодом, то бодай прелюдією до нього.

Осінь у більшості країн Європи є ще одним великим і найповніше представленим весільним сезоном. Попередні дослідники випустили з уваги, що осінній річний відлік був

властивий як християнській, так і дохристиянській традиції і пов'язувався із днем Семена Стовпника, який за часом був близьким до обряду одруження такої міфологічної пари, як комин («посвіт») і діжа: «По скінчених жнивях обв'язують світильний комин галузкою хмелю, а потому тією самою галузкою обв'язують діжу на хліб, коли перший раз мішають тісто на зимовий хліб» [Народний, 1995, с. 336]. Саме осінні шлюби породили в обрядових піснях тематичні паралелі між весіллям і жнивями: «Свате, Миколаю, дай мені коровою, я пшеничку полола, рученьки поколола» (с. Вишевичі Рад. Ж.) або: «Устаньте, княжата, бо пшениця не жата, встаньте, не лежіте, да пшениченьку жніте» (с. Біловіж Рок. Р.) [Ф. 14-5]; «Ой, на току просо молотять, а на столі коровай золотять, ой, у полі помолочене, а на столі позолочене» (с. Залав'я Рок. Р.) [Ф. 14-5]. Під час весілля ніхто у селі не повинен був косити (сmt Рокитне Р.) [Ф. 14-5].

Весільний період як завершений часовий відрізок не вичерпувався лише виконаним ритуалом і поширювався на весь наступний по весіллі річний цикл. Впродовж нього молоді не могли йти на інше весілля. Якщо ж і відвідували його, то не сідали обое – хтось один повинен був стояти (с. Радовель Ол. Ж.). Такі вимоги пов'язані з переходом молодих у новий соціально-віковий статус. Цей перехід завершувався лише тоді, коли подружжя разом проходило річне коло.

Проникнення християнських ідей, зокрема на поліську територію, формує нову сезонну традицію, пов'язану з чотирма великими постовими періодами. Тепер одруження припадають лише на м'ясоїдні періоди, але існують додаткові обмеження щодо цього, пов'язані з місцевою традицією річних поминань померлих – «дедов». У ці періоди вінчалися лише вдови. У народі казали, що той, хто вінчався на «дедовському» тижні, стане «покидачем» або «покидачкою» (сs. Рудня-Димерська Виш. К.; Листвин Ов. Ж.).

Отже, аналізуючи прояв часу в структурі весільного ритуалу Центрального Полісся, ми стикаємось із синкретичним (у філософському розумінні) поєднанням дохристиянських уявлень про міфологічний першочас та християнської традиції, в якій народження і смерть окремої людини відділені від поняття вічності, якою є Бог. Час як ритуальна категорія визначається трьома типами чинників – сонячними, місяч-

ними та ортодоксально-пасхальними, що пов'язані з постійними періодами. У весільному ритуалі XIX – XX ст. розуміння часу у вигляді вічно повторюваного циклу (кола) не було ні остаточно подолане, ні зруйноване сучасною цивілізацією з її відмінним від архаїчної традиції світобаченням та стереотипами.

Безперечно, циклічно-часова модель весільного ритуалу не уникла певних інновацій під впливом часу історичного. Важко сказати, як довго розглянутий комплекс цілісно існував на теренах Центрального Полісся. Але немає сумніву, що він зазнавав певних змін і не уник на шарувань нових соціально-історичних поглядів та явищ. Упродовж століть у фольклорні сюжети проникають також певні історичні реалії та відголоски історичних подій. Так, про приїзд бояр по молоду співали: *«Налетіла Литва, зараз буде битва...»* (с. В. Правутин Слав. Хм.); у пісенному тексті, що виконували під час ходу молодих, згадується син війта: *«...нехай перейде войтов син, щоб була дорога добра всім»* (с. Селезівка Ов. Ж.). Тут часто зустрічаємо назви грошових одиниць різних століть, тогочасного одягу тощо. Всі ці деталі надавали певного історичного забарвлення весільному ритуалу. Однак не змінювали його глибинної суті, а лише вносили нові акценти у розгортанні окремих етапів. Порівняльний аналіз польових записів, здійснених В. Кравченком, В. Гнатюком та іншими науковцями-збирачами на початку XX ст., Г. Пашковою у 1960–1970-х рр. та автором цього дослідження у 1990-х рр., засвідчує, що обряд зберіг свою цілісність і навіть процедурну послідовність здійснення більшості етапів, принаймні у пам'яті місцевого населення.

Водночас минуле століття стало періодом стрімкого розмивання традиційного весільного дійства, як побутуючого масового явища, і наступного руйнування його найархаїчніших складових. Аналіз архівного матеріалу дає підстави стверджувати, що хронологічно руйнівний процес розпочався із 1930-х рр. Він не був поступовим, а мав кілька пікових точок, ішов у напрямку спрощення, скорочення дійства, насамперед його ритуальних, а не розважальних складових. Так, Г. Т. Пашкова, досліджуючи Полісся у першій половині 1970-х рр., зверталася до питання динамічних змін у весільному ритуалі північної Рівненщини. Вона зазначала: «Весіль-

на обрядовість на Поліссі зберігає основні частини традиційного обряду: передвесільну, власне весілля і післявесільну. Однак кожна з них уже не містить всіх колишніх елементів, а ті, що побутують, виступають як ігрові чи розважальні» [Пашкова, 1974, с. 51].

Першою деструктивною віхою став голодомор 1933 р., пов'язаний зі становленням колгоспного ладу та руйнуванням усіх попередніх форм власності. У цей час весілля як розгорнуте і самодостатнє дійство практично зникає. Такий стан справ був зумовлений насамперед цілковитою матеріальною неспроможністю селян та їх духовним занепадом. Дійство звелось до святкування шлюбної угоди: *«Весіль тоді уже не робіли, а були якісь змовини»* (с. Термахівка Ів. К.). У цей важкий час звелися до мінімуму *«перезви»*, тепер вони стають обов'язковими лише для найближчих родичів молодих – хрещених та дядьків. На території Олевщини ця традиція збережена краще. Тут досі пам'ятають давню звичаєву норму – хто не міг запросити до себе презву, не йшов на весілля.

Зміна традицій самостійного господарювання призвела до зникнення поняття окремого господарства, його догляду, примноження, захисту, зокрема через обряд. Репресивні методи тогочасної влади спричинили руйнування сільського роду, його цілісності, взаємозв'язку, взаємодопомоги. Однією з перших відійшла у небуття традиція знайомства з господарством молодого. Спогади про неї фіксуються лише подекуди. Найвиразніше цей етап зберігся у пам'яті місцевого населення в Ємільчинському районі Житомирської області. Матеріали, зібрані на теренах Київського Полісся, засвідчують злиття у повоєнний час заручин і весілля в суцільне дійство (с. Тараси, Луб'янка, Варовичі Пол. К.). Очевидно, тоді ж на півночі регіону поширюється традиція випікання короваю в суботу замість неділі, засвідченої у матеріалах В. Кравченка поч. XX ст. На момент 1990-х рр. недільне виготовлення головного весільного хліба майже зникло і нашим дослідженням підтверджене лише фрагментарно, насамперед на території Олевського р-ну Житомирської обл.

Паралельно руйнується віра у взаємозалежність існування всеосяжного світу (макрокосму) і окремої родини, роду, общини (мікрокосму), від способу життя яких, власне, і залежить життя всього суцього. Поведінкові норми, встановлені

для молоді, швидко змінюються та відмирають. Зникають уявлення про важливість збереження цноти, як необхідної умови для повноцінного та регламентованого переходу дівчини/парубка у статус молодиці/чоловіка, збереження достатку господарства, здоров'я цілого роду. Тому не дивно, що з руйнуванням звичаєвих норм найперше зникає етап водіння молодих до комори. У цей час глибинний зміст обряду, загалом, було втрачено. Адже саме він регламентував здійснення заходів, іноді морально нестерпних для дівчат-наречених. Збереглися оповіді найстарших жінок про те, як у комору водили їхніх матерів. Часто молода після цього соромилась показуватися на люди, плакала. В окремих селах записано оповіді про конкретні випадки, коли наречений не дозволяв здійснення «*комори*», після чого від водіння туди відмовлялись усі інші. В районах, наближених до Києва, інформатори наприкінці 1920-х рр. свідчили, що традиція водити молоду в комору зникла ще у 1910-рр. і «*тепер чесних немає*» [Ф. 1-2, арк. 2].

Зміна характеру господарювання призвела також до зникнення зі щоденного побуту його найдавніших складових – хлібної діжі, доморобного одягу, зокрема, кожуха, головних уборів із вічнозелених рослин та живих квітів, що, за народними уявленнями, були наділені сакральною знаковістю.

Очевидно, приблизно в цей час відбувається розмивання південної межі регіональної весільної традиції, визначеної наявністю низки атрибутів родинного циклу. До них слід віднести і згадувану вище родову свічку. Водночас збереження всіх міфологічних уявлень про неї спостерігається на півночі регіону.

Уже в передвоєнні роки відбуваються помітні зміни у характері весільних строїв, святковій та ритуальній їжі. Серед святкових страв з'являється чимало нових, запозичених з міста. Ритуальні ж страви, навпаки, швидко скорочуються у своєму асортименті, і часто єдиною їх складовою є лише коровай.

Останнього, найбільш руйнівного удару регіональному весільному обряду завдає аварія на Чорнобильській АЕС. Край, що століттями зберігав найбільш оригінальні та реліктові форми народної культури, частково перетворюється на величезну безлюдну місцевість і поділяється на чотири зони

радіоактивного забруднення. Люди втрачають свої домівки, звичний уклад життя та оточення: «Внаслідок відселення 1-ї та 2-ї зон людність історично складеного середньополіського етнокультурного масиву розчленовується поміж різними етнографічними регіонами України. ...Опинившись у новому еколого-культурному оточенні, розрізнені елементи традиційної духовної культури і побуту поліщуків, місцеві поліські говірки неминуче зазнаватимуть трансформації та згодом асимілюються» [Омеляшко, 1996, с. 10]. Постають проблеми психічно-адаптаційних процесів серед переселенців. З'являються невтішні прогнози щодо збереження в майбутньому поліської ідентичності переселенців: «Аналізуючи можливі наслідки масових переселень поліщуків у місця нової дислокації, відзначимо, що інші культурно-соціальні, екологічні та господарські умови вже у найближчі десятиліття істотно вплинуть на характер матеріально-предметного середовища поліщуків-переселенців. Водночас зазнає певних змін під впливом культурної поліської своєрідності й місцева народна культура» [Скрипник, 1996, с. 28]. Разом із тенденцією руйнації елементів матеріальної культури спостерігається витіснення зі сфери живого побутування традиційних явищ духовного життя переселених поліщуків [Скрипник, 1996, с. 30]. У районах, де радіоактивне забруднення виявилось допустимим для проживання і відселення не здійснювалось, структура весільного обряду не зазнала такого швидкого руйнування. Але й тут більшою чи меншою мірою було зруйновано механізм передавання від одного покоління до іншого сталої ритуальної традиції. Зникла цілісність інтересів родового соціуму, натомість з'явилась нетотожність поглядів представників різних поколінь на ритуальну традицію народного весілля.

Усі викладені міркування підводять до висновку, що зміни в ритуалі, зокрема весільному, допустимі лише в рухливих його елементах і то до певної межі, поки вони стосуються форми, а не суті явища. Зачіпаючи ядро (інваріант) дійства, історично зумовлені динамічні процеси перетворюються на деструктивні і ведуть до загибелі обряду як системи.



## 2.2. Відкритий (вуличний) простір

У контексті розгортання етапів весільного дійства важливими є не лише самі обрядодії як складові певного етапу, а й їхнє місце в житловому (закритому) та вуличному (відкритому) просторі. Розвиваючись у межах окремих локусів хати, двору, вулиці, села, ритуал набуває додаткових знакових характеристик, пов'язаних із загальною світоглядною системою, в якій простір має свої закони існування та розвитку: «Структурі притаманний і просторовий фактор з нерівномірним устроєм, який містить основні утворення та периферію» [Лотман, Успенский, 1973, с. 29]. При цьому відзначена рядом дослідників ідея центру та периферії є для архаїчного світогляду організуючою [Байбурин, 1991, с. 30].

Перші спроби вивчення міфообрядового аспекту простору були зроблені українськими дослідниками ще на межі XIX – XX ст. До цього питання звертались М. Сумцов, Ф. Вовк, Є. Кагаров. У той період об'єктом уваги вчених були окремі частини житла, зокрема піч, поріг, стіл. У російській етнографії спеціальну працю цьому питанню присвятив М. Афанасьєв [Афанасьєв, 1851]. Наприкінці XX ст. воно знову стає об'єктом наукових зацікавлень етнологів, які намагаються осмислити елементи простору як ритуальні об'єкти. Українські вчені Н. І. Здоровага, В. К. Борисенко розглядають міфообрядову функцію окремих житлових пунктів у контексті весільної обрядовості [Борисенко, 1988, с. 29, 73; Здоровага, 1974, с. 68]. Обряд «показування меж» молодій (коли свекор показував межю невістці) свого часу досліджувався В. Борисенко, а пізніше О. Курочкіним [Борисенко, 2000, с. 165; Курочкін, 2003, с. 56]. На жаль, сьогодні в українській етнології немає жодної спеціальної узагальнюючої праці з цього питання. Тому в ході дослідження проблеми науковці змушені звертатися насамперед до розробок російських авторів.

Ритуал визначав сакральні межі, які членували простір на локуси, і перехід з одного в інший був можливий лише після виконання певних обрядових актів. Ці межі могли бути культурними (створеними людиною) або природними. До культурних меж, які знаходилися всередині поселень, належать насамперед роздоріжжя. Окремий сакральний статус мають і польові межі. Зібрані тут рослини завжди цілющі, а отже,

використовуються в лікуванні: «Знахарки своє зілля завжди по межах жали» (с. Збраньківці Ов. Ж.). Саме тут збираються і квіти на весільне деревце. Їх, за свідченням інформаторів, «рвали по замежках» (с. Борове Рок. Р.). Культурні межі позначалися поперечно орієнтованими борознами, жердинами, ослонами, столами і, нарешті, воротами та порогами. Всі вони членують простір на окремі частини. На території поселень (вулиць) місця створення культурних перепон часто збігаються з природними межами. У садибі обрядового значення набували ворота, кути огорожі, територія перед порогом. Розвиток окремих частин весільного дійства пов'язувався також із дорогою/вулицею.

Для весільного ритуалу актуальною є опозиція «відкритий» – «закритий» простір. Відкритий простір заселений різноманітними силами, як добрими, так і злими, він не є контрольованим, а отже, захищеним. На противагу йому, замкнений простір завжди пов'язаний із вибором «чистого», а отже, доброго місця. Останнє завжди захищене від хвороб. Саме із цим пов'язаний звичай залишати усю худобу на ночівлю в обраному для хати місці з метою його випробування (с. Феневичі Ів. К.). Уявлення про добрий закритий простір хати простежується й у віруванні, що всі рослини, які «перелітували» в хаті, є освяченими (с. Тепениця Ол. Ж.).

Дорога є одним із важливих ритуальних локусів. Вона розділяє і, разом із тим, з'єднує весільні роди. Її кількаразове долання – складова весільної структури. Як обрядовий простір, вона виявляє диференційовані ознаки. По-різному відбувається на цьому шляху похід молодого з «тоїздам», молодих від церкви або молодих до свекрухи, зятя по тещу або з тещею тощо. У зв'язку із цим фіксуємо й різні назви: шлях до молодої для отримання керівним у весіллі чином (сватом, дружком) особистих знаків має назву «будити молоду» (Київське Полісся), той же шлях до неї молодого для остаточного перевезення до своєї хати – «по молоду» або «у свахи», «ходи-ти в бояри». В останньому випадку дорога у пісенних текстах називається «великою», а виряджання в неї молодого супроводжується символічними образами небесних світил, Долі: «Мати сина виряджала, місяцем заперезала, зорою застягнула, Долею обгорнула» (с. Томашгород Рок. Р.) або християнських святих: «Забіраєцца-віражаєцца да Іванко в до-

рогу, за їм, за їм вся Пречістая, озьми мене з собою. Як ти будеш в чистом полі коня напувати, ми будем попереду ворота одчиняти» (с. Лопатичі Ол. Ж.; Бовище Пол. К.). На думку окремих дослідників, дорога є посередником в ритуальному просторі, який з'єднує простір внутрішній та зовнішній [Цивьян, 1978, с. 76].

Весільна дорога повинна стати щасливою. Удача забезпечується через здійснення таких обрядових актів, як родова трапеза за столом із посадом молодого. Ця загальновідома традиція у межиріччі Случі й Горині доповнюється обдаровуванням, яке має відповідну назву – «на щасливу дорогу».

Важливою умовою щасливої дороги є її нерозчленованість під час виходу з відправного пункту. Звідси й заборона переходити її, «що потягне молодим на розлуку» (с. Прибірськ Ів. К.). Перехід дороги у дворі дозволений лише матері: «З дороги вороги, з дороги, не переходьте дороги, нехай перейде Господь Бог, ще й рідна мати, щоб щасливо їхати».

Дорога повинна мати свій початок і кінець. Такими пунктами, на наш погляд, є ворота. Дії, що відбуваються перед воротами у дворі, пов'язані лише з підготовкою до дороги, долання якої – завжди випробування. Двір – територія, де здійснюється об'єднання роду. Воно виражене в круговому обході сакрально означеного атрибута. Ним є хлібна діжа, у випадку відсутності останньої – віз. Об'єднавчий характер має й обрядова дія, що полягає у розбиванні києм грудки солі та розподіл її між учасниками (басейн Середньої Уборті). Приписування солі властивості об'єднувати було помічене свого часу А. ван Геннепом [Геннеп, 1999]. Розбита таким чином сіль сприяла примноженню худоби: «Соль несли до овечок, щоб велися» (с. Сновидовичі Рок. Р.) або мала лікувальні властивості; з цією метою її їли, «шоб не боліли зуби і живіт» (м. Рокитне Р.) [Ф. 14-5].

З дорогою пов'язане й благословення молодих, що у хаті супроводжується сіданням батьків із хлібом на ослоні перед порогом, а у дворі – хрещенням воза гострим металевим предметом (рогачем, ножом), застромлюванням останнього у землю і переведенням через нього коней (басейн Середньої Уборті). Отже, перехід весільних у відкритий простір завжди супроводжується діями оберегового змісту.

Рух весільного «поїзда»/«дружини» є складовою частиною здійснення шлюбного договору і передбачає перевезення молодої на територію молодого. Ритуальний шлях для молодого, як лімінальної особи, завжди пов'язаний із труднощами та перепонами. Долання останніх засвідчує готовність до самостійного дорослого життя. За правилами, молодий може бути зупинений жердиною (с. Гуничі Ов. Ж.), столом, ослоном, ступою з водою (с. Крива Гора Чорн. К.), вогнем (с. Раківщина Ов. Ж.). Означені межі пов'язані із загально-визначеною опозицією «свій»/«чужий» і є пунктами розгортання обрядових сюжетів. У регіональній традиції під час таких зупинок найчастіше присутні атрибути: зерно у пляшці, колосся – як аграрні символи й уособлення життя та плідності. Виявом архаїчного світогляду є викуп, здійснюваний через обмін такими продуктами, як горілка, хліб. Весільні перепони, переважно трикратні, виникають найчастіше на роздоріжжях і в цьому перегукуються з поховальними традиціями. Роздоріжжя як місця поховання загиблих наглою смертю у різних народів пов'язувались із принесенням жертви. Так, якщо в Україні нею були хліб, вода та алкогольні напої, то у чувашів учасники весільного поїзда кидали сюди гроші для задобрювання саме злих духів, аби запобігти нещастям, можливим у дорозі [Ашмарин, 1890].

На більшій частині Центрального Полісся зупинка в дорозі поєднувалася з труднощами: «Ой, які ж тут переходи крутесенькі, ой, які ж тут переймочки частесенькі» (с. Сербо-Слобідка Єм. Ж.). На півдні ж регіону, де атрибути «перейми» мають яскраво виражений аграрний характер, вона наділена символікою щастя, що уособлюється в пучках колосся (с. В. Правутин Слав. Х.).

Додатковими чинниками зупинки («перепону») весільної процесії є зустріч із представниками тваринного світу. Поява лісових мешканців вказує на перебування весільних у невідомому просторі (лісі, полі), де вони блукають у пошуках дороги. Якщо зустріч із совою, ведмедем, зайцем, відображена у пісенних текстах, вносить відчуття певної перестороги: «Єхали, єхали да й постали. Побачили сову на колоді. Да поставляли коні. Один каже: «Стої, не їдь». Другий каже: «То медвідь». Третій каже: «Поганяй коні, то сова на колоді» (с. Діброва Пол. К.) або: «Ой, скік, зайчик на доро-

женьку, очки тре, ой, Боже мій, Боже єдиний, б'ють мене. Ой, чи я їм вороних коней попужав, ой, чи я їм дівчину Марусю одбивав. Попужали вороних коней горобці, одбивали дівку Марусю всі хлопці» (с. Сербо-Слобідка Єм. Ж.), то свійські птахи й тварини, які зустрічаються на шляху, виступають у ролі помічників і показують правильну дорогу: «Блудили Perezванечки, блудили, в чистом полечку доріжку згубили, вибігло маленьке теля та вказало доріжку до села». В деяких весільних піснях у ролі перешкоди виступають гори, море: «Ой, димно, нам, димно, шо й бояр не відно, тільки єдне відно, да й те за горами...» або: «Де бояре забариліса, десь на морі потопилися, чи дороги не знали, чи ворот добували» [Кравченко, 1911, с. 124].

Вінчання, яке в структурі народного шлюбного дійства утверджується досить пізно, вносить певні корективи щодо локалізації окремих обрядодій. Це, зокрема, стосується обсіпання зерном. За народною традицією воно має здійснюватися в межах двору. У випадку ж поїздки до церкви, як другого обрядового центру, дозволяється обсіпання до самої церкви (с. Михайлівка Кор. Ж.). Тепер зупинки супроводжують не лише дорогу молодого по молоду, а й їхнє повернення разом із церкви. Перешкодою тут найчастіше виступає стихія води, яка у весіллі завжди асоціюється з молодою, з її переходом у новий статус. Цей стан у регіональних пісенних текстах передається образами перебування нареченої на містку, над водою, де вона «білить рушнички» або іде до свекрухи «по калиновім мості» (с. Сербо-Слобідка Єм. Ж.). У ході ж обрядового дійства молодь лле воду під ноги молодому, примушуючи його рятувати дружину, нести її на руках (с. Вишевичі Рад. Ж.).

Якщо долання шляху молодими пов'язане з водною стихією, то кінцевий пункт у воротях свекрухи – з вогняною, багаттям. Воно з'являється у завершальній частині дороги «по молоду», на етапі її перевезення до свекрухи.

Аналізуючи в цілому етап весільної дороги, помічаємо певну закономірність символів, яка потребує пояснення. Вивчаючи семантику звичаю обсіпання зерном, російська дослідниця Л. Лаврентьева робить висновок, що воно завжди відбувається на межі свого й чужого, в небезпечних ділянках дороги, тобто упродовж всього дійства [Лаврентьева, 1990,

с. 38–39]. На нашу ж думку, це не відповідає закономірностям розвитку останнього. Кожна зі складових ритуалу має початок, послідовне розгортання і завершення, пов'язані, зокрема, із різними предметами та їх перетворенням у ході дійства. У даному випадку зерно є маркером лише початкової стадії розгортання дійства. У завершальній частині шляху, на зворотній дорозі, воно як атрибут відсутнє. Тут ми бачимо солому, її спалювання. Це засвідчують і тексти весільних пісень: «Іли коні гречку, як їхали по дівочку, тепер їжте солому, бо ідем додому» (с. Горинь Мал. Ж.). Завершується ця дорога як обрядовий етап у воротях молодого. За ним розгортається нова частина дійства, де знову спостерігається обсіпання зерном. Паління соломи супроводжує й дорогу матері (тещі), яка вперше іде до дочки. Цей акт має відповідну назву – «смалити тещу»: «Зять тещу веде, а баби її смалять, солому палять. Її рідня бере солому під пахи, кулі на плечі та йдуть слідом і трусять ту солому по дорозі аж до молодого хати. Це мати снідять несе, кажуть «несе куницю»» (с. Комарівка Мак. К.). Як бачимо, солома є маркером повернення молодих до хати молодого і водночас набуває еротичної символіки у зв'язку з наближенням моменту дефлорації нареченої: «Як у молодого ждуть молодих, то кажуть: «їдемо на солому». Уносять солому, жінки на чоловіків падають, мнуція у тій соломі, як те свиння» (с. Комарівка Мак. К.). Виявлена схема вкладається і в загальну аграрну традицію трансформації рослинного символу в ході будь-якого ритуалу, яка втілена в опозиціях «зерно/солома» – «початок/кінець». Аналогічним є перетворення у завершальній стадії дороги й неземлеробських символів. Тут зустрічаємо рубання дерева, що проявляється, зокрема, у ході тещі до зятя по зрубаних соснових гілках (с. Заруддя Ів. К.), у поверненні молодих од вінчання: «Рубайте ялину, встеляйте долину, молодой, молодому з в'єнчання додому. Рубайте ясеночки, встеляйте мосточки, молодой, молодому з в'єнчання додому» (с. Горинь Мал. Ж.).

Ворота – одна з ритуальних меж у весільному дійстві. Тут пролягала границя між внутрішнім і зовнішнім простором, між сакральним і світським. Ворота в профанному світі порушували абсолютну замкненість двору, яким окреслювався внутрішній житловий простір окремої сім'ї.

У весіллі ворота виконують різні функції. Ворота і поріг є просторовими межами початку шлюбного дійства, знаком якого в південних районах Київського Полісся була поява тут діжі з весільним деревцем або спорадично побутуючий звичай встановлення деревця на стовпі-«овишулі» (с. Розважів Ів. К.) чи посеред двору (с. Сарновичі Кор. Ж.). Тут відбувалася й остання зупинка «поїзда» молодого, інколи проходила остання межа ритуалу. На початку дій, що розгорталися перед двором, ворота найчастіше були зачинені або ж підкреслені одним із межових символів – жердиною (сс. Бовище Пол. К., Гуничі Ов. Ж.). Ознакою долання межі було також проходження під піднятими, з'єднаними руками. На всій території досліджуваного регіону з воротами пов'язувались обрядодії очисного (перехід через вогонь) та з'єднувального, прилучального характеру (частування хлібом, ситою, молочними стравами).

Крім цього, у давніх культурах огорожі, як і чимало інших предметів матеріальної культури, пов'язували із фалічним культом, рудимент якого, на нашу думку, можна вбачати у силуеті ворітних стовпів-«овишулі» з виділеним завершенням круглої чи овальної форми. Такі форми добре збережені по всьому Київському Поліссю. На окремих територіях над овшулами встановлюється прапор/хустка як символ чесності молодої або просто як відзнака місця проведення ритуалу. На Київському Поліссі, крім прапора, у воротах свекрухи ставили опудало з атрибутами генітальної символіки. Сюди, під «безун» воріт, виливали воду від коровайного тіста (с. Прибірськ Ів. К.), на стовпи-«овишулі», як символи чоловічого ества, прив'язували символи дівочої чесності (червоні хустки, стрічки, рушники тощо), з'єднуючи в такий спосіб чоловіче й жіноче начала (Київське Полісся).

Територія двору була місцем, де зберігалася більшість предметів (речовин), використовуваних у родинних ритуалах. У межах двору виливалася вода від коровайного тіста, ховалися особисті обереги тощо. Тут відбуваються обрядодії, в яких поєднуються елементи захисної магії й символіка плідності, – ставання молодої з воза на діжу (територія Середньої Уборті), розбризкування води, кидання через себе горщика із зерном та ін.

У Центральному Поліссі горщик із зерном є ритуальним аграрним атрибутом, дії з яким виконуються лише на початку шлюбної частини і завжди пов'язані з територією двору. Він є типовим для південноволинської смуги, яка охоплює територію від Північної Хмельниччини на заході до Радомиського району на сході. Тут горщик із зерном (вівсом) є предметом, яким теща зустрічає зятя. Він кидає його через голову назад, не озираючись, віддаючи, очевидно, в такий спосіб жертву заплічним духам або патронові, що приходить із родом молодого (с. Кропивна Із. Х.). На півночі регіону горщик із зерном фіксується вкрай рідко. Тут він – лише один із предметів, що стоять на столі посеред двору молодої. Молодий, стоячи на білій хустині, тримає його в руках і знову повертає на стіл, як знак прилучення до її житлового простору (с. Збраньки Ов. Ж.).

Шлях прямування у замкненому просторі двору повсюдно позначався таким культурним символом, як полотно/тканина, які ізолюють, оберігають молодих або весільних взагалі. Так, зокрема, усім гостям, що йдуть із весілля, необхідно було пройти за ворота по ряднах на колінах (с. Недашки Мал. Ж.). На Овруччині свекруха стелить для невістки «сугроб» полотно від воріт до покутя.

Двір був і місцем спілкування весільних родів під час здійснення згадуваних вище етапів «гонити сваху» (Чорнобильський р-н) та «гонити вільце» (Іванківський р-н). З огляду на те, що в етнологічних працях ці етапи майже не описані, зупинимося на їх детальнішому висвітленні. У ході першої обрядодії сват молодого «гонив» сваху молодої тричі кругом столу, дотримуючись напрямку «за сонцем». Сваха після кожного кола клала пиріг на круглий малий столик («сталець»), куди на початку обряду ставили весільні деревця. Цей акт супроводжувався піснею: «*Да благослові, Боже і неделька світлая, Пречістая Мати, дружину абагнати*». Після третього кола сваха падала: «*Ой, дайте мені зілья, рани загоїть, бо вже убів*». Далі відбувалось частування горілкою. Під час виконання пісні: «*Чіє, чіє да вільце віше, чіє, чіє да дитя краше. Наше, наше да вільце віше, наше, наше да дитя краше*» – свати піднімали деревця якомога вище, навіть ставали на якісь підвищення. Після завершення дії покладені на стіл три пироги заносили до хати (сс. Кошівка, Машеве, Паришів,

Крива Гора Чорн. К.). Як бачимо в етапі «гонити сваху» виразно простежується мотив тимчасового «вмирання» та наступного «воскресіння» свахи молодії. Останнє досягається шляхом напування її алкогольним напоєм. Водночас спостерігаємо змагання між чоловічим і жіночим началами.

В етапі «гонити вільце» дійовими особами були сват (представник молодії) та боярин (представник молодого). У двір виносили діжку, ставили на ослін, застеляли «настольником». Зверху клали хліб. Сват виходив із «вільцем» молодії, боярин – із «вільцем» молодого. Сват намагався наздогнати боярина, який, тікаючи, мав рухатися лише навколо діжі. Сват намагався ударити боярина деревцем: *«Як боярин не проворний, казали, буде коростявий, як проворний – в сіни утече, за порогом не щиталося»* (с. Прибірськ Ів. К.). Боярин зі своїм «вільцем» вертався в хату, а сват закидав деревце молодії на хату рухом через голову. Бажаним було закидання атрибута з першого разу.

У народній традиції поріг завжди вважався межею між будь-якою внутрішньою й зовнішньою територіями, ділив світ на «своє» і «чуже». Це уявлення відображене в культурах багатьох народів. Отже, віднесення його до відкритого простору є умовним і пов'язане з тим, що біля порога, як і в інших просторових пунктах, що перебувають за межами житла, відбувались обряди проміжні, а не остаточні (об'єднавчі): «Обряди порога не є обрядами об'єднання у повному розумінні слова, а лише обрядами підготовки до нього» [Геннеп, 1999, с. 24]. Двері, вікна були отворами, які порушували абсолютну замкненість житлового простору. Отже, поріг потребував охоронця, а можливо, тотема. Зарубіжні дослідники звернули увагу на особливе ставлення до порога, зокрема, на заборону ступання на нього, що було поширеним практично в усьому світі [Фрезер, 1985, с. 344–353]. У карелів, як і у слов'ян, поріг пов'язаний із потойбічним світом, із давніми способами поховання [Лавонен, 1984, с. 171]. У весільній традиції росіян сідання на порозі котрогось із молодих віщувало порушення шлюбної угоди й розладнання весілля [Афанасьєв, 1868, с. 114].

У різних родинних ритуалах знакове навантаження порога має певну диференціацію, яка, проте, не порушує його сакрального статусу. Загалом, східнослов'янська традиція зас-

відчує, що поріг – оселя охоронця хати, домовика. Тут, як і на інших межах, за народними уявленнями, завжди живуть духи. У стародавній Греції та Римі вхід до житлового будинку присвячувався богиням домашнього вогнища, відповідно Гестії та Весті [Мифы, 1991, /1/, с. 234].

Функції порога у весільному ритуалі є доволі різноманітними, про що свідчать пов'язані з ним численні обрядові дії. В сакральному контексті згадується поріг у весільних піснях: *«Перед порогом висока гора, а на тій горі рожка зацвіла, а на тій горі насіння, просимо на своє весілля»* (с. Рудня-Димерська Виш. К.). Образ гори, як давня міфологема, у різних культурах є найпоширенішим варіантом трансформації мотиву світового дерева та маркером світового центру. У наведеному тексті бачимо поєднання образів гори й рослини, що росте на її вершечку, які є елементами «верхнього» світу. Гора з'єднує небо і землю. Згаданий образ насіння може бути символом запліднення, тотожним дощу.

У частині передшлюбних переговорів поріг – місце перебування сватів та парубка. Під час коровайних обрядодій поріг, як локус дійства не існує, бо двері завжди зачинені. А сприяти росту всадженого у піч короваю мало трикратне хрещення пікною лопатою дверей або ударяння нею об землю (с. Каленське Кор. Ж.).

У шлюбній частині ритуалу Центрального Полісся з порогом пов'язані важливі санкціонуючі обрядодії. Тут починається обрядовий комплекс закріплення шлюбного договору шляхом з'єднання молодих та їх родів. Поріг у цьому випадку є межею між різними соціумами. Церемонію виконують дві обрані жінки-свахи з відмінними зовнішніми ознаками. Одна з них – сваха «польова» – персонаж зовнішньої території, інша – «домова», завжди має ознаку волохатості, одягнена у вивернутий кожух та чоловічу шапку, обличчя вимашене буряком або сажею. У цій частині вона уособлює рід і його тотема. Властива створеному образу волохатість пов'язана, зокрема, з багатством: *«Хто волохатий, той буде багатий»* [Потебня, 1865, с. 69]. Лише на волохату поверхню (кожух) слід кидати гроші під час весілля або пострижин дитини для майбутнього їх примноження (с. Обуховичі Ів. К.). Водночас волохатий одяг у ритуалі належить лише вибраній особі. Виразною ілюстрацією опозиційності двох свих та їх знакового

коду є пояснення, записане на терені Олевського району на початку ХХ ст., згідно з яким чужий рід приходить зі своїм патроном на чолі, який має бути голий і повинен злякатися свого волохатого суперника [Шевченко, 1926, с. 88]. Деякі дослідники виводять етимологію слова «волохатий» від «волшба», «волхв» [Успенский, 1982, с. 106]. У пісенних текстах одягання кожуха інтерпретується як бажання налякати «поїзд»: *«З якої причини вбралась теща в овчини да хотіла зтя злякати, щоб своїє дочки не дати»* (с. Богдани Виш. К.).

У присутності обох родів – «миру», поставивши праві ноги на поріг, свахи тричі зводять свічки і міняються пирогами. При цьому важливо, котра зі свях першою стане на поріг, оскільки в такий спосіб вона забезпечить лідерство своєму молодому (нареченому або нареченій) впродовж наступного сімейного життя: *«Те із молодих першим матиме на все право»* (с. Мокляки Єм. Ж.). Кожну свічку запалюють окремо викресаним вогнем роду. Обряд супроводжувався шумом – ударянням кием або булавою в одвірок – «ушак» (с. Українка Мал. Ж.), биттям череп'яного посуду об стіну, «шоб на свах черепки летіли» (с. Гуничі Ов. Ж.), трикратним закриванням дверей (Олевський р-н).

Пісенні тексти, які супроводжують цю обрядодію, в усьому регіоні однорідні: *«Мир з миром мирувалися, дві свашки цілувалися, на сінешном порозе, на лютот морозе»* та *«Краменю, краменю, да подай же нам огню, свічу запалити, весь мір звеселити»*. Тут «мир» – як народна громада (община), об'єднана певними соціальними законами, – виступає гарантом шлюбного договору. Поцілунок – одна з давніх форм привітання і єднання. Слово ж «мируватися» означає «доходити взаємної згоди», «об'єднуватися», в даному випадку – через укладання шлюбної угоди.

Звертаючись до вивчення слов'янських та індо-іранських культурних паралелей, окремі дослідники вказують на спільність походження та семантичний зв'язок між поняттями «мир» (як певної соціальної структури, якій притаманні договірні функції) та «Митра» (авестійське і ведійське божество, яке є втіленням ідеї договору і дружби). Авестійське «Міфра» означає «договір», «згода»; ведійське «Мітра» – дослівно «друг», що мислиться як другий учасник договору, бог дружби. Митра відає соціальною організацією і облаштуван-

ням «людського» всесвіту. Він об'єднує людей у соціальну структуру і встановлює договір з ними, гарантує постійність стосунків і злагоду між людьми. А у випадку порушення моральних законів – карає [Мифы, 1992, /2/, с. 155]. В давньоіранській традиції Митра виступає також гарантом шлюбного договору. Деякі дослідники слов'янської міфології відзначають ряд аналогій між функціями Митри і слов'янського Велеса (Волоса), зокрема, їхнє покровительство миру/роду як організованого колективу [Писаренко, 1997, с. 124]. Зазначені вище культурно-історичні паралелі у традиціях індоєвропейських народів могли би вказувати на давність описаного обряду. Водночас він є визначальним щодо регіональної специфіки весільного ритуалу Центрального Полісся.

На порозі відбувається годування молодого/молодих медом після вінчання або родичів молодої – «закосянок», «приданіє», як акт, що санкціонує їх входження до хати свекрів. Із порогом пов'язане і благословення молодих перед вінчанням. В останньому випадку мають місце дві дії. Одна передбачає батьківське благословення молодих хлібом та іконою, що відбувається біля внутрішнього порога, в хаті, при цьому батьки сидять на ослоні. Від порога сінешнього починається обрядодія, пов'язана з обсіванням молодих зерном перед дорогою до церкви.

На Київському Поліссі як локально поширені фіксуються згадувані у попередньому розділі обрядодії навколо невеликого круглого «стольця», що здійснювалися перед порогом, коли сваха молодої у вивернутому кожусі тричі оббігала «столець», де уже стояло весільне деревце, за кожним разом кладучи на нього по пирогу. Рух по колу відповідає напрямку переміщення Сонця і передбачає трикратне повторення дії. Такі обходи здійснювались у вузлові моменти дійства – перед дорогою або сиданням за столи. Процесія рухалась навколо сакралізованого атрибута (діжі, весільного деревця), ніби вбираючи його силу та порядок. Біг свахи по колу супроводжувався ударами кия, що мало активізувати продукуючу дію. Продовженням цього різновиду дійства є аналогічні обходи молодих після вінчання кругом діжі, встановленої на кожусі/солоні (давніший варіант) або на ослоні/«столиці» (пізніший): *«Кругом діжі ми ходили, босі ноги ми томили»*

(сс. Прибірськ, Сукачі Ів. К.; Бовише Пол. К.). Діжа перед порогом свекрушиної хати на кожусі або полотні була також засобом засвідчення чесності молодих (часом лише молоді), які перед заходом до хати ставили на неї ноги на засвідчення збереженої цноти (північна частина Центрального Полісся). До речі, у німців коло також є виразником цноти, цілісності [Брак, 1989, с. 30].

Із порогом інколи пов'язане наділення молодих у дорогу індивідуальними оберегами, зокрема голкою (див 3.2). Пісенний матеріал свідчить про наявність у давнину й інших оберегів, застосовуваних під час виходу за межі «свого» та долання різних перешкод: *«Іде Володя в дороженьку, кладе серпа на пороженьку, в дороженьку кременистую, по Галю норівистую»* (с. Жовтневе Ол. Ж.).

Мотив порога присутній також в обрядодії покривання молодої. Туди тричі *«шибається накладений їй на голову»* чепець. Саме його намагаються наввипередки досягнути *«завивальниці»*, завершивши зав'язування молодої жіночим головним убором. Тут ми, очевидно, стикаємось із віруваннями в домовика, пов'язаними з волоссям та гнівом хатнього духа на молодіцю, яка не покрила голову: *«Як жонка не завіта, грех до худоби іти»* (с. Зубковичі Ол. Ж.).

Поява нової господині в свекрушиній хаті в окремих випадках супроводжується несанкціонованим наступанням молодою на поріг у поєднанні із магичними вербальними формулами з метою отримання влади над усіма хатніми родичами чоловіка. При цьому вона першою ставить праву ногу на свекрушин поріг і швидко промовляє: *«Ваша хата – мой верх»* (с. Гуничі Ов. Ж.).

Дуже цікавим є звичай чесання *«нечесної»* молодої не традиційно, в коморі (або хаті), а на порозі, що відбувається у межах етапу другого покривання її хусткою у свекрухи (с. В. Міньки Нар. Ж.). Щоб зрозуміти цей сюжет, наведемо кілька прикладів, зафіксованих на означеній території. Регіональна традиція засвідчує, що нечесна молода була загрозою господарству молодого: *«Як дівка нечесна, то очі зав'язували, аби не позирала на хазяйство, на пчол, бо подохнуть»* (Олевський р-н). Така наречена потребувала особливого очищення. Для цього в регіоні існувала розвинена система заходів, які ми знаходимо в багатьох сферах народного життя,

зокрема у поховальних традиціях та способах порятунку від *«нечистих»* мерців, які починали *«ходити»* (відвідувати домівку) після смерті. Наведемо приклади: *«Помер у нас хлопець, а дівка так любила его, пошла да взяла його одежу. Лягає спати і ту одежу кладе до себе. Доходилась, що зробилась от така худесенька. А вон кажний раз іде до неї. Люде кажуть: «Як буде повний місяць, дак ти вийди на сінешний поріг, розпусти коси і чеши, а перед тим помий волосся тоєю. Вон пришов і не зміг подступити до її і больш не ходів»* (с. Прибірськ Ів. К.). Або: *«Мати померла і ходила по ночах. То дочка обсіяла кругом хати маком-відуном, взяла заслонку од печі, сіла на порозі і почала чесати коси гребйонкою»* (с. Обиходи Кор. Ж.). Обидві оповіді підтверджують акт чесання волосся на порозі, як апотропейний засіб, що відвертає від людини нечисті сили, захищає, очищає її. Саме з такими заходами, як надзвичайними, стикаємося ми і в структурі весільного ритуалу.

У межах Центрального Полісся семіотичний код порога відповідає загальнопоширеним віруванням, пов'язаним, зокрема, із хатнім духом та заборорою ставання на поріг. Ці заборони знімаються лише в моменти здійснення ритуалів через вибраних осіб, коли контакт із сакральними місцями стає необхідним для виконання самої церемонії. Лише тоді фізична взаємодія людей із порогом є виправданою. Це підтверджується низкою народних канонів, що збереглися в інших частинах родинного циклу. Поріг у Центральному Поліссі фігурує і як об'єкт звичаєвого сільського права. У люстраціях XVII ст. особливою образою визнається витягування родича родичем за комір саме до порога [Антонович, 1876, с. 46].

Зважаючи на збереження низки ритуальних обрядодій та наявність окремих божеств, пов'язаних зі шлюбом та житловим простором, у паралельних та більш давніх культурах, можна говорити про імовірність їх існування і в міфології давніх слов'ян, а також про фрагментарне збереження окремих міфологічних сюжетів пізнішою народною традицією.

Дорога як обрядовий локус позначена складною семантикою. Вона – одне з найбільш яскравих втілень мотиву переходу в ритуалі, має як духовне, так і матеріальне вираження через ряд образів та обрядодій. Тут зустрічаємо елементи

ініціаційного, гадального змісту, коли успіх пізнається під час зупинок, зустрічей. Але загалом в усіх місцевих віруваннях та поглядах, пов'язаних з дорогою, вона усвідомлюється як життєвий шлях взагалі.

### 2.3. Закритий (житловий) простір

Сільська хата споконвіку була місцем життя десятків поколінь. Вона захищала своїх господарів від природних стихій, хвороб, злих сил, годувала та обігрівала. У родинній, календарній, будівельній обрядовості відбилися численні вірування щодо значення та ролі окремих частин житла, втілюючи знаковий контекст останніх. У внутрішньому просторі хати пороги, двері з одвірками, піч, покуть, лави, вікна, сволок функціонували як константи щодо здійснення певних обрядодій і пов'язувались із міфологічними уявленнями. Тут здійснювалися обряди, спрямовані на забезпечення здоров'я, довголіття, достатку, спокою сім'ї, роду. Народжуючись, одружуючись, помираючи, людина через низку ритуальних дій спочатку прилучалась до хатнього вогнища, родини, з часом набувала статусу господаря і, нарешті, йшла з рідної хати в останню путь. Як просторова модель, житло було центром, який з'єднував небо і землю [Цивьян, 1978, с. 76].

Українське весілля ще в середині ХХ ст. зберігало феномен, властивий світоглядним системам найдавніших культур, який, зокрема, проявився у здійсненні шлюбу не у спеціальних культових будівлях, а просто у житлі, і не за участю представників релігійної касты, а вибраними лише на цей випадок особами, представниками роду. Впродовж століть у селах України мирно співіснували дві форми шлюбу – церковна і народна. Окремі весільні тексти засвідчують, що в момент ритуалу житло відвідують божества, які наділяють молодих долею та щастям: *«Ой, знати, знати, що в Семена весілля, на всі штири оконечка, ангали сядять. А на покуті сам Господь сидить, доленьку делить»* (с. Бичаль Кос. Р.).

Розглянемо згадані частини житла у зв'язку з ритуальними діями, виконуваними упродовж весілля. У цьому сенсі двері набувають значення самостійного або допоміжного об'єкта ритуальних дій. Зачинені двері створюють ізольованість хатнього простору від ворожих сил. Остання вимога простежується в низці етапів, зокрема у зв'язку з випіканням коро-

ваю. Тут відбуваються акти, що мають наділити молодих плідністю. Остання, зокрема, забезпечується ударом пікної лопати в одвірки: *«Шоб стільки дітей було, колько ударять»*. Удар же лопатою у землю / піч повинен забезпечити ріст самому короваю (с. Каленське Кор. Ж.).

Відчиненими бачимо двері під час ритуального запалювання свічок на порозі, що в народній традиції пов'язується з еротичною (генітальною) символікою. У селах басейну Середньої Уборти (Олевський р-н) трикратне закривання дверей у момент здійснення цього обряду містить також елемент ворожби – чия свіча погасне, той перший помре. Зафіксоване на крайній півночі Київського Полісся з'єднання свічок при зачинених дверях коло печі, у зв'язку з посадом молодих, свідчить про зміну семантичних акцентів: *«І шоб ніхто ні з хати, ні в хату»* (сс. Чистогалівка, Крива Гора, Старосілля, Красно, Машеве Чорн. К.). Загально регіональною є традиція ударяння палицею/києм в одвірки при входженні до хати або виході з неї. Дослідники традиційної культури східнослов'янських народів помітили, що двері відділяють один від одного два різні за значенням світи – зовнішній (ворожий) і внутрішній (знайомий, свій) [Кагаров, 1917, с. 78].

Піч присутня в усіх частинах шлюбного ритуалу. Вона – один із найкраще вивчених в цьому контексті об'єктів. На думку М. Сумцова, з нею, як місцем перебування вогню та домовика, пов'язані такі обрядодії, як переїзд через вогонь, пускання під піч чорної курки, паління дров. Слідом за М. Сумцовим Ф. Вовк, а пізніше В. Борисенко наголошували на від'єднувально-приєднувальному характері згаданих обрядодій [Сумцов, 1881, с. 192, 194; Вовк, 1926, с. 229, 284; Борисенко, 1988, с. 29, 73]. В. Балушок в ініціаційному контексті пов'язує весільні обряди біля печі з родючістю [Балушок, 1994, с. 35]. Н. Здоровега вбачала у них залишки культу домашнього вогнища, як божества [Здоровега, 1974, с. 68]. Усвідомлена як центр житла, його метонімічна заміна, піч опозиційна його периферії, якою в хаті є лави [Байбурин, 1978, с. 102, 107]. У мордві відомим був звичай підводити молодого або молоду до печі для знайомства з нею [Федянович, 1978, с. 253–254]. М. Державін вважав звичай промітан-



ня печі апотропеїчним у боротьбі зі злими духами [Державин, 1907, с. 290].

На початку переговорів сватів піч є місцем перебування молодої, а її колупання – свідченням позитивного ставлення останньої до можливого шлюбу. Дію колупання Є. Кагаров слушно вважав редукованою формою обряду прощання дівчини з батьківською оселею [Кагаров, 1929, с. 186]. Підкріпленням цієї ідеї можуть слугувати окремі пісенні зразки: *«Свахи йдуть, печ грізуть, а світільочка – припечка, а дядько кричить до Бога: «Оставьте мне ще й порога»* (с. Сновидовичі Рок. Р.).

До культури печі, очевидно, має стосунок і коровайний обряд, під час якого стіл ставили посеред хати, ближче до *«челюстей»*. З піччю насамперед пов'язані коровайниці і згаданий уже їх обхід навколо діжі, імовірно, семіотично тотожний обходу навколо вогнища. Діти та чоловіки, які беруть участь у цій частині дійства, починають його з вимітання або, принаймні, заглядання у *«челюсті»* (межиріччя Уборті й Случі, Київське Полісся). Зростання короваю забезпечується низкою симпатично-магічних дій. До них належить стрибання хлопчика зверху вниз, з одного рівня на інший: *«піч» – «припечок» – «земля»* (межиріччя Уборті й Случі) (детальніше див. 3.3). Біля печі відбувається акт топтання палаючого віника дітьми перед всаджуванням короваю: *«Як коровай іще не всадили, запалювали вінничья і кликали дітей. Воно костром горіло, діти його топтали. Це було почесно – їм за це шишки давали»* (с. Глібівка Виш. К.). Спробуємо з'ясувати прихований зміст наведеного тексту. Відомо, що вінник – атрибут магічний, пов'язаний як із позитивними, так і з негативними персонажами, має ознаки дерева і загалом рослини. Ці символи в давніх культурах уособлюють жіноче начало. Тому окремі дослідники пов'язують етимологію слова *«віник»* з *«вінцем»* та *«вінком»* [Голан, 1993, с. 158]. Вогонь – завжди уособлював чоловіче божество верхнього або нижнього світів. Таким чином, спалення віника в ритуалі означає злиття чоловічого і жіночого ества й водночас жертву, що здійснюється на долівці перед піччю, як перед хатнім жертovníком. Нижній рівень, у даному випадку долівка житла, пов'язується з продуктивною функцією [Бахтин, 1965, с. 26]. Діти, як суб'єкти виконання обрядодії, втілюють згадану фун-

кцію. Звернімо також увагу на те, що описана обрядодія реалізується спільно хлопчиками та дівчатками.

Саме піч є матеріальним об'єктом, до якого, як до нової житлової території, прилучається молода. Після підтвердження її чесності у коморі, молоду висаджують разом із сестрою молодого на піч, де відбувається її годування (с. Підгайне Ів. К., Сновидовичі Рок. Р.). Така традиція фіксувалася на початку ХХ ст. і в інших селах регіону (с. Снитище Нар. Ж.) [Кравченко, 1911, с. 124]. Можливо, саме з віруваннями про перебування в межах печі хатнього божества пов'язаний звичай подавання з припечка головного убору молодій або подарунків свекрусі: *«Очіпок і хустку на завивання давала матка, подавала кийом з припечка, а їй так само сорочку»* (с. Теремці Чорн. К.). Записування подарунків на комині під час весілля є знаковим вираженням принесення клятви, яка має бути виконана. У контакті з піччю відбувалася обрядодія першого накладання головного убору жінці, яка мала позашлюбну дитину: *«Скритці, як вродить байстрюжа, чепца, кибалку і хустку подавали проз комин на вілках, а вона сама там зав'язувалась»* (с. Жубровичі Ол. Ж.). Комина оббивали, мастили, намагалися розібрати, щоб дати роботу молодій у кінці весілля або сватання. Нині цей регіонально поширений звичай зрідка усвідомлюється як свідчення *«нечесності»* молодої.

Уявлення про піч та її навколишню територію як центр житла знаходимо у весільній обрядовості білорусів, румунів. У лужичан під пічним стовпом на землі наступні чотири тижні по весіллі ночують молоді [Брак, 1988, с. 79]. У Центральному Поліссі під димоходом у сінях клали батьків молодої під час етапу їх *«одруження»*: *«Це вже треба старих женит. Вікачуют ступу, кладут заслонку, із соломи роблять венкі, кладут на заслонку... Водят їх округ ступи і товчут сажу товкачем і сажка летить на тих «молодих». Беруть куль соломи, стелють постіль под комином в сінях. Беруть онучку з кагли – це хустка. Вони берутца за хустку і йдуть вже спат. Тогди на них ночви кладуть»* [Кравченко, 1911, с. 127–128].

Одним із найважливіших місць для реалізації шлюбної санкції є покуть. За законами традиційного народного будівництва регіону покутній кут (*«угол»*) з'єднувався першим.

Сюди виливали воду від дитячої купелі і ту, яка стояла в хаті для душі померлого. З покутя даються усі весільні благословення щодо виконання ритуальних дій. У білорусів цьому куту вклоняються молоді під час трикратного обходу кругом столу [Довнар-Запольский, 1893, /3/, с. 27]. Тут упродовж весілля знаходиться весільне деревце. Це місце у світоглядній традиції українців також пов'язувалось із перебуванням хатнього божества-першопредка. Етнографічним свідченням наявності таких вірувань у межах означеного регіону є локально виявлена нами і не описана в етнологічних працях обрядодія, що виконується на етапі розподілу короваю. Відомо, що *«кликання»* весільним хлібом починалось найчастіше з батьків, інколи з пупорізної баби. Короваем могли надіятись як живі, так і померлі родичі [Борисенко, 1991, с. 181]. На межі України і Білорусі виявлено традицію, коли розподіл весільного хліба починається з частування хатнього світильника. Останній становив собою свічку на дерев'яній лопатці, стаціонарно закріпленій у стіні біля покутя під образами. Його місцева назва *«горбатий дід»*. Дія відбувалась зі словами: *«А в нашого молодого через хати є дід горбати. Чи пріме, чи нам подарує»*. У відповідь: *«Пріме, пріме»*. На лопатку при цьому вішали *«наметку»* (шматок полотна), що традиційно підносились на рогачах – *«вілках»* (сс. Копище, Хочине Ол. Ж.). *«Дід»* у нашому випадку виступає представником роду, узагальненим предком, що живе на покуті й не лише бере участь у спільній трапезі, а й розпочинає її. Його годування короваєм є елементом давньої світоглядної традиції, способом вшановування померлих, які також беруть участь у спільній трапезі.

Із покутем в Україні пов'язаний етап посаду молодих та завивання молодої, супроводжуване обсипанням зерном: його сипали молодим за комір, що мало наділати їх життєдайною силою. Аналогічний обрядовий акт присутній і в поховальній традиції регіону. Він здійснювався стосовно найближчих родичів для швидшого забування померлого. Але ритуальною субстанцією тут виступав пісок із могили, який має природну здатність вбирати в себе, у даному випадку – людську пам'ять.

Лави, які, на противагу печі, є периферією житла, зв'язують, організують внутрішній простір. Периферійне положен-

ня лави надає поведінці особи, яка на ній знаходиться, певної знакової семантики (див 1.3). По вертикалі лава ніби розділяє простір хати на низ і верх. Різні моменти дійства містять натяки щодо необхідності ізолювати лімінальних та сублімінальних осіб, які беруть участь у ритуалі, від контакту із землею. Із цим, зокрема, пов'язане ходіння їх по полотну, інших тканих виробах. Ця ж семантика проглядається і в стоянні дружок на лаві із запаленими свічками та в ритуальних танцях – *«скоках»*, які в різних частинах дійства виконують дівчата, свахи, молода і, нарешті, все весілля. Верхня частина житлового і сакрального простору пов'язана з поняттям *«чесності»* (незайманості) молодих як вияву духовної чистоти. Остання демонструється за допомогою ряду знаків. Серед них – стрибання через стіл молодого (щоб сісти біля молодої) або жінок-*«завивальниць»* після покривання дівчини убором одруженої. Стрибання через стіл свого часу було зафіксоване В. Кравченком у м. Шумськ (кол. Троянівської волості) та в с. Волянщина (кол. Горошківської волості Житомирського повіту) [Кравченко, 1914, с. 167, 183]. Стояння жінок-завивальниць на лаві під час покривання голови молодої у Центральному Поліссі має загальне поширення. Аналогічні вірування існують і в інших європейських народів. У білорусів *«нечесний»* молодий може потрапити до молодої, лише пролізши під столом, але в жодному разі не над ним [Довнар-Запольский, 1893, /3/, с. 32]. В Австрії стрибання над столом є прерогативою тільки молодої, але так само лише за умови збереження нею цноти [Брак, 1989, с. 58].

Символіка лави проявляється і в етапній дії *«гуляння Харитона»* (спорадично фіксується у Київському Поліссі, в Народицькому районі та в південних районах Житомирського Полісся). У київському ареалі учасниками дійства були лише жінки: *«Наступну неділю у її матері одніє жонкі, баби должни одгулять Харитона. Мати наймала музику. Це вона їх частувала за того подарка, шо придание дочці давали»* (сс. Блідча, Старовичі Ів. К.). На Житомирщині в цьому етапі беруть участь усі одружені весільні: *«Посилала наша мати Харитона спевати, а наш Харитон наробив веретьон, да все самоділкі, зароди, Боже, хлопци і дівки»* [Кравченко, 1911, с. 125]. В окремих випадках цей етап становить собою роз-

горнуте гротескне дійство: *«Кладуть дошку на ослін і лаву, бо будуть ходити Харитона (як гарне весілля, будуть довго жити, а як негарне – до трьох днів помре). Її косянки співали: «Ми звідси не поїдемо, Харитона не скакавши, дошки не зламавши». Тричі обходять кругом стола. На третій раз сват як гепне, дошка, вламалась, Харитона кончили»* [Кравченко, 1914, с. 193–194]. Отже, лава як обрядовий об'єкт несе в собі ізолюючу, медіативну, еротичну символіку.

Семантика сволока, на наш погляд, до кінця не з'ясована. Його конструктивно-технологічні особливості, конфігурація причілкових закінчень, що інколи набувають антропоморфних рис, а також пов'язана з ним термінологія (*«дідів пояс», «батько», «голова»* – прикінцева частина, яка виходить за межі зрубу назовні) дали підстави дослідникам народного будівництва висловити припущення про зв'язок цього важливого компонента житла з дохристиянськими віруваннями чи ідолами [Радович, 1997, с. 71]. У родинній обрядовості сволок наділений лікувальною та обереговою функціями. Саме під ним слід ставити діжу з тістом на коровай. У випадку народження хворих дітей, через сволок переливали свячену воду. Такі дії в інших культурах пов'язані з повторним народженням [Успенский, 1982, с. 132]. У весільних піснях південної частини Волині, а також Поділля та Середньої Наддніпрянщини сволок комори згадується як місце розташування рушників і в такий спосіб бере участь у розгортанні дійства: *«А в коморі сволок, на нім рушників сорок, ідіте, візьміте і боярам пов'яжіте»* (с. Мар'янівка Рад. Ж.).

Серед обрядів родинного циклу комора як ритуальне місце функціонує лише у весільній обрядовості. Тут молода ховається від сватів під час сватання та від *«поїзда»* молодого на початку власне весільної дії. До весілля в ній тримають коровай, посадну свічу, а саме занесення цих атрибутів у комору виконується як обрядова дія і супроводжується піснею: *«Зап-регаймо, запрегаймо воли і корови та й повезем коровай (свечу) до комори»*. У коморі відбувається перший передвесільний посад молодих під час заручин (Київське Полісся), а також годування їх упродовж дійства. Комора є загально-визнаним в українській весільній традиції місцем дефлорації молодої: *«Заводять молоду до комори і коровай тут. Після молоду садовлять на піч, сорочку з їе скідають і вешають на*

*палку з хрестовіною. Сорочку перепережуть чиндокорую (по-ясом. – І. Н.)»* (с. Сновидовичі Рок. Р.).

Етап здійснення *«комори»* є фінальним із числа санкціонуючих. Тут весільні танцюють на соломі, яка служила постіллю молодим [Кравченко, 1914, с. 193]. Звідси на знак своєї чесності молода повинна була заспівати (с. Радовель Ол. Ж.). Аналогічна традиція зафіксована Г. Пашковою у с. Сновидовичі сусіднього Рокитнівського району [Ф. 14-5]. У коморі відбувається і вмивання молодих свекрухою на ранок по весіллі, *«накладання»* на невістку хустки (с. Ст. Дорогинь Нар. Ж.). Намітка лише *«чесної»* молодої, як атрибут першого завивання, після здійсненої дефлорації заносилась до свекрушиної комори або клалась до образів. Такий порядок засвідчений і пісенними текстами: *«Свекруха-матюнка, візьми завівало, занеси в комору, подаруй корову, занеси в світлицю, подаруй телицю»* (с. Кам'янка Ол. Ж.). Дарування худоби в давній культурі є способом прилучення сторонньої особи до певного родового соціуму і встановлення зв'язку, що відповідає кровноспорідненому [Писаренко, 1997, с. 137, 144].

Верхньою точкою хати є дах. Сюди закидали залишки деревця по завершенні розподілу короваю. На Київському Поліссі найчастіше це робили із землі, через голову, стоячи до хати спиною (с. Красно Чорн. К.). Щасливим вважалось закидання атрибута з першого разу, як і його рубання (с. Кошівка Чорн. К.). На Житомирщині для цього піднімалися на дах. У цьому випадку деревце кріпили на фронтоні, рідше затикали під стріху кроною донизу (сс. Ст. Дорогинь Нар. Ж., Селезівка Ов. Ж.). Інколи закидали не на хату, а на хлів (с. Любимівка Виш. К.). Після завершення весільного циклу можна було рубати і спалювати ритуальне деревце (с. Сидоровичі Ів. К.). Але найчастіше воно залишалося на хаті впродовж невизначеного терміну: *«Там воно і живе»* (с. Прибірськ Ів. К.). Ця традиція має в досліджуваному регіоні певну мотивацію: *«Деревце шибали на хату, щоб майбутнє дитя до году ногами пішло»* (с. Богдани Виш. К.). Семантика акту перенесення деревця у порубіжний між середнім і верхнім світами локус до кінця не з'ясована. Але можна стверджувати, що спільним моментом традиції встановлення зеленої гілки над житлом у різних обрядових циклах є її жертвна функція. Остання, на наш погляд, може

мати подвійне значення, пов'язане як із проводами душ померлих родичів і їх зв'язком із верхнім світом, так і небесними явищами, які наділяли молодих плідністю. Ця двоїста жертвність реалізувалася через низку символів, взаємозв'язок яких слабко виявлений і складний для розуміння. Серед них слід виділити стихії грому, блискавки, дощу. Окремі дослідники українського народного світогляду вважали саме бога Громова покровителем шлюбу [Ящуржинский, 1896, с. 272]. М. Сумцов проводив паралель між народним весіллям і здійсненням космічного шлюбу Громова і Громниці. На його думку, грозові явища були наділені продуктивною символікою [Сумцов, 1881, с. 57]. Ряд міфообрядових сюжетів, пов'язаних із громом, грозою, блискавкою знаходимо у деяких давніх і навіть майже сучасних культурах. Так, вічнозелене дерево у хетів – атрибут бога Грози [Ардзинба, 1982, с. 126]. У греків дерево пов'язується з громом через усвідомлення Зевса, як господаря дуба [Штернберг, 1936, с. 469]. В Абхазії ще на поч. ХХ ст. убиту громом худобу і навіть людей не ховали, а викладали на високий під, віддаючи на поживу птахам, як жертву тому самому богу [Миллер, 1910, с. 66]. Існування у східних слов'ян уявлення про грім і блискавку як про запліднюючий акт дає підстави зробити припущення, що засобом передачі молодим продуктивної небесної енергії було принесене в жертву весільне деревце, яким душі померлих родичів одночасно повертались у верхній світ. Їх прихід і вшановування під час весілля мали сприяти дітородності молодих. Аналогічно трактувалася присутність небіжчиків серед живих під час різдвяного циклу. Тут їхньою функцією було сприяння урожаю ярини [Ф. 243, арк. 78]. Можливо, душі предків за давніми уявленнями й були тим посередником, який пов'язував світ людей зі світом божеств, духів, стихій. Адже окремі християнські тексти давньоруського періоду повідомляють про те, що за переконанням «язичників» дітей з неба посилав Род, «мечучи груди» із неба на землю [Гальковский, 1915, с. 97–98].

Іншим ритуальним актом, пов'язаним із дахом, є кидання через хату різних предметів – миски від коровайної води, палиці, з якою обходили діжу (с. Збраньки Ов. Ж.). Така дія іноді передбачала ворожіння про стать майбутньої дитини, що залежала від боку, яким упаде підкинута миска (Косто-

пільський р-н). У переважній більшості випадків означена дія була засобом нейтралізації посуду, який контактував із весільним тістом і в такий спосіб набував магічної сили.

У селах басейну Середньої Уборті в поняття внутрішнього (закритого) простору молодої входила також територія сусідів, що мешкали з нею по один бік вулиці, а також хата, куди вона ходила на «вечорки». Саме тут відбувався перший викуп молодої, сюди ж вона несла спеціально зварену для прощання з дівуванням кашу [Ф. 1-2, арк. 2].

У весільному дійстві Центрального Полісся нами виявлено не описаний досі обрядовий сюжет з яскраво вираженим просторовим розгортанням, який, на наш погляд, у минулому був пов'язаний з міфологічними уявленнями. Головною дійовою особою тут виступає кінь із вершником, ритуальна дія якого полягає у заїжджанні всередину хати. Незважаючи на значну зруйнованість цього обрядового сюжету, його існування масово зафіксоване нами на величезній території від Дніпра до Уборті, а спорадично – аж до Горині. На цій території кінь як ритуальний суб'єкт засвідчений також діалектологічними дослідженнями [Романюк, 1983, с. 225–251]. Згаданий обряд у системі регіонального весілля не описувався і в українських наукових працях не аналізувався, однак схожий сюжет із білоруського весільного ритуалу був записаний А. Гуною у сс. Жаховичі та Блажевичі Мозирського району Гомельської області. Він виконувався рядженими у кобилу чоловіками [Гура, 1984, с. 137–177]. У різних селах ця обрядодія фіксується як незрозуміле екзотичне явище, що побутувало до появи колгоспів, а на крайній півночі Центрального Полісся зберігалось до 1950-х рр. В одних випадках його пов'язують із хатою молодої, в інших – з хатою молодого або з обома територіями (с. Буки Мал. Ж.). Найповніша інформація збереглася у селах північної смуги регіону – Лугинський, Народицький, Овруцький, Поліський та Чорнобильський райони. Наведемо кілька польових описів: *«Молоду до молодого везли штири коні з флаками. Як зайдуть на двор, у хату до свекрухи заводили убраного коня або і всі штири, ще до заведення туди молодих. Бояре верховці з красними хлаками і шаблями. Коня у хату заводили за гнзудечку, верхи ніяк було в'їхати. Конь у кветках, йому гарілку давали»* (с. Тараси Пол. К.); *«Дед с кішкою голою* (народна назва фало-

са – ІН.) *седав на коня і ним в хату в'їжджав. Війме, покладе, а нам вельмі диво*» (сс. Гуничі, Можари, Покалів, Збраньки, Думинське Ов. Ж.); *«Коня в хату заводили, щоб хазяїном був, це як боярін перезивав до себе»* (с. Феневиці Ів. К.); *«У молодого, як посядуть за столи, в хату коня вели. Приберуть його гарно, винка одягнуть. На ньому боярін. За це давали гарилку»* (с. Сукачі Ів. К.); *«Перед короваєм коньом у молодой в хату їхали. Конь убраний ковйором, стрічками, дзвониками, поясами. Боярін з шаблею. Коню і бояріну – горілки. За ковнір жито сипали»* (с. Жовтневе Пол. К.). Інколи фіксуємо ігровий відтінок в обрядовій участі коня під час занесення до хати короваю для його подальшого розподілу: *«Несут коровай. І вже тие співають і тягнут же того коня і поят, а вон уже назад брікаєцца: «Тпру-у, назад»* (с. Кошівка Чорн. К.).

На території Київського Полісся цей персонаж має військово-забарвлення, а вершник специфічну назву – *«черкес»*: *«Забирали молоду у понеділок. Везуть і черкес на коні попереду їде, дружук, шо хлібом скликає людей, рушником перев'язаний і в свекрухи хату в'їжджає, а мі біжим, хочем побачить. У нього на боку шабля справедлива. Коня вбірають у пояси і черкеса тоже. Пояси купованіє – красніє, зеленіє, синіє. Це як молоду привезуть»* (сс. Новий Мир – кол. Павловичі, Діброва, Мартиновичі Пол. К.). Уявлення про коня як воїна широко відоме і популярне. У римлян він – земний бог, пов'язаний із військовою атрибутикою, а отже, з богом війни Марсом, святилище якого не на пагорбі, а на рівнині, у полі [Топоров, 1969, С. 53]. Згадаємо, що Перун, якого супроводжував кінь, також був богом військової дружини.

Зібрані польові матеріали можна поділити на дві групи. Перша, чисельніша, містить інформацію про те, що кінь із вершником заїжджають до хати молодого під час святкової гостини. До другої групи належать записи оповідей про вершника, який супроводжує молодих впродовж усього переїзду до свекрухи, у воротах якої він першим переїздить розкладений там вогонь і заїжджає у хату: *«Як треба молоду до свекрухи везти, конем у хату заїжджають, їм горілки й пампушки дають. Вершник перед їми дорогою їхав аж до ворота»* (сс. Весняне, Бовище Пол. К.); *«Як молода чесна, дядько од неї з молодими їхав конем. І так, щоб у свекрухи у воротах огонь переїхати, за їм хлопці на ходунах ішли»* (с. Ст. Дорогинь

Нар. Ж.). Отже, в цьому випадку кінь із вершником були першою звісткою свекрусі про *«чесність»* молодой. Таке розгортання сюжету фіксується у незначній кількості сіл (сс. Ст. Дорогинь Нар. Ж., Буки Мал. Ж., Берестовець Кор. Ж., Личмані Ов. Ж.).

Імовірно, у процесі руйнування пережитків матрилокальної традиції та здійснення обряду *«камори»* виключно у молодого цей сюжет прив'язується лише до його території, де зберігає яскраве еротичне забарвлення (згадаймо демонстрування вершником статевого органа). Але і в цьому випадку фіксуємо коня як тварину, що несе звістку про *«чесність»* молодой, але вже у зворотному напрямку – від локуса молодого до локуса молодой. У такий спосіб у деяких селах відбувалось запрошення *«приданів»* *«боярами»* на другий день весілля (с. Магдин Ов. Ж.). На південно-західній та північно-західній околицях досліджуваного регіону (сс. Мокляки, В. Глумча, Бобриця Єм. Ж.; Ст. Коні, Морочне Зар. Р.) цей обряд подекуди виконувався уже не з живою твариною, а з опудалом: *«Чоловіков накидають простіною, а той другий садіца наверх да под'їжає до стола да вже чудят такі, шо це кінь. Коню дають булку і все, шо лучче, шо пагане – не хоче конь, одкідає. Чоловіки, шо за коня правлять, стоять головами назовні, а задами один до одного. Так у молодой перезвян запрошували до молодого»* (с. Орв'яниця Дубр. Р.). Імовірно, під впливом описаної обрядової традиції кінні вершники у весільному ритуалі регіону виконують також роль посланців, які повідомляють і про інші новини, зокрема, про здійснення церковного вінчання. При цьому фіксуємо аналогічне заїжджанню коня у хату (сс. Обиходи Кор. Ж., В.Мінки Нар. Ж.).

Поява на весіллі коня як ритуального персонажа насамперед нагадує новорічну традицію тварини-*«полазника»*, призначення якої – бажати щастя та забезпечувати добробут у новому році. У нашому випадку молоді отримують побажання щастя в новому житті у шлюбі. Водночас у цьому обрядовому акті простежуються елементи ворожіння з допомогою коня щодо *«чесності»* молодой: *«У хату до молодого боярін в'їжджав конем. Бояріну шапку робили із перевесел. Їм обам у хаті горілки давали. Як насере кінь – нечесна молода»*

(с. Рубежівка Нар. Ж.). Таке уявлення є загальнопоширеним у досліджуваному регіоні.

Традиція ворожби за участю коня як священної тварини є досить давньою й відома, зокрема, давнім балтам та західним слов'янам. Останні, вирушаючи у військовий похід, прогнозували його наслідки з допомогою спеціально вирощеного коня-оракула. Його торкання копитом списа котрогось із воїнів віщувало невдачу [Siupeski, 1998, p. 146]. Отже, перевірка «чесності» молодої з допомогою коня у весільній традиції не є випадковою, а має глибоке культурно-історичне підґрунтя.

Поряд із цим, сам акт випорожнення коня на весіллі, на наш погляд, має двоїсту (амбівалентну семантику). З одного боку – це знакове вираження негативного явища «нечесності» молодої, своєрідне викриття передчасно втраченої цноти, що, зашлюбно-патріархальними уявленнями, неминуче призводить до негативних наслідків (див. 3.3.). У весільному обряді з конем фіксуємо також неприхований осуд дошлюбних статевих стосунків молодої: *«Як молода нечесна, то коня до хати затягували задом, за хвоста»* (с. Нові Новаки Луг. Ж.). З іншого боку, у різних територіально та хронологічно віддалених культурах ми стикаємося з типологічно спільними уявленнями про очисну (оберегову) функцію гною. Зокрема, індуци гноем очищали поле, залишаючи на ньому худобу [Фаминцин, 1895, с. 30; Энциклопедия, 2001, с. 275]. Так само худобою (а отже, і гноем) перевіряли добре місце під майбутню хату на Київському Поліссі, залишаючи її там на ночівлю (с. Феневичі Ів. К.). Навіть вивезення гною на поля усвідомлювалося в народній традиції як виокремлений обрядовий період, означений відповідними віруваннями. У цей час, як і впродовж усіх річних свят, заборонялось будь-яке позичання з хати [Пура, 1997, с. 138]. Таким чином, у випорожненні весільного коня можемо також вбачати акт очищення житлової території від негативних наслідків перебування на ній «нечесної» молодої.

Отже, образ кінного вершника, що, можливо, уособлює родового тотема, першопредка, і супроводжує молодих впродовж усієї їхньої дороги до хати молодого, асоціюється не лише з побажанням щастя і добробуту молодій сім'ї, а й виступає обрядовим символом щасливого здійснення шлюб-

ного договору через обряд *«камори»*. Вершник долає ритуальний шлях між локусами молодої й молодого, зв'язуючи їх, і першим в'їжджає до молодого у хату, де відбувається годування/поїння його і коня, що у давній традиції означало поклоніння та шану.

Таким чином, аналіз зібраного польового матеріалу дає підстави зробити висновок про опосередкований зв'язок означеного обрядового персонажа з етапом *«камори»* та поняттям *«чесності»* молодих і, загалом, із темою переходу. Образ коня у весільному ритуалі як перевізника молодих з одного світу в інший розглядався В. Балушком у контексті молодіжних ініціацій. Дослідник вважає, що кінь пов'язаний як з упорядкованим внутрішнім (своїм) простором, так і з неупорядкованим зовнішнім (чужим) [Балушок, 1994, с. 34]. Такі міркування набувають особливої актуальності в контексті досліджень Корнія Черв'яка, який свого часу намагався з'ясувати функції коня під час похорону неодруженої молоді. Дослідник зібрав польову інформацію у селах Житомирського Полісся, яка засвідчила обов'язкову присутність кінних вершників у процесі похорону парубка, однак не міг з достатньою впевненістю сказати, чи належить цей обряд до родинного комплексу лише *«околичної»* шляхти, чи до регіональної традиції загалом [Ф. 1-4]. На нашу думку, обряд заїжджання конем у хату та його чільна участь у ритуальній процесії властиві загалом традиційній обрядовості краю. Обрядовий акт з конем зафіксований нами як частина поховального обряду не лише у *«шляхетських»*, а й в *«мужицьких»* селах (сс. Обиходи, Берестовець Кор. Ж.). Тут похорон хлопця був неможливий не лише без короваю, весільного деревця та відповідного одягу, а й без ритуальної їзди бодай одного кінного вершника. Ця, очевидно, поширена колись в Центральному Поліссі традиція збереглася у пам'яті старожилів лише подекуди. До речі, на обстежуваній території поява коня уві сні також віщує зміни або звістку. Чорний кінь асоціюється зі смертю, а світлий – із новиною. Кінь як ритуальний символ має в досліджуваному регіоні і деякі інші значення [Несен-г, 2003].

Як бачимо, весільна обрядовість краю зберегла традиційну систему просторового розгортання дійства, де послідовно здійснювані обрядодії в кожній частині весільного ритуалу

(передшлюбній, шлюбній та післяшлюбній) пов'язуються із ритуально визначеними сакральними місцями житлового простору, які мають свій міфообрядовий контекст. Правильне прочитання весільного ритуалу можливе лише за умови принаймні відносної цілісності архаїчної традиції.

Знакові системи в обрядах, як правило, поліфункціональні. На перший план у ритуальному дійстві виходять символічні, а не утилітарні значення. Ціла низка дій – ударяння в одвірки над порогом, у піч, поклоніння покутю, круговий обхід столу – є, очевидно, реліктовими способами вшанування хатнього божества, яке у народній свідомості зливається з образом першопредка і має паралелі в давньослов'янських міфологічних сюжетах та народних казках. У весільному ритуалі ми, можливо, стикаємось з обрядодіями, які є своєрідним субстратом давно втраченої міфологічної світоглядної системи. Здійснення шлюбного ритуалу в житлі є відгомонам надзвичайно архаїчної моделі родинного життя. Тому спільність загальної символіки головних частин відкритого й замкненого простору та канонів розгортання шлюбного дійства вказувала би на присутність у весіллі Центрального Полісся давнього культу вшанування померлих родичів, що простежується в актах їх запрошення, годування та проводів.

Розгортаючись, дійство рухається через певні просторові точки-вузли, утворюючи лінію, рух якої не буває прямим, а позначений зворотами і поверненнями до початкових пунктів. Це, на думку дослідників ритуалу, властиве традиції «космологічної епохи» [Топоров, 1988, с. 15]. Відтворення ідеї циклічності простору знаходимо і в польовому матеріалі: *«Свадьбу треба закончить у той хатє, де почали»* (Олевський р-н). Усі дії, рухи, пов'язані з колом, узгоджуються з напрямом руху сонця: *«Усе за солнцем робили»*. Рух по колу визнається у весільному ритуалі ідеальним. Із нього починається і ним завершується додання будь-якого просторового відрізка, насамперед дороги. Обходи навколо як невеликих об'єктів (діжі, столу), так і значних територій (сільських поселень) мають упродовж дійства особливу символіку. Можна припустити, що першоджерелом народної традиції обрядового колообігу були давні геоцентричні уявлення, пов'язані зі спостереженнями за постійною зміною дня і ночі, сонячними сходом і заходом. Так і виникла найпростіша система

лічби добами, а також тверде переконання в тому, що упродовж однієї доби увесь небосхил робить один оберт навколо землі. Геоцентричні уявлення, на думку провідних науковців-археологів, сформувались в епоху бронзи і чітко простежувались у символіці народного мистецтва до XIX ст. [Рыбаков, 1982, с. 235–236]. Коло є також архетипним зображенням духовної цілісності світу. Часові і просторові точки у весільному ритуалі часто збігаються, і ті, й інші вписуються у замкнену лінію кола: *«Коло Землі – коло часу, як вияв ідеї Всесвіту і Року. Циклічність часу і круглість Землі відображають спільну вихідну схему, яка задає певний спільний ритм і простору, і часу»* [Топоров, 1988, с. 14].

### РОЗДІЛ 3. СЕМІОТИКА РИТУАЛЬНИХ ГРУП

#### 3.1. Весільне печиво як культурний символ

Їжа в житті людини насамперед є життєвою потребою. Належачи до культурних універсалій, вона також є стравою, що колективно виготовляється і споживається в ході ритуалу певним родовим колективом (соціумом), і в цьому випадку виконує роль комунікативного засобу. Тут вона відіграє роль тотема, споживання якого додає роду сили та згуртованості [Велецкая, 1978, с. 63]. У землеробських культурах ритуальна їжа найчастіше солодка [Ардзинба, 1982, с. 78]. В обряді процес перетворення природного продукту на варену/печену страву сповнений глибокої таємничості та символізму. У такий спосіб формується статус страви як культурного символу [Іванов, Топоров, 1967, с. 64]. Висвітлюючи проблему перетворення природної речовини на культурну, російські науковці виділяють аграрно-субстанційну тріаду: зерно – борошно – хліб. На наш погляд, складовою цього ряду має бути й тісто, з яким також пов'язані певні трансформації символу. Хліб у землеробському типі весільного обряду, що побутує в усій Європі, виконував провідну й багатопланову функцію.

Одним із кульмінаційних моментів українського весілля було виготовлення та споживання короваю, що давно визнаний етнокультурним символом українців. Хоча хліб із такою назвою існує також у шлюбному обряді білорусів, поляків, болгар, чехів і словаків [Славянские, 1999, /2/, с. 461; Артюх, 1982, с. 44].

Український коровай виявляє певну варіантність щодо форми та традицій виготовлення. Найчастіше це круглий хліб, верхня площина якого має значну кількість тістяних прикрас, інколи у поєднанні з живими рослинами. Рідше він прямокутний (Полтавщина). Інший варіант – коровай, що становить собою круглу хлібину-основу, в яку встромлені різні комбінації гілок. В останні століття він функціонує як хліб, випечений окремо для кожного з молодих, і призначений лише для представників одного роду.

До пошуків семіотичного значення коровайного обряду впродовж ХХ ст. вдавалися Ф. Вовк, Є. Кагаров, Х. Ящуржинський, О. Потебня, М. Сумцов та деякі інші українські нау-

ковці. Їхні висновки спирались на етимологію назви, пов'язану із давньослов'янськими мовами і навіть із санскритом. Більшість науковців кінця ХІХ – початку ХХ ст. бачила у короваї залишки тотемних символів попереднього, привласнювального періоду господарювання, пов'язаного, зокрема, з полкуванням та тваринництвом. На основі близькості слів «*коровай*» і «*корова*» здійснювалися спроби довести генетичну спорідненість ритуального хліба і ритуальної тварини, якою, зокрема, була корова. Так, Ф. Вовк виводив походження короваю від санскритського *krava*, проводив паралелі з латинським *caro* – м'ясо, старослов'янським *крава* і українським *корова* [Вовк, 1926, с. 244]. У цей же період М. Сумцовим була висунута гіпотеза про те, що первісним значенням слова «*коровай*» було поняття «*хліб*», етимологічно пов'язане із санскритським *upakarika* – вид пирога [Сумцов, 1881, с. 125]. Дослідник виділяє в короваї чотири знакові контексти – жертвний, символіку небесного подружжя, молодих, а також добробуту [Сумцов, 1885-а, с. 430]. Водночас М. Сумцов наголошував на тому, що в народній традиції священність хліба та ікони були тотожними [Сумцов, 1885, с. 65].

Жертвними тваринами згадуваного уже гіпотетичного покровителя шлюбу – бога Громова – окремі дослідники вважали півня та курку, наголошуючи на їх зв'язку із сонцем [Ящуржинский, 1896, с. 272]. Гіпотетично можна стверджувати достовірність самої ідеї існування певної страви як субституту родового тотема, виготовлення та споживання якого – необхідна частина здійснення шлюбної церемонії. Землеробська парадигма, на думку дослідників культури, не порушила стадіальних нашарувань в розвитку ритуальної їжі. У результаті формування світоглядних уявлень про бога-хліб уявлення про бога-звіра не зникають, а видозмінюються [Фрейденберг, 1995, с. 29]. У міфології давніх народів знаходимо уявлення про покровительство священних тварин процесам землеробства. Так, у Давньому Єгипті саме корова є божеством, що захищає хлібну ниву. Її дух живе серед колосся [Кагаров, 1929, с. 87]. Аналогічні погляди існували у Швеції. В Україні відомі уявлення про хлібного духа у вигляді кобили, яка ховалася в останньому збіжжі [Українці, 1991, с. 208]. Думку про те, що у короваї втілювався бог-предок, підтримував і М. Нікольський [Нікольский, 1956, с. 184–187]. Окремі зраз-



ки коровайних пісень дійсно містять паралель коровай – бик: «Да тепер же в нас да зрадости, а піч наша да бика привела...» [Потебня, 1880, с. 166]. Л. Штернберг вважав різноманітні вироби з тіста «пережитком богоїждіння», «теофагією» і свідченням «синкретизму культів тварин і рослин». Споживання священної тварини або рослини надіяло людину даром віщування та натхнення [Штернберг, 1936, с. 119, 469]. Водночас українські науковці початку ХХ ст. пов'язували випікання весільного хліба із сонячними кульгами [Сумцов, 1885, с. 39]. Останню гіпотезу підтримала Н. Здоровега, вбачаючи у його розподілі одночасне жертвоприношення сонцю і хатньому божеству. Однак вона протиставляла міфологічне й соціальне значення короваю [Здоровега, 1974, с. 79–80]. Л. Шевченко висловила думку, що коровай у давніх слов'ян був жертвою їжею, присвяченою Мокоші як покровительці жінок та хатнього вогнища [Ф. 439, арк. 2]. В. Борисенко особливу увагу приділила питанням сакральної та правової функцій короваю [Борисенко, 1988, с. 57].

Упродовж ХХ ст. гіпотеза Ф. Вовка щодо зв'язку короваю і корови практично нічим новим не доповнилася через брак артефактів. Труднощі полягали в тому, що вчений та окремі його послідовники вдавалися до пошуків прямих паралелей між цими двома символами, зокрема знаходячи серед тістяних прикрас короваю такий елемент, як роги, і вважаючи його рудиментом зооморфного зображення [Сумцов, 1885, с. 122–124]. Таке твердження суперечить закономірностям формування ритуального образу, розкритим дослідниками давніх землеробських культур. Творення певного образу не завершується, а починається зі схематичного зображення окремих частин свого прототипу, поступово трансформуючись у цілком завершені форми [Антонова, 1990, с. 224]. До того ж сучасні вчені пов'язують коровай у первинному варіанті із чоловічим еством [Гура, 1997, с. 185], а корова у давніх обрядових структурах була жертвою на честь жіночого божества [Ардзинба, 1982, с. 16]. М. Нікольський слушно зауважив, що усвідомлення релігійного й соціального значення короваю можливе «лише після вивчення міфології та обрядовості», із ним пов'язаної [Нікольський, 1956, с. 181]. Дослідник одним із перших висунув гіпотезу про можливу трансформацію у

короваї божества, пов'язаного з урожаєм, заможністю, шлюбом, та його генетичну спорідненість з образом першопредка. Аналізований ним матеріал вкладається у семантичний ряд «коровай – рай – бог». На думку сучасних українських дослідників, коровай насамперед «уособлює традиційну весільну лінію – продовження роду, багатодітності молоді сім'ї, міцності шлюбного єднання», що «проявляється у прикрашанні короваю зверху шишками, качечками, парними голубами, «вареничками», у виділенні молодим центральної шишки» [Артюх, 1982, с. 50].

Поступове накопичення фактичного матеріалу поглибило означену гіпотезу. Згодом на існування у білорусів специфічної системи коровайних прикрас (сонця, місяця, шишок, тварин або їх частин, птахів) звернули увагу російські дослідники В'яч. Іванов і В. Топоров, які запропонували доволі цікаву версію щодо семантики короваю, вбачаючи в ньому реалізацію такої універсальної моделі, як «дерево життя», зображення якого в давніх культурах Передньої Азії та Індії містило сталий набір елементів [Іванов, Топоров, 1967, с. 64–70; Топоров, 1971]. Наріжним каменем цієї гіпотези стає не лише форма короваю, а й низка додаткових артефактів, пов'язаних із нею. Аналогічні міркування знаходимо і у Т. Цив'ян. Дослідниця, як і В. Топоров, відштовхується від білоруських коровайних традицій. Ідеться про оздоблення коровайного хліба системою прикрас, означених терміном «сад». [Цив'ян, 1983, с. 96–98]. В Україні ця гіпотеза була підтримана окремими етнологами. Так, Л. Артюх відзначала, що «у весільній обрядовості слов'ян, зокрема східних, крім власне хліба, одне з чільних місць посідало символічне дерево, тісно пов'язане з весільним печивом, або ж виготовлене з тіста» [Артюх, 1982, с. 56]. Розглядаючи згадану гіпотезу, В. Топоров наголошував на тому, що «світове дерево» – це всеохопний символ, елементами якого є певні представники нижнього (хтонічного), середнього (земного) та верхнього (небесного) світу, зокрема уже згадувана корова. Нині російські науковці сходяться на тому, що світове дерево є «концепцією», архетипом, міфологемою, але не окремим знаком і не знаковою системою [Лосев, 1972, с. 224].

Згадану лексему знаходимо серед назв весільного печива в окремих народів. Так, угорський весільний калач, виготовле-

ний із плетеного тіста з яблуками, горіхами, свічками та паперовими фігурками, має не лише форму дерева, а й назву «дерево життя» [Брак, 1989, с. 83].

У такому ж аспекті розглянемо традицію коровайного обряду Центрального Полісся. В. Борисенко виділяє на всьому Поліссі два види короваю – гільчастий і круглий [Борисенко, 1987, с. 164]. Беручи до уваги всі наявні на сьогодні польові матеріали, на досліджуваній нами території можна виділити не два, а чотири основні види короваю. Це згадувана вже кругла хлібина багат шарової структури з численними тістяними прикрасами чи зеленими рослинами згори або ж різні комбінації гілок, обвитих тістом у круглій основі-хлібині. Крім них, локально побутуючим був коровай, утворений чотирма S-подібними вертикальними елементами, закріплені на прямокутній хлібній основі, а також коровай у вигляді порційних шишок. Перший вид був поширений у більшій частині регіону від Дніпра до Уборті, другий та третій і нині побутують у межиріччі Уборті й Стиру, останній відомий у південній частині регіону і, на нашу думку, є результатом розмивання традиції.

Очевидно, що з усіх описаних форм найближчим до дерева є гільчастий коровай західного ареалу. Його основою була та сама загальнопоширена кругла хлібина. Вона відрізнялась лише невеликими розмірами та відсутністю складного пошарового членування. Найчастіше це одночастинна паляниця з обмеженою кількістю тістяних елементів-прикрас на поверхні або взагалі без них (с. Сновидовичі Рок. Р.).

Кількість частин, на які попередньо ділилось тісто, відповідала кількості запрошених коровайниць. В усіх своїх рухах вони повинні були дотримуватися напрямку руху сонця («за сонцем»). Розробляла тісто старша коровайниця. При цьому його можна було набирати лише за один раз, без наступних додавань або відбирань од взятого шматка, що мало у майбутньому сприяти щасливому життю з єдиним обранцем. Вмішане в такий спосіб тісто з'єднували і формували одним буханцем. Наявність нижнього коржа («дна») фіксується тут вкрай рідко. На нього сипали гроби й овес. Пошарову структуру весільного хліба в західному ареалі спостерігаємо насамперед у межах Олевського та спорадично в Рокитнівському районах (с. Біловіж, Борове, Залав'я Рок. Р.; Тепениця,



Весільні атрибути: калач, коровай, п'їрники та свічка з вінком.  
С. Мелені Коростенського р-ну Житомирської обл.  
Фото І. Несен. 2000.



Весільний коровай. Сміт Дубровиця Рівненської обл.  
Фото І. Несен. 2000.



Жителька с. Звіздівка Костопільського р-ну Рівненської обл. О. І. Каплюк, перев'язана наміткою-«подарком». Фото І. Несен. 2002.



Весільний вінок із с. Малахівка Лугинського р-ну Житомирської обл. 1959 р. Фото О. Нагорнюка. 2003.



Весільні свічки із с. Малахівка Лугинського р-ну Житомирської обл. 1959 р. Фото О. Нагорнюка. 2003.



Весілля М. М. Мишка із с. Діброва Поліського р-ну Київської обл. 1976 р. Фоторепродукція В. Скібінського з альбому М. М. Мишка, переселеного в с. Корніївка Барішівського р-ну Київської обл. 1999.



Духовий оркестр на весіллі в с. Шевченкове Поліського р-ну Київської обл. 1971 р. Фоторепродукція В. Скібінського з альбому І. І. Ткача, переселеного в с. Вовчків Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. 1999.



Весільне фото Сергія і Надії Кравченків із с. Тараси Поліського р-ну Київської обл. 1949 р.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому В. К. Кравченка. 1999.



Весілля у с. Чистоголівка Чорнобильського р-ну Київської обл. Початок 1980-х рр.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому І. М. Зінченка, переселеного в с. Ярешки Баришівського р-ну Київської обл. 1999.



Весільна пара із с. Голубієвичі Народицького р-ну Житомирської обл. 1950-ті рр.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому В. Д. Ластовецького, переселеного в с. Биків Брусилівського р-ну Житомирської обл. 2003.



Весільна пара із с. Бовище Поліського р-ну Київської обл. 1959 р.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому Л. О. Євтушок, переселеної в с. Лецьки Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. 1999.



Весілля Галини Прокопчук та Бориса Сидоренка із с. Шевченкове Поліського р-ну Київської обл. 1959 р.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому О. О. Кісарець, переселеної в с. Вовчків Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. 1999.



Обряд «завивання». С. Люхча Сарненського р-ну Рівненської обл.  
Фото І. Несен. 2000.



«Завита» молода. С. Люхча Сарненського р-ну Рівненської обл.  
Фото І. Несен. 2000.



«Завита» молода. С. Люхча Сарненського р-ну Рівненської обл.  
Фото І. Несен. 2000.



«Завивання» молодої в с. Малі Кліщі Народицького р-ну Житомирської обл.  
1970-ті рр.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому О. П. Присяжнюка, переселеного в с. Лисівка  
Попільнянського р-ну Житомирської обл. 2003.



«Вильця» на «старому весілі». С. Любарка Народицького р-ну Житомирської обл. 1982 р.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому Н. І. Снігурець, переселеної в с. Осівці Брусилівського р-ну Житомирської обл. 2003.



«Матку женять». С. Голубівичі Народицького р-ну Житомирської обл. 1970-ті рр.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому В. Д. Ластовецького, переселеного в с. Биків Брусилівського р-ну Житомирської обл. 2003.



Жителька с. Лелів Чорнобильського р-ну Київської обл. Марія Ільченко у весільному вбранні. 1950-ті рр.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому М. Я. Ільченко, переселеної в с. Недра Барнішівського р-ну Київської обл. 1999.



Весілля у с. Діброва Поліського р-ну Київської обл. Кінець 1950-х рр.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому Н. В. Тищенко, переселеного в с. Пристроми Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. 1999.



Весільні свати. С. Денисовичі Чорнобильського р-ну Київської обл. 1969 р.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому І. М. Приходька, переселеного у с. Трубівщина Яготинського р-ну Київської обл. 1999.



Возять батьків наречених. С. Перемога Народицького р-ну Житомирської обл.  
28 квітня 1986 р.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому родини Камінських, переселених  
у с. Краснобірка Радомишльського р-ну Житомирської обл. 2003.



Возять батьків наречених. С. Любарка Народицького р-ну Житомирської обл.  
1982 р.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому Н. І. Снігурець, переселеної у с. Осівці  
Брусилівського р-ну Житомирської обл. 2003.



Ряджені з «вильцями». С. Машеве Чорнобильського р-ну Київської обл. 1970-ті рр.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому М. М. Потапенка, переселеного у с. Лукаші  
Баришівського р-ну Київської обл. 1999.



Третій день весілля. С. Діброва Поліського р-ну Київської обл. 1970-ті рр.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому М. М. Мишка, переселеного у с. Корніївка  
Баришівського р-ну Київської обл. 1999.



Фольклорний гурт із «конем». С. Старі Коні (сmt Зарічне) Рівненської обл.  
Кінець 1980-х рр.  
Дарунок із родинного альбому Н. Н. Чекун.



«Цигани» на весіллі в с-щі Становище Поліського р-ну Київської обл. 1980-ті рр.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому М. Л. Новаковець, переселеної в с. Ничипорівка  
Яготинського р-ну Київської обл. 1999.

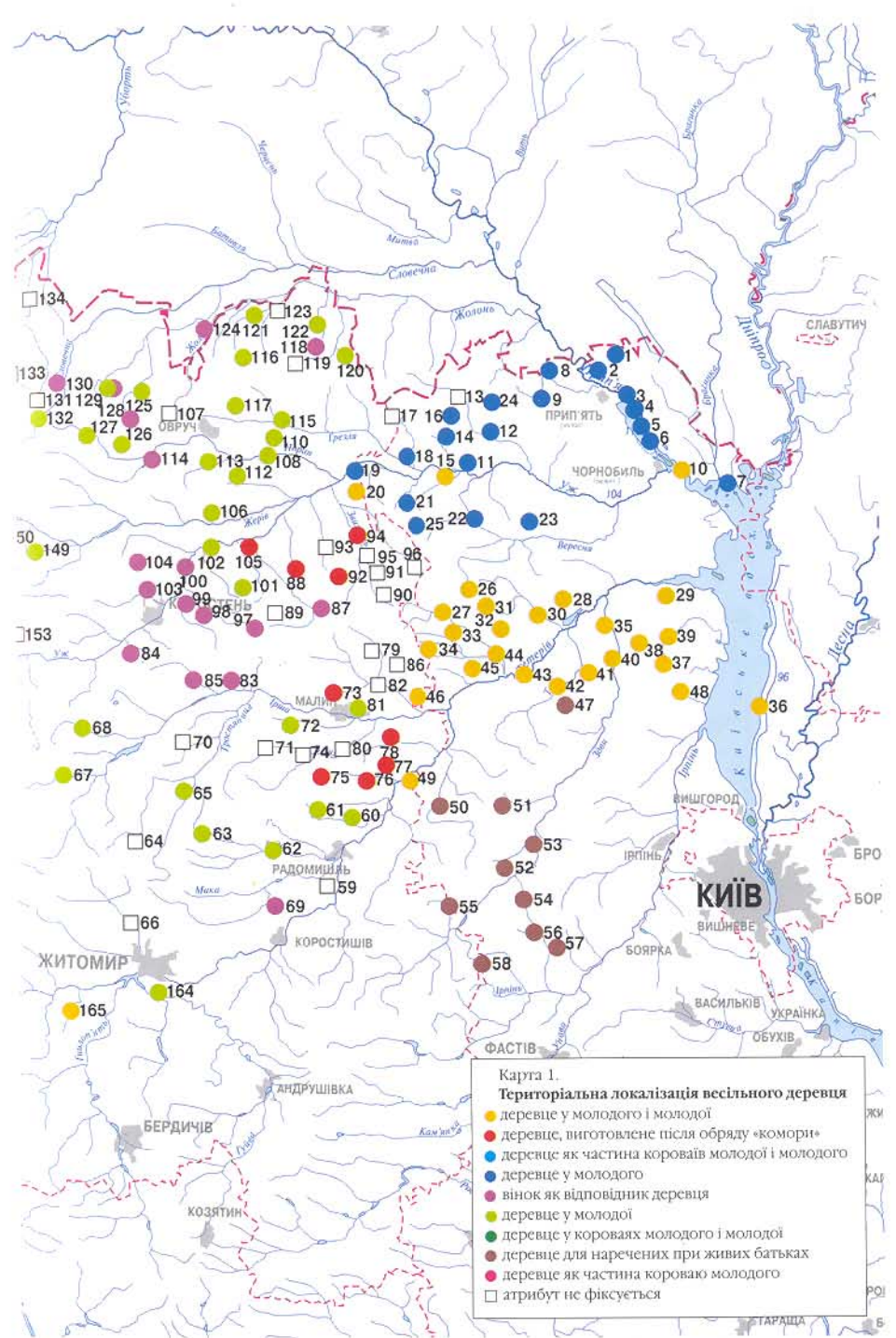
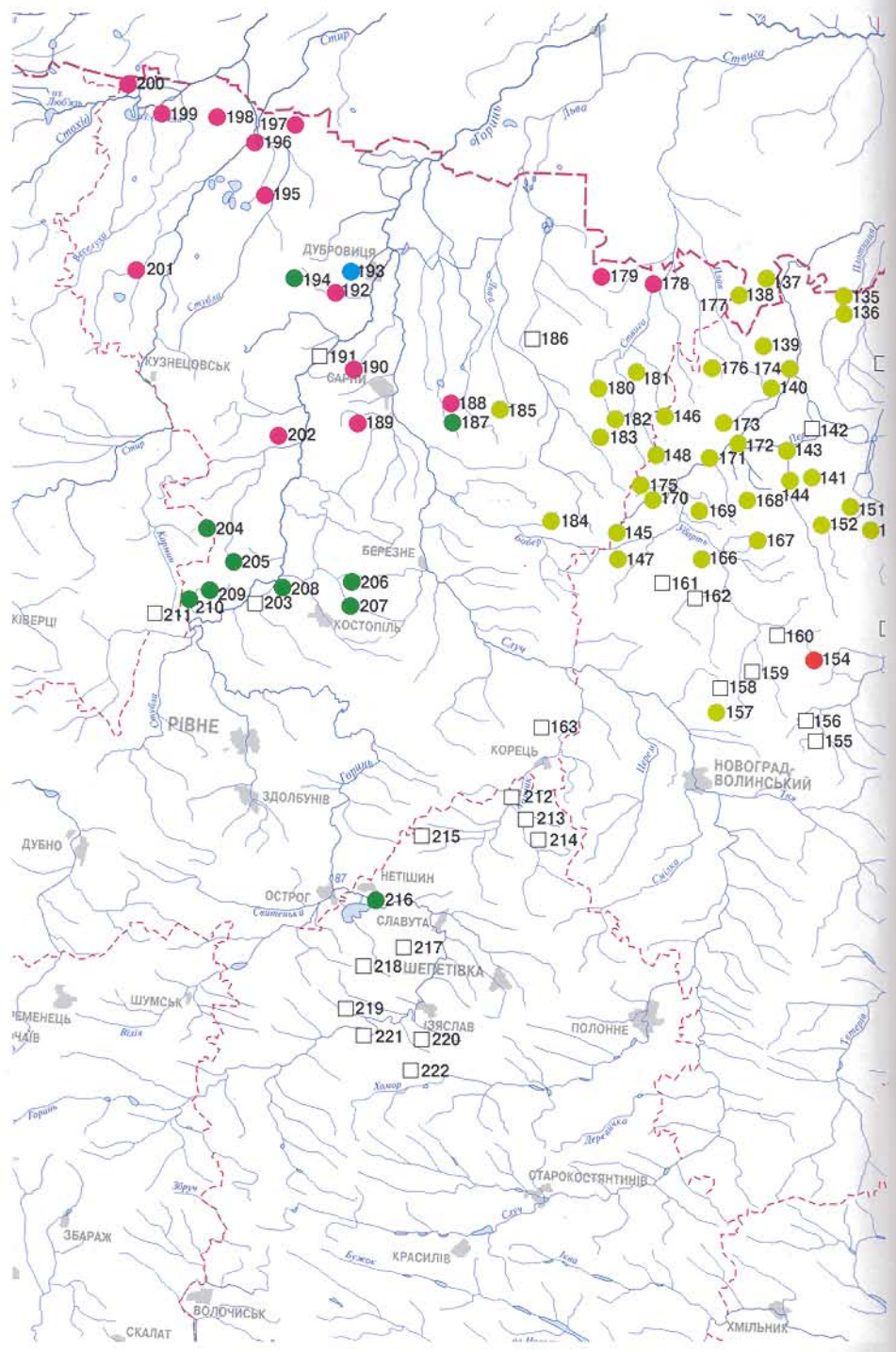


Весільні ряджені з с. Буда-Варовичі Поліського р-ну Київської обл. 1982 р.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому П. П. Будківського, переселеного у с. Стівп'яги  
Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. 1999.



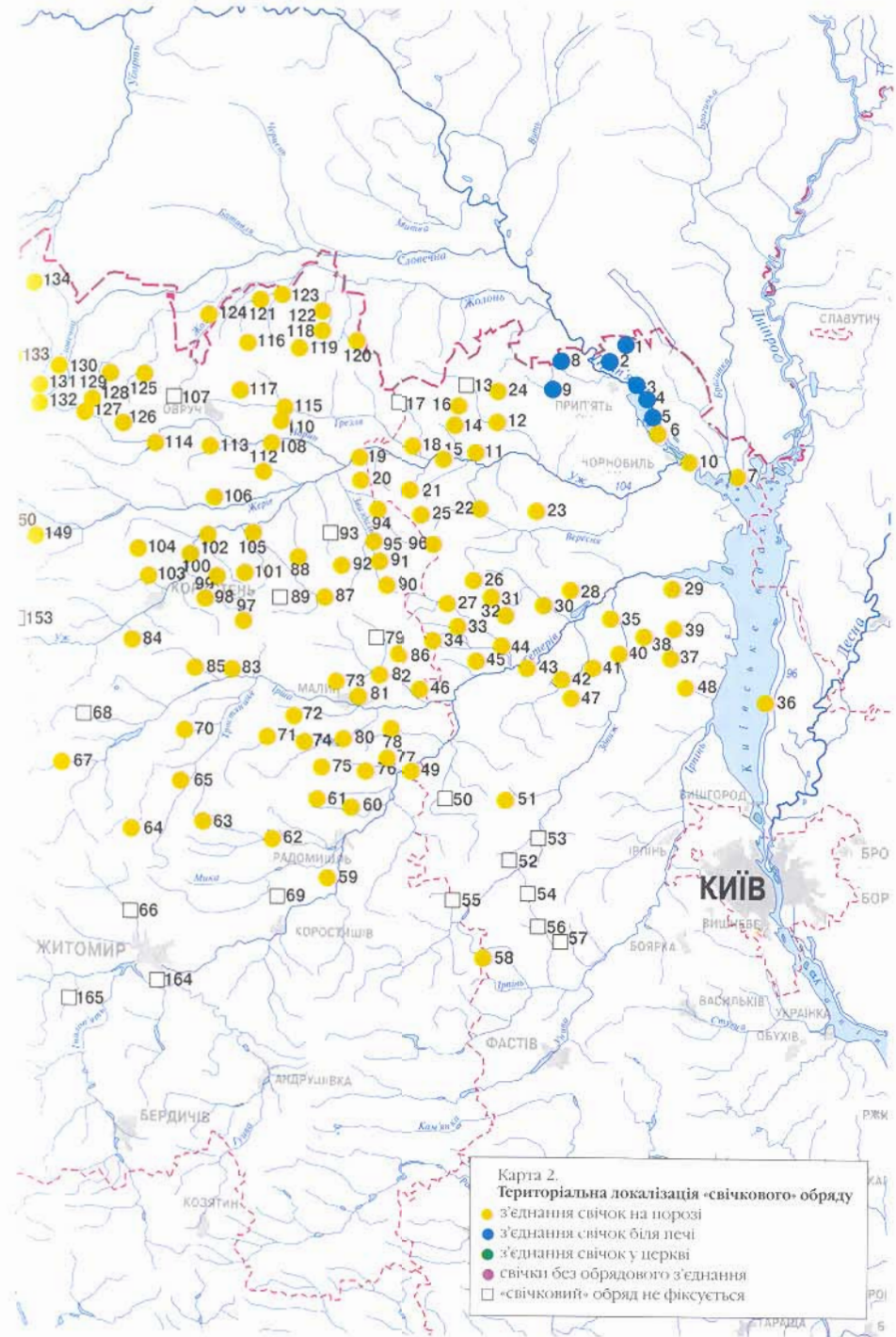
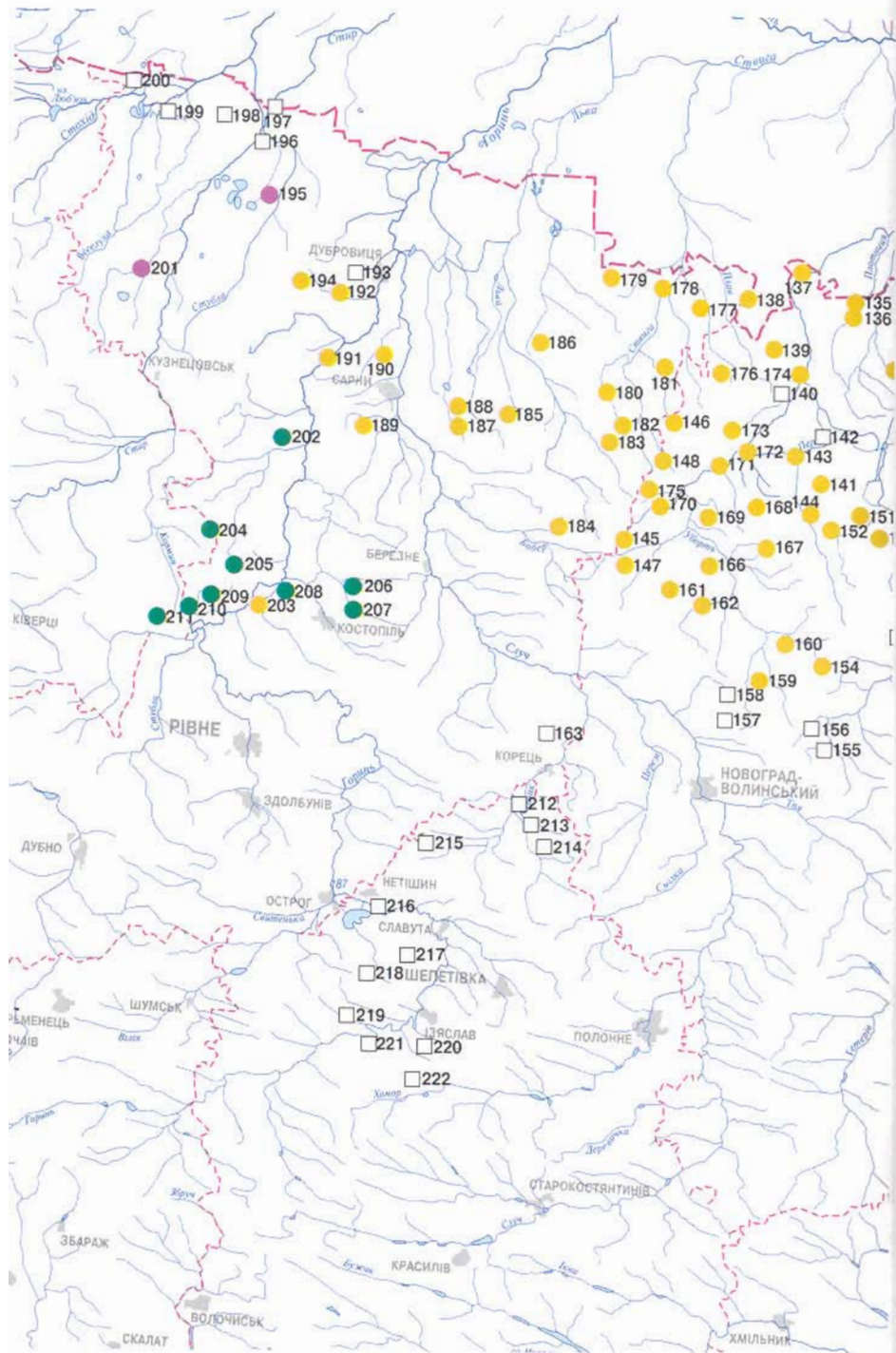
«Цигани» на весіллі в с-щі Становище Поліського р-ну Київської обл. 1980-ті рр.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому М. Л. Новаковець, переселеної в с. Ничипорівка  
Яготинського р-ну Київської обл. 1999.





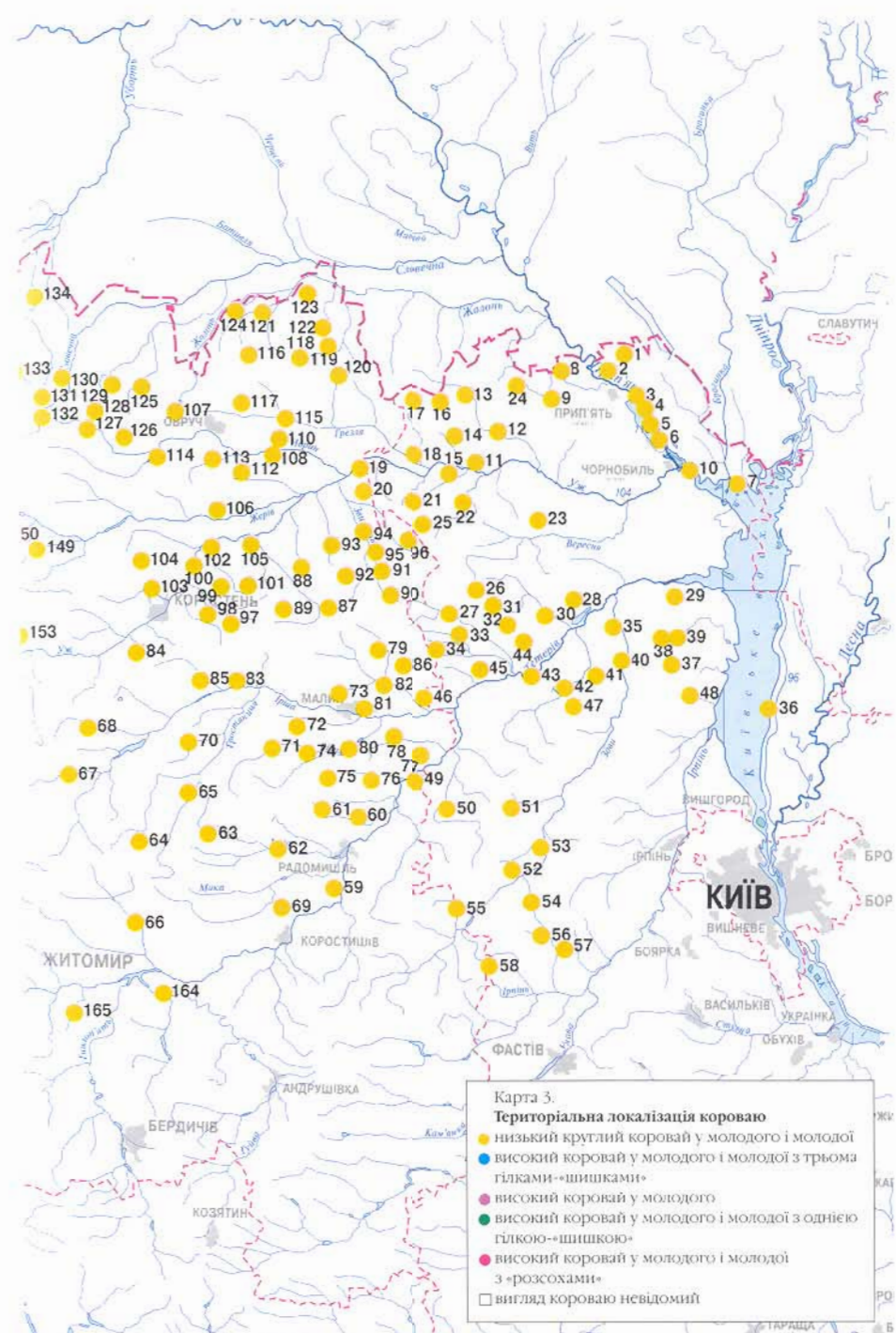
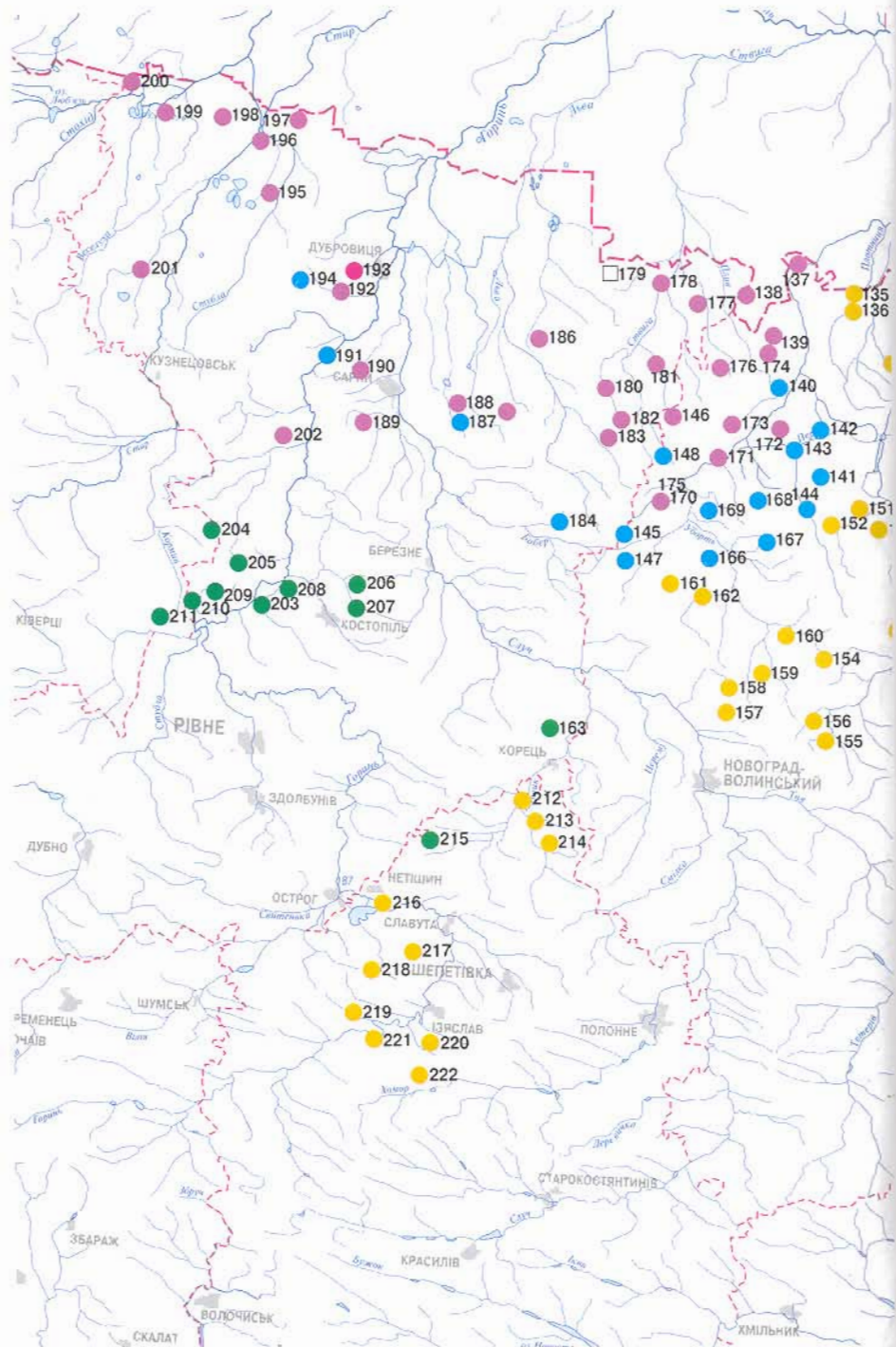
Карта 1.  
Територіальна локалізація весільного дерева

- деревце у молодого і молоді
- деревце, виготовлене після обряду «комори»
- деревце як частина короваїв молоді і молодого
- деревце у молодого
- вінок як відповідник деревця
- деревце у молоді
- деревце у короваях молодого і молоді
- деревце для наречених при живих батьках
- деревце як частина короваю молодого
- атрибут не фіксується

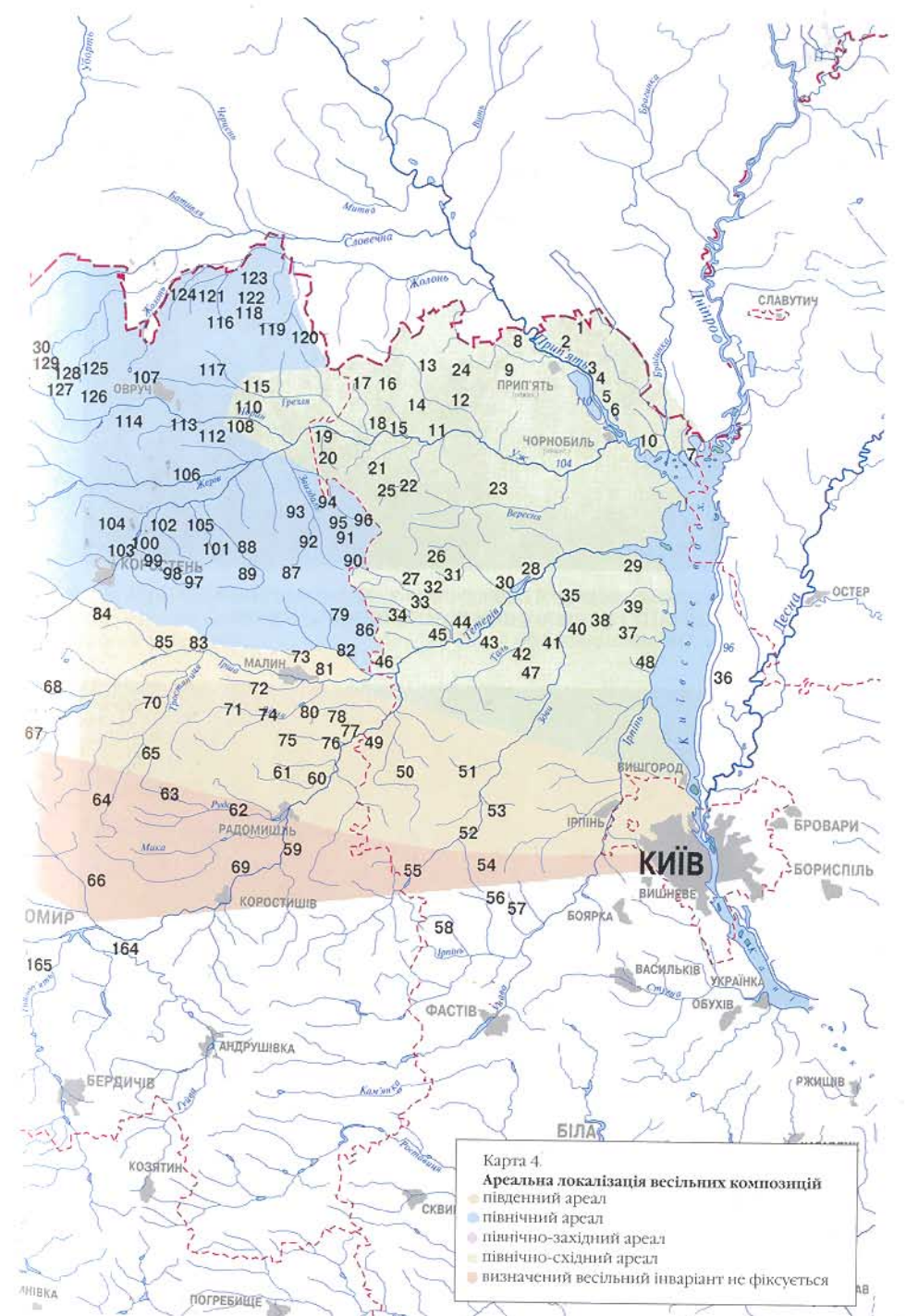
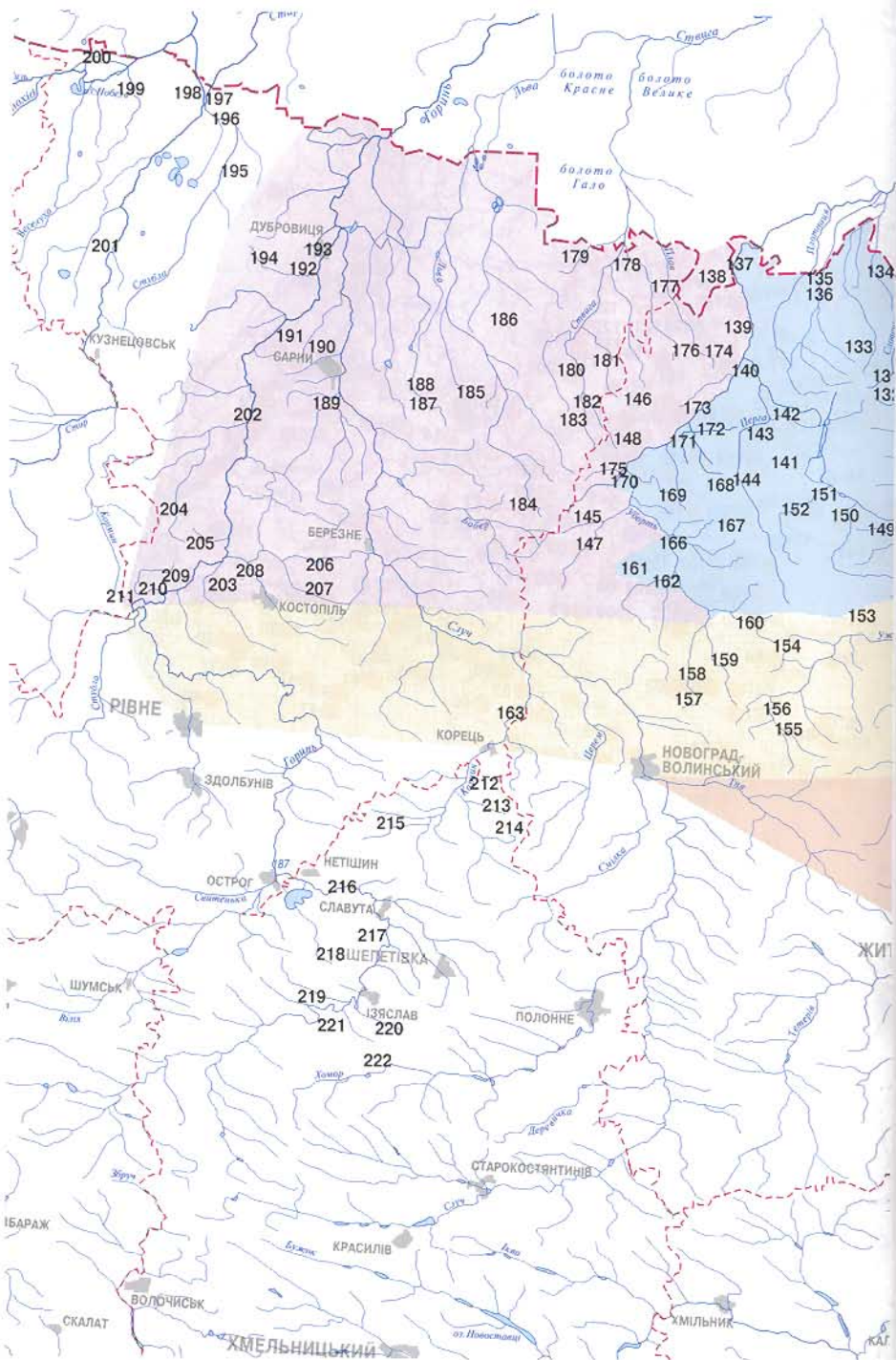


Карта 2.  
Територіальна локалізація «свічкового» обряду

- з'єднання свічок на порозі
- з'єднання свічок біля печі
- з'єднання свічок у церкві
- свічки без обрядового з'єднання
- «свічковий» обряд не фіксується



Карта 3.  
**Територіальна локалізація короваю**  
 ● низький круглий коровай у молодого і молоді  
 ● високий коровай у молодого і молоді з трьома гілками «шишками»  
 ● високий коровай у молодого  
 ● високий коровай у молодого і молоді з однією гілкою «шишкою»  
 ● високий коровай у молодого і молоді з «розсохами»  
 □ вигляд короваю невідомий



Карта 4.  
 Ареальна локалізація весільних композицій  
 ● південний ареал  
 ● північний ареал  
 ● північно-західний ареал  
 ● північно-східний ареал  
 ● визначений весільний інваріант не фіксується



Відтворення коровайного обряду в Державному музеї народної архітектури та побуту України (ДМНАПУ) фольклорним колективом із с. Шагова Славутського р-ну Хмельницької обл.  
Фото І. Несен. 1995.



Відтворення прикрашання короваю в ДМНАПУ фольклорним колективом із с. Шагова Славутського р-ну Хмельницької обл.  
Фото І. Несен. 1995.



Відтворення коровайного обряду в ДМНАПУ фольклорним колективом із с. Шагова Славутського р-ну Хмельницької обл.  
Фото І. Несен. 1995.



Відтворення обряду розплітання коси в ДМНАПУ фольклорним колективом із с. Шагова Славутського р-ну Хмельницької обл.  
Фото І. Несен. 1995.



Весільні ряджені із с. Буда-Варович Поліського р-ну Київської обл. 1982 р.  
Фоторепродукція В. Скібінського з альбому П. П. Будківського, переселеного у с. Стів'яги  
Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. 1999.



Весільні ряджені. С. Мелені Коростенського р-ну  
Житомирської обл.  
Фото О. Васяновича. 1997.

Кишин, Лопатичі Ол. Ж.). У більшості сіл Рокитнівського, Сарненського, Дубровицького, Березнівського та Костопільського районів коровайна хлібина була суцільною.

Прикрасою її верхньої частини найчастіше були відомі повсюдно шишки («коровайці») (с. Кураш Дубр. Р.), центральна з яких тут завжди призначається молодим. Інколи замість шишки в центр кладеться кільцевидний «калач» (с. Кричильськ Сар. Р.) або «трепетуха» – елемент, що за формою нагадує сонце (с. Немовичі Сар. Р.) [Несен-а, 2002]. Термін «трепетуха» в ареалі вживається на означення прикрас не лише з тіста, а й з паперу. Останні становлять собою довгі гірлянди, виконані способом почергового нанизування рівновеликих соломинок та різнокольорових паперових квадратиків. Ці прикраси, навиті на гілки короваю, тріпотіли на вітрі, що й дало їм назву (с. Кричильськ Сар. Р.) [Dworakowski, 1939, s. 290]. Коровайниці, які формують центральний елемент короваю, уособлюють позитивне начало і в пісенних текстах називаються «хорошухами», а сам центр вважається осередком щастя: *«Подивіться хорошухі, ой, що роблять трепетухі, поз краямі венкі плетуть, всередину щастя кладуть»* (с. Немовичі Сар. Р.). Аналогічні міркування висловлюють і російські дослідники, які співвідносять білоруський коровай зі «світовим деревом»: «Зв'язок світового дерева... і виокремлення середини світового дерева можна порівняти з таким самим виділенням середини у короваї, де міститься доля» [Іванов, Топоров, 1967, с. 67].

Творення короваю є етапом, під час якого реалізується бінарна опозиція «сире-варене», коли із сирі (природної) субстанції утворюється печений (культурний) символ. Випікання короваю завжди пов'язане із забезпеченням процесу зростання, тобто наділенням його ознаками живого організму і навіть антропоморфної істоти: *«А коровай рогоче, до печоньки хоче, вон на ноженькі гібле, до печонькі дибле»* (с. Копище Ол. Ж.) або: *«Ой, прогнівався коровай, у коморі стоячи. Ви п'єте, гуляєте, за мене не дбаєте»* (с. Сварицевичі Дубр. Р.). У весільних пісенних текстах, що супроводжують випікання короваю, з'являється образ коваля, який використовує лопату, сокиру або меч для щасливого випікання/виймання його з печі, а отже, кує щасливе весілля, долю, майбутнє життя [Золотослов, 1988, с. 40; Сегеда, 1998].

Випечений коровай завжди потребував так званого «рядіння», «одягання», «вбрання», яким були різновеликі гілки, обвиті тістом та окремо випечені, які мали назву, аналогічну вживаній щодо округлих прикрас – «шишки», а також «вілочки». Вибір дерева для виготовлення гілок регламентований. Це були породи священних дерев – береза, явір, верба (Сарненський, Дубровицький р-ни), сосна (Олевський р-н), плодові дерева (Костопільський р-н, с. Крупове Дубр. Р.). Кількість «шишок» у різних селах різна. Найчастіше це три розгалужені гілки. Одна з них має три галузки, дві інші – по дві. Шишки розташовували в центрі короваю трикутником. У деяких селах кількість «шишок» залежить від кількості найрідніших гостей, які «обсилаються» ними під час розподілу короваю (с. Федорівка Сар. Р., Крупове, Кураш Дубр. Р.). Обов'язковою тут залишається лише їх кількісна непарність, яка, ймовірно, є втіленням уявлень про творення Всесвіту, а на слов'янському ґрунті пов'язується з культом Волоса [Писаренко, 1997, с. 50]. Коровай у західному ареалі – це насамперед гільчаста частина: «Голько, голько ти, трійчаста, на тихому Дунаї виросла, с тихою водою приплила, а на столі золотом зацвіла». Додатковою прикрасою гілок-«шишок» були загальнозживані у весіллі барвінок і калина, а в Олевському районі також зелений овес (сс. Тепениця, Копище, Жубровичі, Білороровичі, Кишин Ол. Ж.; Сновидовичі Рок. Р.). Останній символізує життєву енергію, що втілена не лише в кольорі, а й у стадії дозрівання взятого колосся. Стигле ж колосся в регіоні є маркером завершення земного життя, а жнива пов'язані із семантикою смерті. Верхній край кожної шишки увінчувався свічкою, а отже, наділявся субстанцією світла. Варіантом оздоблення вертикального типу було виготовлення цілого деревця, стовбур якого закріплювався у короваї (сс. Сновидовичі, Борове Рок. Р.). Прикрашання короваю передбачало також оперізування його низкою калачів. Ці калачі в процесі ритуального розподілу вішались сватові на шию, ними наділялись насамперед діти. Готовий коровай загальним виглядом нагадував дерево (рослину), що виростає із хлібної основи, а у широко побутуючому пісенному тексті, паралельно з весільним деревом, ототожнювався з раєм, верхнім світом і, очевидно, був втіленням останнього: «Короваю, мій, раю, я ж тебе убираю...». Утворений ланцю-

жок «хліб – дерево – рай» (як місце перебування Бога, верхній світ) символізував добробут, плідність, долю.

У параграфі 1.3 уже йшлося про те, що на Рівненському Поліссі фіксується поступове злиття двох весільних атрибутів – деревця і короваю – в єдиний образ. Про це свідчить і пісенний матеріал: «Славний коровай, де ти ночував, що усі вишні-черешні поламав та на себе все голле поскладав» (с. Крупове Дубр. Р.), а також правила «виття» гілок («шишок»). Вони відповідають канонам виготовлення весільного деревця: «Ми вилечко в'ємо, ми горілки не п'ємо, ми поїдем до криниці, нап'ємось водиці» (с. Залав'я Рок. Р.) [Ф. 14-5]. У випадку виготовлення короваю в період Зелених свят для його верхньої частини використовувались гілки клена, який був тут основним видом клечання. Гілки («шишки») з короваю отримують лише особи, які його ділили або найближчі родичі. Сватам («дружкам») їх застромлювали за пояс (с. Андріївка Ол. Ж.) або за комір (с. Лопатичі Ол. Ж.). Головна гілка з потрійним розгалуженням («старша шишка», «квітка», «вбирана сосна») функціонує впродовж усього ритуалу як дерево. Свати («дружки») з мащеними сажею обличчями наприкінці весілля несли її до батьків молодої й залишали на покуті. У наступну по весіллі неділю її «розтввали», аналогічно до весільного деревця в інших частинах Центрального Полісся (сс. Немовичі, Федорівка Сар. Р.). Шишка з потрійним розгалуженням залишалась на горищі у хаті, де мали жити молоді, й виконувала функцію весільного дерева.

Образ короваю-деревця формується за допомогою – калини, дерези, «мучалника», вербових вінків (останні згадуються у весільних піснях: «Де тії дівкі були, шо вербові венкі плелі, вербові мальовані, коровай обвіват» (с. Люхча Сар. Р.). Верхівки «шишок» оздоблювались пір'ям «летючого горностая» (фантастичної тварини-птаха), який у пісенних текстах північної Рівненщини «скидає дівчатам золоте пір'я». Така оздоба «коровайних шишок» увиразнює їх приналежність до верхнього світу: «...а ві, дівочки, позбірайте, хорошенько коровай обвівайте» (с. Люхча Сар. Р.). Свічки на верхівках галузок надають весільному хлібові освітлення, що є уособленням святості: «Зелена йолонька, зелена, в лесе стояла, шумнела, а як на столе стала, то й засеяла» (с. Обсіч Рок. Р.) [Ф. 14-5]. Високий, вертикально орієнтований коровай по-

ширений на значній території не лише Рівненського, а й Волинського Полісся (колишній Луцький повіт) [Зеленин, 1914, с. 328].

У регіоні фіксуємо прямі термінологічні паралелі між коровайним хлібом і використовуваними для його прикрашання рослинами. Так, у селах із компактним білоруським населенням верхня (вертикальна) частина короваю має назву «лес» або «ельнік», а процес його розподілу, відповідно, – «рубання ельніка (леса)» (с. Березове Рок. Р.) [Ф. 14-5].

Окремим, малодослідженим типом весільного хліба у регіоні є коровай з м. Дубровиці, який за формою виділяється серед місцевого весільного печива. Свого часу він був описаний Г. Пашковою. Цей тип короваю випікається і донині (м. Дубровиця Р.) [Ф. 14-5]. Як свідчать польові матеріали, така форма короваю побутувала ще в кількох селах району (сс. Берестя, Кривиця, Трипутня, Грицьки Дубр. Р.). Його основою є прямокутний корж – «сподак», на якому кріпляться чотири S-подібні вертикально орієнтовані частини – «розсохи», скріплені між собою. Поверхня розсох вкривалась окремо випеченими круглими «шишками», які були компонентом рядіння короваю. Завершувалась описана конструкція парою пташок, які симетрично обрамляли центральний хрест. Цей тип також є модифікацією тричленною вертикальної моделі. Аналіз останньої форми, що утворена парою S-подібних «розсох», розкриває глибшу семантику знака. Досліджуючи зазначене питання, М. Толстой переконливо довів, що знак S у слов'янській культурі пов'язаний із значенням верби, вербової гілки. А остання символізує народжуваність, зростання, плідність [Толстой, 1995, с. 71-73]. Таким чином, S-подібна форма локально поширеного на території Дубровицького району Рівненської області короваю також несе в собі значення рослини, дерева.

Як бачимо, польові записи з межиріччя Уборті й Стиру засвідчують реалізацію у місцевих коровайних традиціях світоглядної моделі «світового дерева». Але весільний хліб більшої частини Центрального Полісся, як і всієї України, має іншу форму. Його символіка досі не аналізувалась всебічно в етнологічних джерелах.

Аналіз польового матеріалу з межиріччя Дніпра й Уборті засвідчує, що процес формування короваю у цьому ареалі

відзначається певною системністю. Тут він випікався як у хаті молодого, так і в хаті молодої. Нижній шар найчастіше виготовлявся з прісного житнього тіста, інколи з висівками (с. Тараси Пол. К.). Ця частина має кілька назв – «корж» (сс. Недашки, Іванівка Мал. Ж; Гуто-Мар'ятин, Рубежівка Нар. Ж.; Термахівка Ів. К.), «подошва» (сс. Українка Мал. Ж., Обиходи Кор. Ж.), «днище» (с. Королівка Пол. К.), «закалець» (с. Леонівка Ів. К.), «пригарка» (с. Феневичі Ів. К.), «денце» (с. Тараси Пол. К.), «дно» (с. Мелені Кор. Ж.). Остання лексема присутня і в пісенних текстах, які вказують на важливість цієї частини в загальній структурі короваю:

*Сам Бог денце місить, Анголі допомагають,  
А Пречистая світить Нашому короваю.*  
(с. Вишевичі Рад. Ж.).

Нижній шар завжди «виробляла» старша коровайниця: «Перва коровайниця місить тісто на коржа, друга – на хреста, третя – на шишку» (с. Рудня-Димерська Виш. К.). На нього клали мідні гроші, сипали овес або сім'я конопель (с. Каленське Кор. Ж.), ячмінь (с. Недашки Мал. Ж.), зрідка жито (с. Рубежівка Нар. Ж.), мак (с. Сукачі Ів. К.), мед (с. Мелені Кор. Ж.). В окремих селах фіксуємо таку народну мотивацію цього акту: «У коровай сипали овес і гроші, щоб брикали молоді, як коні» (с. Михайлівка Кор. Ж.). У шарах середньої частини запікали цілі яйця (парну або непарну кількість – залежно від ареалу). Ця традиція в регіоні була повсюдною. Верхній шар мав варіативну систему прикрас. Кругла площина членувалась великим центральним хрестом. Утворені між раменами сегменти щільно заповнювались шишками. По колу верхній шар обрамлювався сплетеною з тіста косою. Найчастіше центр позначався великою шишкою, рідше – парою птахів (с. Велика Рача Рад. Ж.). Така традиція найчіткіше простежується у південному ареалі. Центральний елемент завжди клали першим. Подекуди кількість шишок-прикрас мала відповідати кількості цілих яєць, закладених у коровай. На Київському Поліссі зустрічаємо чимало тістяних прикрас у вигляді орнітоморфних зображень – «качечок» (с. Термахівка Ів. К.), «веребейків» (сс. Блідча Ів. К., Рудня-Димерська, Богдани, Вахівка Виш. К.), «голубців» (с. Глібівка Виш. К.). Тут вони розташовані не у центрі, а на периферії композиції верхнього шару. Остання також обов'язково доповнювалась тістяни-



ми «бочечками» (у вигляді довгастого опуклого пиріжка з розрізаним «на стьожки» і загорнутим «на пиріжок» краєм) та «свічками» (с. Сукачі Ів. К.). Описана вертикальна побудова короваю найчастіше має три шари. Між ними інколи прокладали великі хрести: *«Зразу трі коржі місить і складає так: корж, а тоді хреста, а тоді знову корж, хреста й корж...»* (с. Богдани Виш. К.).

Процес формування короваю у місцевих говірках позначається лексемами «місити» (загальне поширення), «лепіти» (Київське Полісся), «качати», «бгати», «угубати» (межириччя Уборті й Горині). У коровайних піснях часто згадується про те, що основні інгредієнти для замішування весільного хліба (борошно, вода, масло, яйця, сіль) збираються з певної кількості полів, джерел (криниць) та господарств. Цей факт дає підстави припускати, що підготовлене таким способом коровайне тісто надіялося символікою родового колективу та території його проживання.

Глибока символічність притаманна й процесу випікання короваю. Вона пов'язана, зокрема, з народно-світоглядними уявленнями про Долю, яка закладалася під час випікання ритуального хліба. Поганою ознакою було з'їддання короваю набік: *«Коровай звернуцца може чи розколоцца – то пагано житимуть»* (с. Жовтневе Пол. К.) або: *«Як коровай спечений впустять, судьба розіб'ється»* (с. Глібівка Виш. К.). Показовою є й вимога ставити коровай у піч за один раз, без додаткових рухів: *«Коровай повертатъ нізя, щоб молода до себе не вернулаь»* (с. Розважів Ів. К.). Аналогічні уявлення фіксуємо і при виготовленні весільного деревця, а в будівельній обрядовості – при укладанні сволока. Матерям молодих заборонялось брати участь у приготуванні весільного хліба: *«Мати не може чіпатись до короваю»* (с. Чистогалівка Чорн. К.).

У південній частині регіону виділяється окремий акт «убирання», «рядіння» короваю зеленими рослинами – насамперед калиною та барвінком. Калину клали гілочками по верху, барвінок сплітали вінком і оперізували ним коровай:

*Короваю, мій раю,  
Убираю я кветкой,  
Я ж тебе убираю,  
Шоб любилися дѣтки*  
(с. Базар Нар. Ж.).

Наведений зразок є загальнопоширеним. Але зустрічаємо й більш деталізуючі тексти, наприклад:

*Короваю, мій раю,  
Я ж тебе убираю,  
Да у коло да укручаний,  
Да й у коло да ізверчаний,  
В середині да з шишечкою*  
(с. Мелені Кор. Ж.).

Використовувані рослини наділені в регіоні відповідною символікою – «барвінок для життя доброго, а калина – чесність» (с. Буки Мал. Ж.) або: *«Калина і цвіти на короваї означали, що молода не почепана»* (с. Будю-Вороб'ї Мал. Ж.). В деяких місцевостях символом чесності виступав також і барвінок, вінок з якого після розподілу короваю *«заношили у хлів, шоб худоба велася»* (с. Іванівка Мал. Ж.). Крім калини і барвінка, використовували інші садові квіти, зокрема айстри («кампустелію») (с. Рудня-Калинівка Нар. Ж.), а також червону стрічку (сс. Рудня-Калинівка Нар. Ж., Малинівка Мал. Ж., Обиходи Кор. Ж.). На півночі Центрального Полісся використання зелених рослин обмежене, а подекуди воно й зовсім відсутнє (с. Каленське Кор. Ж.). Ця традиція, локалізуючись вище умовної лінії м. Коростень – с. Великі Міньки (Нар. Ж.) – смт Поліське, повсюдно фіксується як північна (поліська).

Наведений матеріал засвідчує, що коровай має триступеневу структуру, складові якої (шари тіста, зерно, гроші, яйця) взаємопов'язані між собою. Якщо у гільчастому короваї структурні частини (низ, середина і верх) проглядаються чітко, то у круглому вони приховані. Але загальна схема його побудови дає підстави припускати, що перед нами модифікована модель явищ вищого порядку. Найбільш виразним з цього погляду є нижній шар як символічне зображення хтонічного світу, землі, ниви. У місцевій говірці ця частина позначається лексемою «чорна» (колір хтонічного світу). Зерно, що на нього сиплеться, ніби засіває цю «ниву» житнього тіста. Мідні монети безпосередньо пов'язані з субстанцією природного металу, що виступає елементом підземного світу й наділений червоним кольором, який наближає мідь до середнього просторового рівня. Усвідомлення мідних копійок як «червоних» досі зберігається в Центральному Поліссі. Цей колір у слов'ян здавна асоціюється з ознаками тотема. Із

міддю в казкових сюжетах пов'язане яйце (яйця). Воно, будучи карпогонічним символом, завжди займає проміжну (середню) позицію у шарах весільного хліба, а у найдавніших міфологічних сюжетах яйце поєднане з водою, вологою та хаотичним началом [Топоров, 1967, с. 98]. І нарешті, елементи верхнього (білого) рівня символічно відтворюють образ рослини (дерева). Адже термін «*шишка*» насамперед уособлює плід лісового дерева. Свідчення цього знаходимо і у місцевому весільному фольклорі: «*Ой свашечки, наші голубочки, ситте шишечки, як горішечки. А в городі сосна шишками обросла, пойдіть обтрусіть, шишки заберіть*» (с. Мигалки Бор. К.). Одним із перших звернув на це увагу Х. Ящуржинський [Ящуржинский, 1896, с. 242]. На думку А. Гури, шишка – фалічний символ [Гура, 1997, с. 185]. Шишкоподібними є плоди на космогонічному дереві у асиро-вавилонян [Штернберг, 1936, с. 119]. На фалічній символіці ялини та її шишок наполягав і М. Нікольський [Нікольський, 1956, с. 218].

Якщо узагальнити розглянуті паралелі, то послідовність виготовлення ритуального весільного хліба «дно (короваю) – зерно – гроші – яйця – оздоби (шишки, пташки тощо)» відповідатиме основним світотворчим елементам «земля – метал – вода – дерево – вогонь» [Топоров, 1973, с. 143]. Останні давно визнані архетипними і містять символіку, пов'язану з життям людини. Ці елементи – матеріальна основа світу, який, за давніми віруваннями, виник із шлюбу (злиття) чоловічого й жіночого начал у міфічні часи. Гармонія чоловічого й жіночого і є запорукою впорядкованого розташування цих елементів, а отже гармонії Всесвіту [Евсюков, 1988, с. 153–154]. Таким чином, схема розташування складових частин короваю, імовірно, є модифікованим зображенням світобудови. Процес створення короваю нагадує творення загального порядку. У коровайі спостерігаємо також змикання багатьох символіко-тематичних аспектів – аграрного, еротичного, тотемно-сакрального, макрокосмового.

Сам розподіл короваю має значення обміну, а не роздачі, й виконує правову функцію. Адже той, хто «*на коровайі*» зберхав про подарунок, ніколи не обирався громадою на жодну посаду, а його вчинок визнавався гріхом [Ф. 15-3, Од. зб. 159, арк. 35]. Дарування обіцяного «*на коровайі*» (найчастіше йшло-

ся про худобу) здійснювалось у річний термін, по закінченні якого ображена сторона зі свідками мала право позиватись у суді [Ф. 15-3, Од. зб. 214, арк. 110].

Розглянемо детальніше обрядодію розподілу весільного хліба. Із комори до хати його завжди заносили на голові. Дія підкреслювалась додатковим обертанням особи, яка несла коровай, на кожному з порогів. Посуд, з якого роздавався коровай, завжди був покритий тканиною, шматочки ніколи не забирались оголеною рукою і цілком, один шматочок завжди мав залишитися: «*Тарілка для короваю щоб не гола, на ній хустка, копейкі, один шматочок короваю: «Іду, іду, ні дороги ні сліду, дай, Боже, не мовчать да все добре почать. Посилаю хрещеному короваем, Божим даром з своєю прикрасою*» (с. Глібівка Виш. К.). Коровай роздавався почергово за принципом родової ієрархії – від найближчих до найдальших родичів, серед яких були лише одружені, адже на момент його розподілу участь молоді у дійстві була завершена. Така традиція виразно простежується на півночі та північному заході регіону. На перехідній території південного ареалу, де завивання відбувається після розподілу короваю, дружки молоді присутні при цьому, але отримують лише окремо випечені шишки, позбавлені коровайної символіки. Дівчатам дозволялось виробляти їх під час випікання короваю. На Київському Поліссі молода могла наділяти шматочками своєї шишки дівчат для швидшого одруження: «*Шишку перед розподілом молодій зрізали, брали платочком, вона потроху ділила дружкам, щоб замуж ішли*» (сс. Тараси, Діброва Пол. К.; Крива Гора, Чистогалівка Чорн. К.).

За місцевими уявленнями, спожитий коровай мав здатність додавати життєвої енергії: «*Коровай гості несли додому і ділили всім домашнім, щоб молоді не дримали*» (с. Крива Гора Чорн. К.). Нижній «*корж*», як відомо, цілим віддавали музикам. Його ламання не входило у процес розподілу весільного хліба. Цей корж намагалися відламати собі старші жінки та діти-«*запорожці*» (с. Українка Мал. Ж.). Вірили, що коровайне «дно», запечені яйця, гроші наділені надзвичайними властивостями. Баби хотіли взяти їх, «*щоб живот їм не болів, щоб зимою не спати, а довго прядсти*» (с. Каленське Кор. Ж.). Гроші ж вважались щасливими для базарного торгу, тому їх клали в кишеню, їдучи на базар (Коростенський р-н). За

іншими уявленнями, кусання цього коржа лікувало зубний біль: *«Шоб зуби не боліли»* [Ф. 15, Од. зб. 704 а].

Отриману центральну частину короваю молода завжди везла до свекрухи. При цьому вирізання центру трактувалось не як розподіл, а як *«відкривання»* короваю (див. 1.2.). Отже, вершок короваю був призначений для молодих та ближніх родичів, які отримують шишки, низ роздавався лише музикантам або бабам. Можна провести паралель між значенням вершка весільної страви і вершка родильної каші (останній не ділився, а віддавався лімінальній особі обряду – породіллі).

Наведені приклади споріднені щодо присутності в них карпогонічної символіки, зв'язку із родючістю і багатством, у чому проявляються рудименти уявлень про настання вагітності від їжі, як і від будь-якого іншого предмета [Лосев, 1982, с. 271]. Натяки на таку властивість короваю зустрічаємо як у польових, так і в друкованих матеріалах, лише у непрямій формі. Найчастіше весільні описи повідомляли, що молоді за столом не їли, а лише у коморі, проте якою була їжа, невідомо [Вовк, 1926, с. 272; Кравченко, 1927, с. 150]. Заборона споживання молодими короваю на весіллі не раз фіксувалася нами під час етнографічних експедицій (с. Клесів Ол. Ж., м. Дубровиця Р.). Наведемо підтвердження з польових записів: *«Молоді короваю не їли. Центральну шишку вирізали молодим до коржа з грішми і яйцями. Їсти її можна у понеділок, як свадьба кончіця»* (с. Рудня-Димерська Виш. К.) або: *«Шишку молодим на багатство давали, гроші – на здоров'я. Їх клали в скриню»* (сс. Мокляки Єм. Ж., Підгайне Ів. К.). Інколи молодим призначався не центр, а перший крайчик короваю – *«цілушка»*, а центр віддавали старшій дружці для швидшого її одруження (с. Сидоровичі Ів. К.). У південній частині регіону молоді отримували не якусь конкретну частину короваю, а лише крихти з усіх шматків, якими наділялись гості: *«Ці кришечки складають у торбинку, несуть до молодої...»* (с. Ст. Вороб'ї Мал. Ж.). Згадаємо, що тут існував окремий парний хліб для молодих: *«Коровай (парний хліб) в кінці їдять лише молоді»* (с. Кропивня Вол.-В. Ж.) [Ф. 14-5]. Парний калач різали на *«пирогач»* і навіть пізніше – через десять днів по весіллі (с. Бобриця Єм. Ж.).

Той факт, що наречена ніколи публічно не їла короваю, окремими науковцями тлумачився як норма народного ети-

кету [Гвоздикова, 1982, с. 72–73] або як ініціаційний момент, коли молоді, як лімінальні особи, тимчасово не вживають їжі живих [Балушок, 1994, с. 34]. М. Довнар-Запольський звернув увагу на те, що у росіян існують повір'я, що коли молода покуштує коровай до шлюбної ночі, молодий не буде її любити, і що споживання молодою короваю тотожне втраті нею незайманості [Довнар-Запольський, 1900, с. 287]. В обох цих випадках проглядаються вірування у те, що саме від короваю молоді набували плідності. Отже, його споживання, за місцевими уявленнями, могло мати наслідки, аналогічні дефлораційним, тобто сприяти вагітності, настання якої у будь-які святкові моменти було небажаним.

Натяки на існування у символіці короваю карпогонічного значення простежуються у піснях та обрядодіях, виконуваних під час його випікання. Так, перед всаджуванням короваю у піч на неї заганяли чоловіка і співали: *«Ой, у печі коровай сидить, а на печі голояй сидить. Голояю, голояю, стережи нам короваю»* (с. Мар'янівка Рад. Ж.). Аналогічну традицію і пов'язані з нею пісенні тексти набагато раніше зафіксували В. Кравченко та М. Нікольський. Так, у матеріалах В. Кравченка під 1897 р. знаходимо запис пісні: *«А на н'єцу тиливай лижить, а у н'єцу коровай сидить, встань тиливаю, подивись ду куруваю»* [Ф. 15-3, Од. зб. 141]. У М. Нікольського *«тиливай»* звучить, як *«веранай»*, ідентифіковуваний дослідником як бог-першопредок [Нікольський, 1956, с. 184–187]. У західному ареалі Центрального Полісся подекуди після всадження короваю у піч присутні здійснювали обрядові дії, які у своїй основі символізують коїтус: *«Як похрестять хату лопатою, хресна мати падає на землю, на дрова да й лежить, кричить і муцин на неї кидають»* (с. Орв'яниця Дубр. Р.).

Серед іншого весільного печива знаковою функцією відзначався й пиріг. Розрізняючи пиріг для дружок і для одружених родичів, наголосимо, що перший завжди мав начинку, а в другому – вона відсутня. Регламентованою для дівчат була ягідна або макова начинка, але не сирна. Показово, що у Центральному Поліссі сир має сороміцьке забарвлення і уособлює чоловіче начало: *«Не дала мати сир, щоб їй Бог не дав хіру»* (с. Рубежівка Нар. Ж.). Пирога із сиром просить молода після дефлорації: *«Дайте мені пирога з сиром, бо я спала з вашим сином...»* (с. Шагова Слав. Х.). Сир ставиться

перед молодим як знак пройденого випробування статевим актом: «*За хорошого сина тарілочку сира, за хорошу дочку – меда тарілочку*» (Олевський р-н). Він є інгредієнтом ще однієї обрядової страви, відомої в регіоні під назвою «мочання», якою, зокрема, малюють обличчя приданим під час запрошення у хату молодого (Середня Уборть).

У селах околичної шляхти побутував особливий вид весільного печива – «*п'їрники*». Останні випікались у молодого для «*обсилання*» роду молоді на етапі приїзду свих. «*П'їрники*» виготовлялись у формі ромба (с. Мелені Кор. Ж.) або кола (с. Бехи Кор. Ж.) з медового тіста. Етимологія назви до кінця не з'ясована. Існує версія про зв'язок його з Перуном. М. Теодорович повідомляє, що дієслово *perietī* історики також фіксують у литовській мові, де воно має значення – «*виробляти з допомогою теплоти, народжувати*». Існує версія про походження імені Перун від санскритського кореня *par* в значенні «*той, хто народжує*» [Теодорович, 1888, с. 371]. У місцевій же говірці слово «*перить*» і досі має соромицький контекст і вживається в значенні тілесного кохання. У деяких шляхетських селах «*п'їрники*» сьогодні втрачають ритуальне значення, переходять у ранг звичайного здобного печива із солодкою начинкою (с. Каленське Кор. Ж.).

З'ясовуючи семіотичний контекст короваю як головного нині весільного хліба українців, не можна не згадати про те, що на Поліссі це не єдиний і, очевидно, не найдавніший вид ритуальної аграрної їжі. Його виникнення тут, безумовно, пов'язане із землеробським укладом у ранніх слов'ян, зокрема древлян. Останні, з'явившись на згаданій території у V ст. н.е., знали насамперед просо та овес, виявлені археологами в культурних шарах V – VIII ст., як єдині на той час злакові культури, поширені в північній смузі Центрального Полісся. З VIII ст. тут з'являються ячмінь, за ним жито, а насамкінець пшениця [Томашевський, 1993]. Можливо, відголоском процесу поступового освоєння багатьох видів зернових у місцевому землеробстві є ієрархія використання зерна в різних ритуальних стравах. Так, каша для усіх обрядодій родинного життя завжди готується із пшона. На коровайну «*підшову*» здебільшого сиплеться овес, колосся якого водночас є мікроареальною оздобою весільного деревця. Кутя в регіоні найчастіше ячмінна, як і весільний квас, а коровай – житній.

Можливо, перед нами хронологічний ланцюжок сакралізації того чи іншого злаку, що відповідає етапам його засвоєння в системі місцевого господарського комплексу. Коровай у цьому ланцюжку є останньою ланкою. Чи не є цей факт запереченням давності традицій, гіпотетично в ньому відображених? Таке питання ставилось дослідниками уже не раз: «Тут, щоправда, постає питання – чому, маючи такі глибокі тисячолітні коріння, культурний досвід, накопичений в ареалі України, трансформувалася в етнокреативний чинник українського народу досить пізно, тобто в епоху Київської Русі» [Кримський, 1996, с. 94]. Ймовірна відповідь впливає з особливостей історичних передумов етногенезу українців у культурно-географічних межах сталої території: «...попри змінування народів на території, що становила ареал майбутнього формування українського етносу, культурно-історичне підґрунтя цього процесу готувалось тисячоліттями. Адже, за даними археології, на цій території лишався певний автхтонний антропологічний субстрат, який, хоч і не був слов'янським, проте сприяв безпосередній трансляції стародавньої індоєвропейської культурної традиції» [Кримський, 1996, с. 93].

Ймовірно, колись пшоняна каша була головною весільною стравою, яка не зникла навіть із появою короваю, лише відійшла на другий план. Її в обряді XIX – XX ст. ділили «*на курах*» або наприкінці весілля у молодого. Схема здійснення обрядодії була аналогічною розподілу каші на хрестинах. На кашу клали гроші, «*торгуючи їй*». Вершок віддавали молодим, як особам із порубіжним статусом: «*У свекрухи били горищик каші, яку варили у дівки і везли до молодого закосяне. Кашу за столом торгували, як на родинах, клали на неї гроші, як подарки на коровай. Бив той, хто покладе найбільше грошей. На столі каша стояла біля короваю заматана хусткою. Весільні черепки баби забирали на гарбузи, щоб були солодкі і тверді*» (сс. Покалів, Можари Ов. Ж.; Ст. Вороб'ї, Іванівка Мал. Ж.). В останні століття подавання каші на весіллі означало кінець обрядового дійства: «*Після каші нема паші*». Така традиція найбільш чітко фіксується у північно-західному та північно-східному ареалах. В іншій частині регіону кашу, імовірно, заступив кисіль, про функціональне значення якого свідчать спеціальні, суто весільні назви – «*вилізай-*

ло», «виганяйло» (с. Ст. Дорогинь Нар. Ж.), «виштовхувач» (с. Заболоть Рад. Ж.), «хвост», «ведмідь» (с. Мелені Кор. Ж.). Остання назва, на наш погляд, є найцікавішою.

Як бачимо, детальний аналіз локальних особливостей весільного дійства в межах окремих територій відкриває додаткові можливості для тлумачення глибинної семіосфери різних етнографічних явищ. У цьому сенсі етнографічні матеріали коровайних традицій Центрального Полісся підтверджують думку В. Топорова про те, що «коровайні обряди виявляють особливо стійкі спогади про образ світового дерева» [Топоров, 1971, с. 38].

Коровай, як етнокультурний символ, перебуває в центрі шлюбного ритуалу і має багатозначну символіку. Насамперед він засвідчує землеробський характер дійства і може розглядатись як атрибут культу злаків, а через останній мати зв'язок із коровою. У коровайних піснях реалізується і тема жнив. Водночас він історично продовжує ряд продуктів харчування, що наділялися карпогонічною символікою.

Гіпотетично коровай є цілісною модифікованою мікркосмовою моделлю, яка втілює архаїчні знання попередніх епох про світобудову і схематично відображає основні макроеlementи світотворення та порядок їх компонування. Права, сакральна, жертвна, карпогонічна функції цієї моделі формують образ короваю, як абсолютно позитивного репродуктивного джерела, а систематична повторюваність ритуалу покликана забезпечити довічне існування родового колективу, його вітальне начало.

### 3.2. Традиційна атрибутика: проблеми класифікації

Розгортання весільного ритуалу здійснюється через систему виразально-зображувальних засобів, серед яких провідне місце займає атрибутивно-речовий комплекс. Аналіз останнього вимагає класифікаційного підходу, який, за головними узагальнюючими ознаками, тотожний типологізації явища [Чеснов, 1979, с. 190]. Такий підхід має на меті згрупувати атрибути ритуалу за їх функціями, а відтак вивести ієрархію семіотичних значень.

Проблема вивчення знаковості предметів щоденного народного вжитку розглядалася сучасною етнологією [Іванов,

1989; Байбуурин, 1989; Топорков, 1989]. Сучасні дослідження в цьому напрямку переконливо показали, що поділ функцій предметів, явищ на раціональні та ірраціональні є доволі тенденційним, умовним і малопродуктивним. Натомість пропонувались різні схеми градацій предметів щодо їх знакового навантаження. Найвища позиція відводилась тим із них, які мали мінімальні вжиткові функції, а найнижча, відповідно, таким, що були насамперед побутовими [Байбуурин, 1989, с. 73]. Однак при цьому було визнано, що така градація також має слабкі сторони. Адже окремі вжиткові предмети, що побутовали в архаїчному, а також у пізнішому традиційному суспільстві мали як побутову, так і обрядову сфери застосування. Кожен із них був наділений як практичністю, так і не менш важливою символічністю, а також низкою інших функцій, зокрема становою, естетичною, регіональною тощо [Байбуурин, 1989, с. 79]. І в цій системі функцій найважливішим є ситуативне, контекстуальне тло. Тобто, було помічено, що у повсякденному житті найважливішим у предметі було його господарське призначення, а в обрядовому контексті – магічно-символічне. Ми ж зі свого боку додамо, що в ритуалі певний предмет, атрибут живе своїм життям, і знаковість, яку він виявляє, є водночас специфічною формою його практичності. Наведемо приклад. Хлібна діжа в повсякденному житті селянина була предметом, який народжував тісто для майбутнього хліба. У весіллі Центрального Полісся вона – не лише атрибут для виготовлення святкового хліба – короваю, але і засіб знакового свідчення «чесності» молодої, складова частина здійснення шлюбу, яка в ритуалі має іншу практичність – знаковість.

Аналізуючи атрибутивно-предметний ряд весільного обряду, пропонуємо класифікаційну схему, засновану на принципах групування атрибутів за їхніми функціями у весільному ритуалі та семіотичним навантаженням.

#### Атрибути шлюбної санкції.

У прийнятій схемі першорядну позицію, безумовно, займуть атрибути, за допомогою яких здійснюється шлюбно-правова санкція. Якщо прийняти за основу твердження, що шлюб у ході обряду реалізується через систему дій, які несуть в собі з'єднувальну символіку, то до складу санкціонуючих увійдуть етапи, пов'язані із з'єднанням свічок, саджанням мо-

лодих на кожух, спільною трапезою і, нарешті, з дефлорацією як актом тілесного єднання. У цьому сенсі відповідними атрибутами виступають такі предмети, як свічка<sup>1</sup>, деревце, кожух, коровай, символіка якого була предметом аналізу в попередньому параграфі.

**Свічка** виготовляється в ході коровайного обряду і є його завершальним актом. На її сукання скликали, як на коровай, про що свідчить пісня: *«Іванкова мати по юлонці ходить да суседочок просить до свого дитяти жовтого воску топтати, ясніє свечі сукати»* (с. Кошівка Чорн. К.). Згідно з пісненими текстами, віск приносять бджоли з лісу (бору), який водночас є їхньою домівкою: *«Прилети, пчолочко, із щирого бору да пуд нашу комору. Да принеси вощечку Мар'янци на свічечку»* (с. Рудня-Базарська Нар. Ж.) або: *«Прилетіла пчулонька із щирого домоньку да принесла вощечку молодому на свічечку»* (с. Обиходи Кор. Ж.). Виготовленню свічки, як і короваю, допомагають святі: *«Тройця по церкві ходила да спаса за ручку водила. Ой, Спасе, Спасе, прийди до нас вощечку топтати, Іванку свечечку ссужати»* (с. Ст. Дорогинь Нар. Ж.) [Кравченко, 1911, с. 109].

Найбільш варіативними є традиції виготовлення свічки на півночі регіону. Найчастіше віск на свічку давали *«бортнікі»* (*«пчоловоди»*). Цей акт вважався сприятливим для майбутнього роїння бджіл: *«Хто на весільну свічу дає воск, у того пчолы ведуться»* (с. В. Глумча Єм. Ж.). На півночі Овруцького, Народицького та Поліського районів в акті збирання воску на свічку відображені вірування, пов'язані з поняттям сакральних чисел. Тут віск має бути зібраним у трьох господарствах (сс. Селезівка Ов. Ж.; Ст. Дорогинь, Снитище Нар. Ж.; Тараси, Діброва Пол. К.). Рухи під час виготовлення були регламентованими. Територіально можна виділити два головні способи формування свічки: качання, як загальнопоширений, і ліплення, як локально побутуючий. Останній спорадично фіксується у мікроареалі між пунктами Делета (Ов. Ж.), Поліське, Народичі. Цей спосіб полягав у зліплюванні в руках трьох шматків воску, зібраних із трьох госпо-

<sup>1</sup> Бджільництво в регіоні є одним із найбільш давніх занять місцевого населення. Археологи, спираючись на знахідки сотів та низки виробів, які можуть бути ототожені з бортним інструментарієм, стверджують, що бджільництво існувало на Поліссі у давньоруський період і вірогідно у попередні епохи [Звездечкий, 1990, с. 201].

дарств, не торкаючись стола, оскільки дія качання заборонялася: *«Воск на свечу брали з трьох хат, свечу лепілі трьома кусочками. Стола не стірают, як мука є, ставляють воду, ложают, рубають воск потрошку, мнуть і сучуть. Як у церкву, на смерть, то можна і качать, а на веселіє, то не качають, щоб не перекачивались молодіє»* (с. Селезівка Ов. Ж.). Виготовлення свічки на Київському Поліссі подекуди передбачає також додаткові правила. Так, спорадично фіксується качання свічки *«за померлим»* від себе, а на весілля – до себе (сс. Варовичі Пол. К., Паришів Чорн. К.). На півночі цього ареалу локально побутувало і вкачування у воскову поверхню свічки житнього зерна (сс. Красно, Чистогалівка, Машеве Чорн. К.).

**«Рядіння»** (**«одягання»**) свічки було частиною процесу її сукання. Загальноновживаним для цього було листя барвінку та калина: *«Барвінок брали городній, шо синім цвіте, мученичник, шо стелиться і цвіте білим, не брали»* (с. Старосілля Чорн. К.). Інколи ці рослини використовували диференційовано для кожного з молодих: *«Дівці свічу вбирали калиною, а хлопцю – барвінком»* (с. Каленське Кор. Ж.). Пісенні тексти, однак, розширюють уявлення про склад рослин для свічки: *«Ой, мі свечу сучем, мі три зілле кладем, зелений барвінок, руту і м'яту, драбчастіє кветки, щоб любіліса деткі»* (с. Андріївка Ол. Ж.), або: *«Мати свечу сукала, троє зелечков клала. Одне зелечко рута, друге зелечко – мнята, третє зелечко – квети, щоб любіліса деті»* (с. Кричильськ Сарн. Р.). Показовими були і обрядові дії, що супроводжували прикрашання свічки. Усі вони пов'язані із обвиванням її поверхні червоною ниткою висхідним рухом по спіралі. Цей процес супроводжувався триразовим обходом стола в напрямі *«за сонцем»*: *«Барвінок зельони, в'їйса, хмель, в'їйса, да все в гору, коло зеленого явору»* (сс. Селезівка, Ст. Дорогинь Нар. Ж.) [Кравченко 1914, с. 105]. Згадаємо про те, що частиною приворотної магії є уявлення саме про дії, спрямовані на взаємобвивання рослин, що символізують чоловіче й жіноче начала і є відповідниками дівчини та хлопця [Топоров, 1969, с. 38]. Готову свічку могли *«запити»*: *«Обливали горілкою, щоб тим бабам, які качали, горілку наливали»* (с. Красно Чорн. К.).

Місце свічки у коморі поруч із короваем: *«Готову свічу жонка клала на коровай»* (с. Радовель Ол. Ж.). У ході дійства її тримали хусткою, закріплювали у спеціально випеченому пісному коржі (с. Симаківка Єм. Ж.) або у вершку круглої хлібини. За більш давньою традицією, свічка молодого під час з'єднання ліпилася вище. Приблизно із середини ХХ ст. свічки молодих починають ліпити на одному рівні.

Весільна свічка вважалась об'єктом, що має магичні властивості, тому її тримали подалі від сторонніх очей: *«Весільну свічку нікому не давали, щоб не приговорювали на смерть»* (с. Чистоголівка Чорн. К.). За їх горінням під час весілля визначали тривалість життя молодих: *«Як не тухнуть, буде гарна житка»* (с. Симаківка Єм. Ж.); *«Котра перша згорить, той перший умре»* (с. В. Глумча Єм. Ж.; Крива Гора Чорн. К.; Прибірськ Ів. К.). Після весілля свічки найчастіше пересукували і несли до церкви, але в окремих випадках їх зберігали і клали у купіль під час хрещення дітей (с. Прибірськ Ів. К.). Дехто тримав їх *«на смерть»* (с. Діброва Пол. К.).

Виготовлення свічки як весільного атрибута відображене і в колядках: *«Добрий вечір, святий вечір, вийди, дядьку, да й погляди, шо в твоєм саду шумить гуде, пчолна матка йде і роїка веде. Роїка веде да й навчає: «Садіцца, деткі, по новіченьку, а я, старая, на старіченьку. Несіте, деткі, солодкі медкі, а я, старая, жовтиє воскі. Да будем сити ситіт і сини женіт, й свічки сукаат – дочкі оддават. А за сім словом бувайте здорові. Святи вечор»* [Ф. 439, арк. 95].

Свічки як весільний атрибут не побутували у польських селах та у промислових етнічно строкатих селищах. Натомість в околичній шляхти свічка та пов'язаний з нею обряд злучення на порозі були поширені.

Уже в давнину на Русі свічка була об'єктом окремого свята з відповідною назвою. Відбувалося воно восени, навесні й узимку. Тоді її сукали спільно – «братчиною» – із наступним запалюванням. Часом вона мала антропоморфний силует, через що пов'язувалась науковцями з культом домовика, як першопредка, та вшануванням хатнього вогнища [Добровольський, 1900, с. 36, 38].

На Лівобережному Поліссі, Полтавщині та Волині (у межах південних районів сучасної Житомирщини) свічка перетворюється на дещо складніший атрибут – *«шаблю»*. Це слово,

відоме у давньоруській мові, визнається фахівцями запозиченим. Зважаючи на те, що в церковнослов'янській мові зустрічається слово *сабл'ь* у значенні «півень», деякі дослідники висловили припущення про його можливий семантичний зв'язок, як і свічки, зі світлом, сонцем [Одинцов, 1989, с. 178].

**Дерево.** Образ дерева репрезентований в обрядовості усіх народів світу і в цьому сенсі є культурною універсалією. Дерево – стійкий атрибут шлюбного ритуалу. Пам'ять про шлюб, здійснювані біля дерева, зберігають легенди окремих народів. За одним із бурятських переказів, дерево з'явилося у весільному обряді ще на початку його формування. Тоді для здійснення шлюбу необхідно було принести в жертву хатньому вогнищу шматок жиру, закопати серед двору дерево і повісити на нього дар у вигляді хутрянного одягу [Хангалов, 1898, с. 38]. Вище уже згадувалося про те, що дерево, як і його умовне відтворення – віник, є атрибутом одного з найдавніших жіночих божеств – Богині-матері [Голан, 1993; Латынин, 1933]. Воно завжди в центрі світу і формує систему його координат. У системі членування дерева знайшла вияв вертикальна модель світобудови, властива давньому способу мислення. «Дерево життя... це один з найдавніших праобразів людства. Дерево увійшло в генетичну пам'ять. Як зараз доводять психологи, на певному етапі розвитку дитячої психіки воно дає себе знати як первісний образ, що увійшов у пам'ять» [Ненадавець, 1996, с. 72]. Слова *дерево* і *дорога* мають спільний корінь, зокрема, у тунгусько-маньчжурських мовах [Штернберг, 1936, с. 450–452; Иванов, 1989, с. 44]. У хеттів священне дерево має назву «благє». Воно – джерело забезпечення дітей, їжі, худоби тощо [Иванов, 1989, с. 46]. У весільному обряді, зокрема українців, дерево є одним із головних атрибутів, який чітко виявляє ознаки чужого (природнього лісового) світу і свого (людського, хатнього), що полегшує виявлення його парадигматики.

Увагу окремих науковців привертав і етнолінгвістичний аспект побутування деревця як весільного атрибута [Гура, 1983]. У параграфі 1.3. відзначалось значне розгалуження традиції виготовлення деревця в різних ареалах Центрального Полісся. У цій частині дослідження розглянемо знакову систему цього атрибута, що формувалася різними засобами.

Ритуально визначеним було зрубвання дерева за один раз і з єдиної обраної рослини. Ця традиція відома в усій північній частині регіону, від Горині до Дніпра. На Олевщині, зокрема, його ходили шукати у бік, протилежний хаті молодого. Такі вимоги були пов'язані із забезпеченням щасливого подружнього життя з першим обранцем.

Перевага віддавалася хвойним або фруктовим породам дерев. У першому випадку найчастіше використовували вершок сосни («хвої»), у другому – регламентованою була розгалужена натрое гілка груші, сливи, вишні. Остання вимога подекуди існує і у випадку виготовлення соснового дерева: «*Вйолце робили з хвої на три рожки*» (с. Машеве Чорн. К.). Хвойне дерево на півночі Житомирщини побутує повсюдно, а на Київщині – спорадично (сс. Глібівка, Федорівка, Богдани Виш.К.; Королівка, Жовтневе, Діброва, Новий Мир, Тараси Пол. К.; Машеве Чорн. К.). Фруктове найчастіше зустрічається в центрі Київського Полісся (сс. Леонівка, Сидоровичі Ів. К.; Вахівка Виш. К.). Крім згаданих порід, локально фіксуємо калину (сс. Леонівка, Феневичі Ів. К.). В окремих селах бачимо паралельне побутування хвойної й плодової гілок (сс. Термахівка, Прибірськ Ів. К.). У випадку побутування плодового дерева спостерігаємо регламентування окремих його порід – вишні (сс. Блідча, Сукачі, Підгайне, Станишівка, Заруддя Ів. К.; Дружня Бор. К.; Горинь, Українка Мал. Ж.; Буда-Голубієвичі Нар. Ж.; В. Рача Рад. Ж., північні райони Хмельницької обл.), сливи (с. Сукачі Ів. К.). Найпоширенішою серед фруктових порід була груша (сс. Феневичі Ів. К.; Зимовище, Новошепеличі, Паришів, Кошівка, Красно Чорн. К.). Пам'ять про неї зберігають і пісенні тексти: «*До груші, бояре, до груші, вирубаєм гілочку до душі*». Лише зрідка в цьому сенсі згадується яблуня: «*...Вили гіллячко на яблунцю нашому молодцю*» (с. Бондарі Кор. Ж.) [Ф. 14-5]. В історичному контексті виготовлення дерева з фруктової породи видається похідним.

Звернімо увагу на лексичний ряд, пов'язаний із місцевими назвами атрибута. Свого часу А. В. Гура наголошував на існуванні трьох груп, які утворюють ці назви. Останні, як слушно твердить дослідник, пов'язані з породою дерева, його формою або процесом виготовлення. До першої належать терміни, обумовлені хвойною породою і пов'язані з поняттям «*йол-*

ка». Ареально лексеми цього поняття зосереджені на північному заході регіону: «*йолка*» (с. Обсіч Рок. Р.), «*йолце*» (сс. Кишин, Копище, Юрове Ол. Ж.), «*йолчик*» (с. Залав'я Рок. Р.), «*їлка*» (сс. Сновидовичі, Біловіж Рок. Р.), виняток – «*в'їтка*» (сміт Рокитне Р.). Другу групу формують слова, утворені від слова «*гілка*». Це варіативні назви терміну «*гільце*» (с. Середи Єм. Ж.) Назви третьої групи обумовлені способом виготовлення, а саме виттям, висхідним рухом по спіралі – «*в'єльце*» (сс. Горинь Мал. Ж.; Заруддя Ів. К.), «*вільце*» (сс. Обиходи Кор. Ж.; Українка Мал. Ж.; Буда-Голубієвичі Нар. Ж.; В. Рача Рад. Ж.). Дослідник висловлює думку, що найбільша варіативність терміна, ймовірно, спостерігається в межах колишньої Київської губернії, де автор простежує, зокрема, наявність протези в термінологічному ланцюжку «*гільце*» – «*вільце*» – «*ільце*». Ці терміни взаємопов'язані, що обумовлено походженням від спільного кореня «*jedl*» [Гура, 1983, с. 203]. На території Київського Полісся спостерігається співіснування першої та останньої згаданих термінологічних груп, із переважанням останньої, репрезентованої термінами «*в'їлце*» (сс. Леонівка, Термахівка Ів. К.), «*вілце*» (сс. Блідча, Прибірськ, Феневичі Ів. К.; Федорівка Виш. К.), «*в'їнце*» (с. Тараси Пол. К.). У тих селах, де традиція виготовлення дерева пов'язана з трьома гілками («*гольками*», «*рагльями*», «*когтями*», «*рожками*»), маємо вживання назви у множині: «*вільца*» (сс. Крива Гора, Старосілля, Паришів Чорн. К.), «*вілца*» (с. Луб'янка Пол. К.) «*вілець*» (с. Кошівка Чорн. К.), «*вельца*» (с. Діброва Пол. К.), «*в'юлца*» (с. Зимовище Чорн. К.), «*вйолца*» (с. Красно Чорн.К.), «*йолца*» (сс. Новошепеличі, Машеве Чорн. К.). Звертаємо також увагу на те, що серед наведених вище складових термінологічного ланцюжка лише «*ільце*» і «*вільце*» поширені в Центральному Поліссі. Тоді як «*гільце*», за малим винятком, відсутнє.

Переважаючою ознакою дерева північно-східного ареалу можна вважати його тричленність, рогатість. Подібна структура простежується і у деревці північно-західного ареалу. Тричленність крони свідчить про архаїчність форми цього атрибута в регіоні і наближує його до таких давніх символів, як китайське дерево «цзяньму», яке мало стовбур без гілок, лише на верхечку росло кілька вигнутих гілок і коріння



його також було вигнуте формою літери Ж – знаку світового дерева [Іванов, 1989, с. 44].

Процес «виття» деревця поєднується у звичайній традиції з поняттям його «убирання», «рядіння». Він полягає в оздобленні гілок численними букетами-«квітками», у створенні яких використовували певні регламентовані обрядом рослини. Серед загальноукраїнських у регіоні зустрічаємо насамперед калину: «Звели ми віленько з ялини да з червоної калини» (с. Сукачі Ів. К.). На півночі східного ареалу барвінок і калина використовуються лише для «убирання» весільної свічки, а в деревці – присутні лише південніше с. Паришів, зокрема, у селах, де виготовлялося два деревця. Барвінок тут не відіграє провідної ролі, насамперед використовуються калина і овес (сс. Сукачі, Прибірськ Ів. К.; Крива Гора, Зимовище, Старосілля, Новошепеличі, Машеве, Красно, Паришів Чорн. К.; Новий Мир Пол. К., північно-західний ареал). Локальне поширення у Київському Поліссі мали кмин («тім'ян», «тьмін»), «боже дерево», «васильки» (сс. Глібівка Виш К., Прибірськ Ів. К.), «шовкова трава» (сс. Паришів Чорн. К., Луб'янка Пол. К.), м'ята (с. Луб'янка Пол. К.), хміль (сс. Сукачі Ів. К.; Богдани Виш. К.) і навіть полин та осика (сс. Прибірськ, Підгайне Ів. К.; Богдани Виш. К.). Фіксуємо також квіти, які використовували під час традиційних літніх та осінніх весіль: рута, «ардонія» (жоржина), півонія, чорнобривці, «гвоздики» (повняки), айстри, локально багно («багон», «багнічка») і «бруснічник» (сс. Новошепеличі Чорн. К.; Жубровичі Ол. Ж.). Цікавим є той факт, що лісовим селам притаманна традиція використання переважно дикоростучих рослин.

Зупинимось детальніше на місцевих віруваннях, пов'язаних зі згаданими рослинами. Овес використовувався лише недостиглим. У сезон заготовлявся і висушувався так, щоб він не втратив природної зеленкуватості. Подекуди фіксуємо спеціальне фарбування вівсяного колосся в зелений колір, якщо весілля відбувається взимку. Оскільки стигле колосся в північній частині регіону означає наближення жнив і смерть. Іноді зустрічаємо диференціацію щодо рослин, використовуваних для прикрашання деревця хлопця й дівчини. Ними відповідно були овес і півонія (с. Кошівка Чорн. К.).

Використання у верхній і найголовнішій квітці, яка прив'язувалась першою і вважалась «старшою», «первою», кмину

піскового практично невідоме на теренах української весільної традиції й дуже цікаве у семіотичному плані. Ця рослина формує власний мікроареал спорадичного побутування від сіл Крива Гора і Паришів (Чор. К.) на півночі до Прибірська і Блідчої (Ів. К.) на півдні. Вірогідно, тут ми маємо реальне втілення уявлень про жовтий колір як колір вогню, сонця, верхнього світу. На користь цього свідчить і локальна назва рослини – «громничник» (с. Мульчиці Вол. Р.). Сприйняття ж його як кольору розлуки є значно пізнішим і пов'язане насамперед із західноєвропейською традицією: «Жовттиє кветки, то на розлуку» (сс. Старовичі Ів. К.; Кошівка Чорн. К.; Жовтневе, Тараси Пол. К.). Отже, колір, як ознака весільного атрибута, виражав захисну функцію. Водночас звернімо увагу на те, що в багатьох випадках ми маємо справу з апотропеями не лише в сенсі кольору, певних лікувальних властивостей, а й щодо запаху. Йдеться про такі рослини, як «багон» (багно звичайне), «васильки», м'ята. Використання осики, полину фіксується дуже рідко. Полісся, напевне, єдиний регіон, де осика використовується в традиційному народному будівництві. Тут вона позбавлена негативного забарвлення, навіть у легендах християнського походження. Про це, зокрема, свідчить записана автором легенда про врятування Діви Марії з немовлям-Ісусом від Ірода саме осикою, яка їх сховала: «Осика затремтіла, а Ірод подумав, що вже зсюдова вискочила, і не найшов Марію. Тоді Бог сказав, що за це хай вона весь час труситься. У нас із осики і хату ставляють, і сволюка тешуть. Осика помагає, не до чого не допускає» (с. Прибірськ Ів. К.).

Слід виокремити дві схеми «рядіння» деревця. У випадку виготовлення його з верхівки хвойного дерева верхня квітка завжди призначалася для молодої. Якщо деревце було розгалуженим натрое, усі складові квіток збирались в однакові букети і в'язалися до країв трьох галуз, однак одна з галуз була найвищою. Тому в обох розглянутих випадках весільне деревце мало верх, квітку з якого ламали молодій/молодому/молодим.

Найцікавішим із записаних фольклорних зразків, пов'язаних із виготовленням цього атрибута, є пісня:

*Як ми своїй Ганнуні вільце вили  
Да три сади барвіночку вищипали*

*Да три бори дерева вирубали  
Так ми своїй Ганнусі вільце звели  
Да три сади калиноньки виламали  
Не з дерева, не з ялини, а з червоної калини*  
(с. В. Рача Рад. Ж.).

Найбільш поширеним було встромляння готового деревця в круглу хлібину, рідше в зерно, насипане у дерев'яну чи керамічну посудину (с. Сидоровичі Ів. К.), або в хрестовину («хрещик»), яку також виготовляв боярин (сс. Крива Гора, Зимовище, Паришів, Красно Чорн. К.). Згадану хлібину після весілля віддавали худобі, щоб у господарстві були хліб і молоко (с. Феневичі Ів. К.). Вили деревце завжди на столі. На його виготовлення сходилась вся рідня (с. Леонівка Ів. К.).

Готове деревце залишалось на столі. Але, на противагу іншим місцевостям Центрального Полісся, де воно, практично, не виносилося за межі локусу, в якому готувалося (тобто за межі хати молодої чи молодого), весільна структура Київського Полісся репрезентує чимало прикладів його динамічної функції. Практично в усіх випадках бачимо цей атрибут попереду весільної процесії («дружини»). Тут деревце є стійким атрибутом зустрічі молодих після вінчання, де воно встановлюється у воротях на хлібній діжці. Місце деревця впродовж дійства у хаті завжди на покуті, спочатку на столі, а потім на лаві. Можна погодитися з дослідниками, які твердили, що в житловому просторі воно пов'язане саме з покутем та етапом посаду, назва якого утворена від слова «сад» [Бернштам, 1982, с. 43–66]. У цій частині обрядового дійства маємо складне співвідношення символів. Дехто з дослідників вибудовує смисловий ланцюжок, витoki якого йдуть з будівельної традиції, де шатрова конструкція пов'язана з храмом та однією з його функцій – участю в укладенні шлюбу [Денисова, 1992, с. 107; Кравченко, 1911]. На їхню думку поняття «кут» семантично змикається з шатром, а етап весільного посаду, маркером якого є деревце, відповідно, із головним кутом житла – покутем.

Якщо в межах сусіднього Житомирського Полісся весільне деревце мало зберігати цілісність впродовж усього ритуалу, то на Київщині регламентованим був його розподіл разом із короваем. При цьому кожна квітка передбачала викуп на користь брата молодої. На лівому березі Уборті деревце в

кінці весілля розривали, а інколи вішали на горище (с. Білорівничі Ол. Ж.), кидали у річку (с. Лопатичі Ол. Ж.), згодовували коням (с. Жубровичі Ол. Ж.).

Верхня квітка переважно призначалась молодій і виступала у ролі апотропея. Із нею та центральною коровайною шишкою молода їхала до свекрухи. Квітку цю зберігали в скрині, часом використовували для «накурування» або купання хворих дітей (сс. Паришів, Кошівка Чорн. К.). Верх деревця вважався наймагічнішою частиною, що, за місцевими уявленнями, сприяла швидшому одруженню дівчат. Саме ця властивість робила її дуже привабливою для них: «Хто на весіллі вхопить верхню квітку, той замуж поїде» (с. Варовичі Пол. К.). В окремих випадках зустрічаємо сувору заборону ламання верхньої квітки кимось, крім молодих: «Верх на вілці не положено ламать, бо котресь із молодих буде болить і вмере або калікою буде» (с. Весняне Пол. К.). Численні польові записи засвідчують виокремлений статус верхньої частини весільного деревця: «Вершка від йолки забирала молода, кидала у бодню, щоб діти велись» (с. Юрове Ол. Ж.); «Вершка за образ клали» (с. Борове Рок. Ж.); «Як молода одламне вершок, буде мати верх над молодим, а як він – то він» (с. Радовель Ол. Ж.); «Лице до молодого не везли, його ламали дівки, а верха молода забирала» (с. Сновидовичі Рок. Р.); «Квітку верхню ломила молода, як їхала до свекрухи, ховала в бодню, щоб відьми не вкрали» (с. Обище Ол. Ж.); «Кветку – вершка в кінці весілля рубали на порозе» (с. Суцани Ол. Ж.); «Вершка молодой, щоб діти веліса» (с. Андріївка Ол. Ж.); «Верхню квітку ламали, клали за образ, а інші кідали дівкам, щоб замуж ішли» (с. Борове Рок. Ж.). Цікаво, що й по весіллі ця квітка не втрачала своєї сили. За матеріалами сер. XIX ст., нею лікували безпліддя: «У кого нема дітей, на Якилини (13 червня) треба варити калину з весільного вільця і пити. Вільце з вишині, з барвінком, овсом, калиною. Це вільце першої дочки» (Водотийська волость Радомишльського пов.) [Зеленин, 1915, с. 615].

Нині в загально регіональному масиві виділяються села, де деревце виготовляється як предмет повесільного етапу «одруження батьков» і фігурує вкрай нерівномірно (південний ареал). Вочевидь, така особливість зумовлена місцевою традицією виготовляти деревце лише «чесній» молодій після про-

ходження обряду «*комори*» [Rokossowska, 1883, s. 165]. В одному випадку замість деревця фіксується батіг зі спіральними прикрасами («*стружками*») (с. Сербо-Слобідка Єм. Ж.). Іноді термін «*вільце*» поширюється на барвінковий вінок, яким обвивається весільний коровай (Радомишльський р-н). Строга регламентація щодо породи дерева, з якого виготовляється деревце для етапу «*одруження батьков*», майже відсутня (с. Базар, Рудня-Базарська Нар. Ж.; Меделівка Рад. Ж.; Малинівка Мал. Ж.). Оздоблення його мало гротескно-жартівливий характер. Сюди чіпляли випивку та закуску, взуття тощо.

Загалом же деревце є одним із основних санкціонуючих атрибутів весільного ритуалу, який пов'язаний із сакральною частиною обрядового простору – «*покутем*», а також супроводжує кульмінаційний етап весільного дійства – «*посад молодих*». Тут воно виступає узагальненим символом-маркером утворення (побудови) нової сім'ї (нового дому), що так яскраво відображено у цитованій вже весільній пісні з с. Козичанка Макарівського району (див. 1.3). Разом з тим, генетична спорідненість символіки весільного деревця зі «світовим деревом», як атрибутом найдавнішого жіночого божества – Богині-Матері (деревце переважно стосується сфери молоді), а також його зв'язок із традиційними світоглядними уявленнями про дерево як засіб переправи душ померлих у потойбічний світ (часто старі люди кажуть: «*Нам уже под дуб треба*» (с. Юрове Ол. Ж.), вказує на глибинну архаїчність цього символу.

Про санкціонуючо-правовий статус весільного деревця в обрядовості інших слов'янських народів свідчить рішення церковного суду празької консисторії 1422 р., який визнав шлюб однієї пари дійсним на підставі лише того, що перед її будинком було встановлене так зване деревце-май [Брак, 1988, с. 44].

**Кожух**, без сумніву, є одним із найдавніших шлюбних символів. Його витoki сягають епохи привласнювальної системи господарювання та пов'язані із вшановуванням тваринотемів. Так, культ барана/вівці простежується дослідниками в обрядовому комплексі всіх індоєвропейських народів: «Культ барана... виник в пастушому середовищі, в ньому вбачали образ фалічного демона плідності. В мисливському періоді від культу всієї породи перейшли до виділення одного

господаря» [Штернберг, 1936, с. 512]. До подібних висновків схиляються у своїх дослідженнях і сучасні українські етнологи: В ряді архаїчних індоєвропейських традицій культ вівці (вовни) звичайно пов'язується з жіночим божеством нижнього світу, сакральним атрибутом якого виступає веретено» [Курочкін, 1995, с. 233]. Шлюбна семантика кожуха формувалася, імовірно, у зв'язку з уявленнями про статус дорослого чоловіка, мисливця, годувальника родини. Саме такий чоловік діставав право на одруження і шкура впольованої ним тварини була свідченням цього. Хутро – один із давніх маркерів заможності, воно було предметом данини та дарування. Із переходом до землеробства шкура, хутро не втрачають свого семіотичного коду, а набувають нових, додаткових значень, які не руйнують, а доповнюють попередні. Хутрянний одяг в обрядах виступав не лише символом плідності, а й багатства.

Санкціонуюча чинність кожуха у весільному ритуалі, зокрема Центрального Полісся, пов'язана з посадом молодих. Тут відбувається їх єднання, здійснюване насамперед через зв'язування. Водночас сидіння на кожусі мало забезпечити добробут у подружньому житті. У регіоні ця тема простежується у твердженні респондентів, що гроші треба кидати лише на волохату поверхню з метою збільшення заможності (с. Обуховичі Ів. К.). За деякими віруваннями, весільне сидіння на кожусі сприяє народженню кучерявої дитини в майбутньому (с. Будо-Вороб'ї Мал. Ж.). Отже, він має статус магичного предмета. Посад на хутрі передбачає обов'язковість збереження молодими цноти, тому після комори на кожух уже не сідають (с. Прибірськ Ів. К.; Жовтневе Ол. Ж.).

Сидіння на шкурі або килимі як правовий символ має паралелі і в давньоруських писемних пам'ятках, де воно виступає маркером єднання князів [Писаренко, 2002, с. 100]. Цей акт засвідчував сакралізованість означених предметів, а також рівність і спільність тих, хто на них знаходився. Усі ці факти дають підстави дослідникам давньоруської культури зарахувати хутро і килим до групи правових символів князівської влади [Писаренко, 1997, с. 104].

Зберігаючи своє санкціонуюче значення, кожух нерідко поєднується з **хлібною діжею**, що, зокрема, засвідчене місцевими весільними традиціями. Таке поєднання спостері-

гається під час дії з'єднання свічок та під час присягання молодій (молодих) шляхом ставання на діжу, загорнуту в кожух, правою ногою (або обома): «Незогрішана молода на діжу ставала. Але якщо після цього в діжі не підходив хліб, свекруха знала, що невістка нечесна» (сс. Замисловичі, Обище, Сущани Ол. Ж.; Борове Рок. Р.; Середи Єм. Ж.). У досліджуваному регіоні діжа не є безпосереднім атрибутом посаду, як це було в деяких інших частинах України або Білорусі [Зеленин, 1914, с. 328; Довнар-Запольский, 1893, /3/, с. 27–35]. У місцевому обряді під час посаду її місце на столі або на покуті (с. Іваничі Кост. Р.) [Ф. 28, арк. 6].

Очевидно, що формування міфологічних уявлень про діжу в аграрній традиції пов'язане зі становленням бондарства. Існування останнього в межах Центрального Полісся засвідчує інструментарій, знайдений на Райковецькому городищі часів Київської Русі. Спроби з'ясувати шляхи формування гіпотетично існуючого у давнину культу діжі були здійснені В. Кравченком [Кравченко, 1928, с. 70–75]. На думку вченого, діжа сама по собі є предметом священним, який у давнину був втіленням Сонця, як божества. Це судження ґрунтувалося на обрядодіях з діжею, виконуваних, зокрема, під час весільного ритуалу, а також на її постійному перебуванні на покуті або під столом [Ф. 15-3, Од. зб. 145 в]. На нашу думку, вшанування діжі у давнину не набуло форм розвинутого культу, а відображало досить архаїчний рівень світоглядних уявлень родової спільноти, для якої сфери профанного і священного ще не відокремлені, а взаємопов'язані. Тоді священність звичайного хатнього предмета обумовлювалась насамперед його господарською першорядністю, необхідністю у забезпеченні життя. Діжа «народжувала» хліб і була вмістилищем зернових продуктів, зібраних на території роду. Тому в моменти свят на ній зосереджувалась обрядова увага. У цьому контексті діжа могла наділяти своїх господарів репродуктивною силою. Цю функцію окремі дослідники розглядають як частину ініціальних обрядів [Балушок, 1994, с. 37]. Аналогічні уявлення спостерігаємо і у весільному ритуалі. Так, підкидання («вишання») діжі під час коровайного обряду сприяло несінню яєць курми (с. Глібівка Виш. К.). За народними свідченнями, вона сама має ознаки здоров'я і багатства: «Щоб були багатіє і здоровіє, як ця діжа» (с. Сукачі Ів. К.). Ці уявлення,

очевидно, пов'язані з карпогонічною символікою жіночого, плідного начала діжі.

У весільному дійстві регіону триразовий обхід навколо діжі вважався необхідним перед будь-якою дорогою і найбільш повно зберігся в пам'яті місцевих старожилів у межиріччі Уборті й Горині: «Ходим, ходим кругом діжечки, зародили сиройжечки...» (с. Копище Ол. Ж.) або: «Ой, чия то дружина кругом діжі ходила...» (с. Тараси Пол. К.). На Київському Поліссі діжа з деревцем у воротах двору молодій була маркером весілля (див. 2.2).

#### Апотропеї.

Окрему групу утворюють особисті атрибути оберегового призначення. До них насамперед належать металеві предмети, які молоді носили при собі для захисту від злих сил. Їх брали навіть до церкви, взагалі у дорогу. Так, молода, йдучи до вінця, клала за пазуху хатній ключ, мак та окраець хліба – «шоб худоба велась», а молодий – «кусочок заліза – од уроків» (с. Бехи Кор. Ж.) [Ф. 15-3, Од. зб. 158, арк. 44]. Хатній ключ батько молодій тримає в руці під час обсіпання молодих зерном перед вінчанням (с. Сновидовичі Рок. Р.). Під посадний кожух клали косу як гострий металевий предмет (Березнівський р-н). В інших випадках використовували замкнений замок, мотивуючи: «шоб людям язики позамикало» (с. Діброва Пол. К.).

Але найбільш поширеною в цьому сенсі була голка. На заході регіону вона – атрибут молодого. Її «застрекают гострів'єм вверх» у верхній одяг на спині й хрестоподібно обводять червоною ниткою. Спорадично зустрічаємо інформацію, що голку молодому вколювали на порозі, після чого: «Свахи накривали голку хусточкою, шоб ніхто не вкрав. Як кончили весілля, її на порозі рубали і на хату закидали» (сс. Копище, Хочине Ол. Ж.). У Київському Поліссі голку давали в одяг молодій: «Голку молоде (молодій – І.Н.) застрекали у пазуху чи подолок, шоб з очей не було» (сс. Кошівка, Красно Чорн. К.).

Встромляння голок у поділ сорочки нареченої відоме й у російському північному обряді. Тут їх вколювали шість штук [Штернберг, 1936, с. 47]. Оберегова функція голки була об'єктом уваги М. Сумцова та С. Токарева [Токарев, 1990, с. 472]. Архівні матеріали 1920-х рр. засвідчують існування традиції

вколювання голки молодому й на півночі Житомирщини, що дозволяє стверджувати її побутування у всій північній частині Центрального Полісся. Але наприкінці ХХ ст. вона в цій частині регіону остаточно зникає з пам'яті місцевих старожилів (с. Бондарі Кор. Ж.) [Ф. 14-5].

#### Атрибути-маркери весільних сватів.

Допоміжну роль серед ритуально використовуваних відіграє група предметів, в основі форми яких лежить палиця. Остання давно відома, як маркер сватів. Так, зокрема, інтерпретував палицю Ф. Вовк. Це підтверджується і польовими матеріалами: *«Була мода на ціпки»* (с. Ворсівка, Мал. Ж.); *«Кий з корою, а сват з порою»* (с. Єльно Рок. Р.) [Ф. 14-5]. Палиця є й атрибутом того, хто веде молодих на посад. Під час входу і виходу нею б'ють в одвірки (*«ушаки»*), хрестять дорогу перед молодими (с. Сновидовичі Рок. Р.). Впродовж усього дійства палицею подавали подарунки.

Весільні дії, виконувані з допомогою палиці, часом поєднувалися зі скотарською магією. Так, під час позначення (*«затиснування»*) кием на стелі подарунків свати *«бекали»*, *«мукали»* тощо. Це мало сприяти примноженню дарованої в цей момент худоби (с. Борове Рок. Р.). Кием закидали на піч і намітку, зняту з молодої (с. Купель Рок. Р.) [Ф. 14-5].

На думку Ф. Вовка та М. Сумцова, ціпок (як і батіг) позначений солярною символікою, а дія шмагання генетично споріднена з плідністю. Вона, на думку дослідників, пов'язана із сонячним промінням. Є. Кагаров трактував ці предмети як фалічні символи, що існували в міфології поза солярним культом [Кагаров, 1929, с. 177]. Але первинне значення палиці було пов'язане з жеребом [Фрейденберг, 1995, с. 691]. Звідси, очевидно, і впливає її участь у весіллі.

Палиця (*«кий»*) у досліджуваному регіоні часто замінюється атрибутом печі - рогачем (*«вілками»*), що чіткіше виявляє зв'язок цієї форми з вогнем. Згадаємо, що палиця була і знаком сонячного бога Агні у індоаріїв. Рогач (*«вілошник»*, *«вілкі»*, *«рожни»*) у магічному контексті має ще й антигрозову функцію. Сама його назва нагадує про наявність ознаки рогатості. Можливо, тому саме рогачем належало хрестити вогонь: *«У свекрухи розкладений у воротях вогонь тричі рогачем хрестили перед переходом через нього молодих»* (с. Замисловичі Ол. Ж.). Подекуди на нього нанизували всі необхідні закуски

(сало, ковбаса, качани), які були атрибутами супроводу молодого (Олевський р-н). На рогач (*«вілошник»*) перед дорогою, а також під час коровайного розподілу сідають учасники дійства (мати або сват - отже, як чоловіки, так і жінки). Рогачем, як і кием, молодій одягали на голову очіпок (с. Микуличі Бор. К.).

У весільному ритуалі кий і рогач пов'язані лише з представниками чоловічої групи - сватами або боярами. Окремі дослідники давньослов'янських ініціацій відносять рогач до жіночих атрибутів [Балушок, 1993, с. 63]. У весіллі ж до таких слід віднести пікну лопату, що часто виконує ту саму функцію, що й рогач. Лопатою хрестили піч або хату після всаджування у піч короваю (с. Українка, Візня Мал. Ж.; Каленське Кор. Ж.; Глібівка Виш. К.; Радовель, Зубковичі, Копище Ол. Ж.; Борове Рок. Р.). *«При цьому кожну сваху по голові сапують, бо ж сваха»* (с. Українка Мал. Ж., Підгайне Ів. К.). Дітей торкали *«пикною»* лопатою по голові після виймання короваю (с. Прибірськ, Старовичі Ів. К.). Такі рухи пов'язані з вегетативною магією, вони мають наділяти дітей властивістю зростання, а дорослих - силою.

#### Атрибути еротичного коду.

Серед атрибутів весільного ритуалу окрему групу становлять предмети, пов'язані з фалічною символікою. У їхніх формах, за спостереженням дослідників, «здавна і практично постійно відбувається образне спарювання (коїтус) двох начал» [Лукичев, Скорик, 1994, с. 81]. До цієї групи належать насамперед ступа з товкачем. Перша у пісенних текстах є субститутом молодої: *«Тупу, коні, тупу ми веземо ступу. А до ступи да товкачика, а до печі помагачика, а до печі помочницю, а до комори ключницю»* (с. Горинь Мал. Ж.). Або: *«Тупу, тупу, привезли на двір ступу, ні в їй мак товкти, ні в їй вибирати, а тільки в їй ... совати»* (с. Бондарі Кор. Ж.) [Ф. 14-5]. Ступу на другий день весілля убирали на кшталт молодої: *«Сподницю оденуть, назад хусткою замотають да і носят. Угощають тую ступу, за стол садовлять...»* [Гура, 1984, с. 171] (див. також 1.2).

На Коростенщині існувала традиція неодруженому парубку на масляному тижні чіпляти на спину не відому повсюдно колодку, а саме ступу, що мала уособлювати незнайдену ним жінку (с. Мелені Кор. Ж.). Ступа є загальнопоширеним пред-

метом, навколо якого водять (вінчають) фальшивих молодих під час «одруження батьков», нарешті, в ній товчуть сажу, як молода «нечесна», і саму молоду садовлять не за стіл, а за ступу, накриту дошкою, і везуть її до свекрухи не з боднею, а зі ступою (с. Сновидовичі Рок. Р.). Під час одруження батьків у ступу лили воду та з неї товкачем льопали по хаті, що становило собою очевидну імітацію еякуляції (с. Лопатичі Ол. Ж.).

Жлукто як ритуальний предмет виявлено у весільному дійстві Коростенщини. Тут воно носить відверто сороміцький характер, зумовлений насамперед наявністю наскрізного отвору та приналежністю до жіночих знарядь. У весільному обряді з'являється на етапі перевезення молодої до свекрухи і є знаковою репрезентацією її «нечесності». У цьому випадку жлукто котять попереду весільної процесії під час перевезення молодої. Таке розгортання сюжету може бути визнане одним із найбільш архаїчних, адже передбачає здійснення «комори» на території молодої (с. Берестовець Кор. Ж.). Жлукто і ступа – предмети, які разом із молодою намагаються вивезти до свекрухи весільні молодого.

У місцевому обряді більшою чи меншою мірою присутні опудала. Найкраще пам'ять про них збереглася у Київському Поліссі: «Назавтра у хлопця на воротах чучело поставлять, бурака подчепляють і кукурудзу, у штани його вберуть, напхають соломою, флака поставлять. З ним приданів зустрічали» (с. Діброва Пол. К.). Однак подібні свідчення маємо і в інших ареалах. Так, у Костопільському районі опудало у воротах встановлювалось одразу після вінчання молодих із метою їх зустрічі. Для його виготовлення використовували уже згадувану ступу, яку перевертали, приточивши штани, одягнувши сорочку і шапку (с. Волиця Кост. Р.). В усіх наявних випадках опудало символізувало певну особу чоловічої статі, яка, очевидно, мислилася членом роду, що бере участь у зустрічі весільних протилежної сторони.

#### Ритуальне використання тканини.

У ході весілля використовується чимало видів хатньої тканини. Більшість із них виготовлені з льону, який, як відомо, був давньою культурною рослиною індоєвропейців [Седов, 1982, с. 257]. Універсальність останнього не викликає сумнівів. Полотно – один із найдавніших дарів, форма розрахунку

тощо. Обрядовий контекст ляного полотна в цій частині Полісся надзвичайно багатогранний.

Найбільш рельєфно функція полотна і виробів з нього виявляється в моментах дарування та ізолювання людини або предмета. Елементи обох значень присутні практично у кожній частині обряду.

Саме такою є символіка простеленого полотна (див. 2.2). Схожі традиції спостерігаються у болгар. Тут хід молодої до свекрухи також здійснювався по полотну [Брак, 1988, с. 150]. Полотно і досі в обстежуваному регіоні синонімічне поняттю «багатства»: «Як мені хотілось того багатства (полотна – І.Н.)» (с. Заруддя Ів. К.; М. Глумча Єм. Ж.). У слов'ян, як і в багатьох народів, воно було одним із найдавніших предметів дарообміну, засобом соціальної комунікації. Залежно від ступеня спорідненості, дарувалися більші або менші шматки полотна. Цікаво, що у весільних традиціях багатьох народів обдаровування відбувалось у два етапи (менші дари й більші) і обов'язково передбачало тканину, а також матеріали для виготовлення взуття, головного убору [Поляркова, 1903, с. 53]. Аналогічна символіка притаманна й іншим видам тканин, таким, як рядно («рябчун»). На цих виробках відбувалися ритуальні танці, зокрема молодої і свекрухи (с. Жовтневе Ол. Ж.).

Поєднання ізолюючої і дарчої функцій простежуємо і щодо решти полотняних виробів. Серед таких бачимо «платок», назва якого походить від зменшеної форми давньоруського «плат». Останній становив собою прямокутний шматок тканини, заснований на поперечних краях. У межах верхньої та середньої Уборти «платок» був поширений як подарунок під час сватання та заручин. В обряді й побуті використовувався також для загортання хліба.

Полотняна доморобна хустка як атрибут має різне застосування. Вона стелиться під коровай, разом із «нідошвою» віддається музикам або окремо – сватам молодого (с. Рудня-Димерська Виш. К.). Найчастіше виступає предметом обміну, дару. У такому значенні її отримує молодий, свати. Хустку, якою під час першої частини «посаду» була накрита молода, забирала старша дружка, що обіцяло їй швидке заміжжя (с. Жубровичі Ол. Ж.). Коровай та інші атрибути шлюбної санкції беруть лише хустками. Дарування хустки, як і інших

видів полотняних виробів, здійснювалось шляхом зав'язування через плече, рідше на голові – в останній спосіб обдаровували сватів, які ділили коровай (с. Чистогалівка Чорн. К.).

Маловідомим українській етнології атрибутом є так звана «бабина полка» (родильна пелюшка), що побутувала у Київському Поліссі. Її приносила баба-«бранка» для першого загортання новонародженої дитини. За місцевими уявленнями, у ній залишався дух баби. Тому «полку» зберігали і під час весілля стелили на посадний кожух, а після весілля зберігали до смерті й клали в труну (с. Сидоровичі Ів. К.).

Окреме значення в ритуалі має група виробів для зв'язування на посаді, наділених з'єднувальною символікою: «Кринько зв'язую, щоб наша молода до других не ходила і до молодого була прив'язана» (с. Чистогалівка Чорн. К.). В. Кравченко вбачав у традиції зв'язування відгомін мотиву родових протистоянь: «З мотуззям, яким рід молодой в'язав руки посланців молодого, перемігши їх» [Ф. 15, Од. зб. 704 а]. Крім рушників і уже згадуваних хусток, існували спеціальні вироби – «пудв'язнікі» (сс. Листвин, Левковичі Ов. Ж.; Снитище Нар. Ж.) або «сповивачі» (с. Єльно Рок. Р.) [Ф. 14-5], які становили собою рушник, подвійна довжина якого позначалась двома групами перетичок. Більш поширеною в регіоні була «намітка» також у розумінні полотнища для зв'язування (сс. Суцани, Зубковичі, Кам'янка Ол. Ж.). Вироби цієї групи після виконання обрядодії віддавали молодому, підв'язуючи до пояса, або молодій для повсякденного користування (с. Обсіч Рок. Р.) [Ф. 14-5].

#### Ритуальне використання посуду.

Череп'яний посуд використовувався в обряді насамперед у південній частині регіону. Серед таких виробів слід виділити миску для миття рук після вимішування коровайного тіста. Таку миску по завершенні коровайного обряду кидали через хату: «Як не поб'ється, то поб'ють потопчуть, потанцюють» (сс. Сербо-Слобідка Єм. Ж.; Борове Рок. Р.). Биття посуду Є. Кагаров відносив до групи «відворотніх» обрядів [Кагаров, 1929, с. 22]. Биттям горщиків подекуди супроводжувалась обрядодія з'єднання свіч на порозі (с. Гуничі Ов. Ж.).

На Рівненському Поліссі й далі на південь Волині миску, в якій мили руки від коровайного тіста, як правило, розбивали,

кинувши через хату. Якщо миска падала дном догори, то першим у молодих чекали народження хлопчика, якщо дном до землі – дівчинки (с. Великий Стидин Кост. Р.).

**Ложка/чарка.** Із них медом годували (напували) молодих перед хатою, після чого кидали через голову і чавили ногою. Слід виділити також чарку, з якою обходили гостей. Наприкінці весілля її також розбивали (с. Копище Ол. Ж.). У піснях маємо згадку про кубок: «Віди, матюнка, против нас, та вітай кубочок віщей нас...» (с. Борове Рок. Р.) [Ф. 14-5]. Чарка у весіллі регіону фігурує в описах сер. ХІХ ст. [Зеленин, 1914]. Найчастіше її, випивши, кидали через голову. Супровід молодого міг зловити її або розтоптати, піднімання ж було забороненим (с. Обсіч Рок. Р.) [Ф. 14-5]. В аналогічному контексті чарка згадується і в описі російського весілля ХVІ ст. Після випивання ритуального напою її чавили ногою, а залишки кидали на воду, «як колись велося» [Козаченко, 1957, с. 60]

**Пляшка** як весільний атрибут є загальнопобутовою. У весіллі Київського Полісся цей атрибут з'являється уже на етапі сватання. Те саме спостерігаємо в басейні Горині. Пляшка завжди перев'язана червоною стрічкою. Іноді вона входить у систему обрядових дій, здійснюваних під час трапез. Так, випивши принесену червону горілку, пляшку наповнювали зерном, яке після повернення до молодого слід було висипати у бочку і лише згодом віддати птиці. Інакше, за місцевими віруваннями, молодий не буде вірним у подружньому житті (с. Крупове Дубр. Р.). Цю саму схему спостерігаємо під час запрошення тещі зятем до себе на гостину. Тут пляшка із червоною стрічкою та горілкою є свідченням «честності» дочки (с. Озеряни Ол. Р.). Як молода добра, «то варат червону гар'илку з медам і всім квієтки пришивають» [Кравченко, 1911, с. 137]. Пляшка з горілкою і гілочкою калини стоїть на столі впродовж усіх весільних обрядодій (с. Заруддя Ів. К.). На Київському Поліссі пляшку з червоною горілкою впродовж весілля і на передвесільні «пирого» завжди брали в дорогу. Зерном із неї починали засівати ниву (с. Борове Рок. Р.).

#### Весільне сміття.

У ході весільного ритуалу фіксуємо відому із календарних свят та поховальних обрядів традицію збирання сміття впро-

довж усього дійства. Про його продуктивну символіку у весіллі свідчать повесільні обрядодії винесення зібраного впродовж усього святкового циклу сміття до молодих у хлів, «*щоб худоба велася*» (с. Іванівка Мал. Ж.). До групи весільного сміття зараховують і барвінковий вінок від короваю із назвою «*вільце*», який є заміником весільного деревця. На півдні Волині також зустрічаємо збирання сміття впродовж весілля. У повесільному етапі з назвою «*потрусини*» його розвозили по хатах, трусили на куховарок, били горщики і танцювали по черепках, викидали старі «*лахи*» (Ізяславський, Славутський р-ни Хмельницької обл.).

Предмети, використовувані у весільному ритуалі Центрального Полісся, функціонують як атрибути-символи, кожен з яких має більш чи менш розгалужену систему семіотичних значень, що проявляються лише в контексті розгортання кожного окремого етапу, у зв'язках з іншими атрибутами-символами та усією структурою весільного обряду.

Водночас аналіз символіки розглянутих атрибутів дав можливість виділити ряд функціональних груп різних рівнів – «атрибути шлюбної санкції», «апотропеї», «атрибути-маркери весільних сватів», «атрибути еротичного коду», «ритуально використовуванні вироби з полотна та предмети посуду», «весільне сміття». Усі виділені групи взаємопов'язані між собою і взаємодоповнюють цілісну ієрархічну знакову систему весільного ритуалу Центрального Полісся.

У цьому параграфі ми не розглядали весільного вбрання молодих, оскільки воно є чинником формування ритуальних образів, про що йтиметься далі.

### 3.3. Весільні чини: функціональний контекст.

Якщо питання ролі весільних атрибутів ще не було предметом спеціальної уваги українських етнологів, то проблема весільних чинів уже кілька разів розглядалась як у контексті обряду, так і з погляду етимологічного вивчення весільної лексики. Праці з цього питання з'являлися уже в кінці XIX – на початку XX ст. [Лавровский, 1867]. Науковці, зокрема, звертали увагу на відображення родового чинника у весільному складі та поділ останнього на групи одружених і неодружених учасників. Право перших давнім суспільством визнавалось пріоритетним. Було визнано і той факт, що групи моло-

дого та молоді у минулому становили собою не що інше, як кровноспоріднені роди кожного з них [Охримович, 1891]. Прибічниками цих висновків пізніше стали М. Нікольський, М. Пилипенко, П. Романюк. Останній у цьому зв'язку писав: «Наявність статево-вікових груп в стародавньому суспільстві є встановленим фактом і не викликає сумнівів... Неодружений не мав рівних прав з одруженим» [Романюк, 1983, с. 11]. У давньослов'янській мові терміни «*сват*» і «*свах*» означали виключно родичів [Трубачев, 1959, с. 140–143].

Між означеними віковими групами весільні молоді займають проміжну (медіативну) позицію лімінальних (порубіжних) осіб. Поява цього терміна в науковому обігу пов'язана із працями А. ван Геннепа та В. Тернера. Одні чини у весільному складі утворювали групу, інші існували лише одноосібно. Розглянемо це питання докладніше.

Структуруючи дійство як послідовну систему актів (етапів), можна помітити, що його учасники з'являються не одночасно, а, ніби актори, послідовно виходять на сцену, де розгортається ритуал. У передвесільній частині бере участь лише чин сватів – осіб, які в майбутньому відіграватимуть найважливішу роль у здійсненні шлюбу, об'єднуючи молодих у нову родину.

Свого часу П. Романюк звернув увагу на побутування в поліському регіоні традиції ходити «*в свати*» родом – у складі чоловіків і жінок. Із цього приводу він писав: «У типово поліських районах сватати йшли не 2-3 особи, а значно більше, цілий рід: батьки, одружені сестри і брати, дід і баба, дядьки і тітки, які називались сватами і свахами» [Романюк, 1996, с. 110]. Така традиція була визнана дослідником суто поліською. Однак неправомірність цього твердження була зумовлена тим, що період збирання етнографічного матеріалу з метою цілісного вивчення регіону припав на той час, коли в місцевому ритуалі відбулися вже значні деструктивні зміни, пов'язані зі злиттям суміжних етапів дійства, зокрема етапу приходу сватів і наступного святкування шлюбної угоди. У першому брала участь обмежена кількість осіб чоловічої статі. У процесі ж розгортання дійства термін «*сват*» з обмеженої кількості чоловіків поширювався на всіх одружених представників роду, із жінками включно. Останні з'являються лише на етапі «*запивання*» укладеної угоди: «*Іде батько*



*хрещений з жонкою, хрещена мати з чоловіком і батько з матерею і брат з братовою і сестра з шуряком... на восемнадцатъ душ і всем хустки треба давати, все свати. Тепер то вже цього нема...»* (с. Каленське Кор. Ж.). Актуальним у цьому сенсі є питання кількості сватів. У південній частині регіону щасливою вважалась парна кількість сватів, на півночі – непарна.

У свати ходили родичі першого коліна. Поширеною є традиція брати у свати хрещених: *«Хрещені всегда в свати, бо для веселля пагано, як свати не хрещені. Жонки на заручинах теж свати»* (с. Мокляки Єм. Ж.). Крім найпоширенішого терміна «сват», на півдні Полісся та на Волині відомий термін «началин»: *«Свати-начали. Вони до себе брали третього дня на беседу (гостину – І.Н.)»* (с. Яблунівка Єм. Ж.) [Ф. 14-5] або «начал» (Славутський, Ізяславський р-ни Хмельницької обл.). Як правило, виділявся старший сват. В. Кравченко зафіксував у шляхетських селах поняття «коренного» свата, роль якого часом виконував батько молодого. Тут же знаходимо виокремленого свата-«брехуна», який з'ясовує усі питання, пов'язані з посагом [Ф. 15-3, Од. зб. 158, арк. 28]. На заході регіону аналогічним йому був сват-«говорун» [28, арк. 1].

Вже у шлюбній частині дійства, у процесі підготовки до розподілу короваю, коли сватів перев'язували додатковими атрибутами, як-от: рушники, хустки, крайки, інколи солом'яні перевесла, – номінація «сват» змінювалась на «дружок»: *«Убирають дружков – із соломи або сіна скручують крутени, запрегають їх двох, зв'язують до кучи – і вони ідуть на коровай. При цьому хтось із них набирає в рот горілки і опирскує всіх чисто, співають: «Да благослови, Боже і неделька светая, Пречистая Мати, нам коровай узяти»* (с. Кошівка, Красно Чорн. К.; Мокляки Єм. Ж.) або: *«Свати уже будут називацца дружки і дають їм чирвоние поеси через плечи...»* [Кравченко, 1914, с. 137]. Перев'язаними свати залишалися впродовж усієї шлюбної частини. У Центральному Поліссі сват під час дійства завжди перебував у русі, на противагу південноволинській традиції, коли він, «як самий величний», сидів на посаді (с. В. Правутин Слав. Х.).

Свого часу Н. Здоровега стверджувала, що «старости були особливою категорією верховних правителів-жерців у стародавній Русі» [Здоровега, 1974, с. 65]. Сьогодні нам важко із

цим погодитись, зважаючи на те, що сват обирався з найближчих родичів для здійснення лише окремого конкретного весілля і не відповідав за відправу всіх весіль, які відбувались у селі впродовж року. Про це свідчить і згадувана вище давньослов'янська етимологія терміна: «Вірогідно, в давнину сватами називали всіх родичів молодих (корінь слова сват, як і свадьба, сваха, той самий, що і у приименнику «свій») [Романюк, 1983, с. 200]. Така традиція сягає родового етапу формування людського соціуму. Здійснене картографування терміна «сват» на волинсько-поліській території засвідчує, що відповідність понять «сват» і «свій» простежується саме у центральній частині Полісся [Романюк, 1983].

Свахи молодої з'являються на етапі святкування шлюбної угоди, а згодом утворюють основний склад осіб, що випікають коровай. Тут вони вже коровайниці. Головною серед них є хрещена. Часом вона позначена специфічною назвою – «голова́та мати» [Кравченко, 1914, с. 173]. На думку М. Нікольського, хрещена у коровайному обряді й загалом на весіллі замінила собою «бабку», яка колись стояла на чолі роду [Нікольський, 1956, с. 231]. Образ коровайниці в окремих випадках додатково позначався барвінком, який закладався за намітку або оперізував одяг [Ф. 14-5]. До групи засобів-маркерів належало і мащення або хрестоподібне малювання обличчя коровайниць сажею на знак вибраності й приналежності до потойбічного світу. На весіллі «коровайниці» знову стають «свахами», з їх числа обираються «закосьянки», а пізніше «приданки». Свахи молодого відіграють важливу роль у поїзді «по молоду». Пісні, які співають на цьому етапі (дорогою), мають назву «свацьких»: *«Не куй, старосто, золотого ножа, а подкуй, старосто, вороного коня. Як не будеш їхати, бор буде шумнети, бор не буде шумнети, камінь буде звенети. Як зачують люди нам слава буде, як зачує Галочка, нам рада буде»* (с. Мелені Кор. Ж.). Свахи завжди пересварюються з дружками, це стійка опозиція. *«Лізла сваха по драбині да упала между свині, свині думали, шо мати, і давай її ссати. Лізла сваха на хату да пробила сраку на лату. Кричить не своїм духом: «Залатайте дірку кожухом»* (с. Скурати Кор. Ж.). Вони ведуть молодих до комори. В окремих текстах весільних пісень знаходимо свідчення, що і після весілля зв'язок свих із молодою не переривається: *«А ми цього*

не цураємось, а ми з вами покумаємось, старшу сваху за бабусеньку, другу сваху за кумусеньку, третю сваху пільки прати, а четверту – юшку хлєбтати» (с. Комарівка Мак К.).

У ході розгортання весільного дійства у хаті молодої дві старші свахи, по одній з кожного роду, стають «завівальницями». Вони змінюють зачіску та головний убір молодої: «Напіналниці дві із самої величної родні» (с. Степанівка Ём. Ж.). На півночі досліджуваного регіону їх кількість непарна: «Три завівальниці-зорочки. Одна кужіль несе, другая повівайло, а третя шовков генчик да й под білий наметчик» (с. Біловіж Рок. Р.) [Ф. 14-5]. Перед початком завивання завівальниця інколи клала шапку молодого собі на голову (сс. Копище, Хочине Ол. Ж.) або насовувала її йому на очі (с. Волянщина Горошківської вол.) [Кравченко, 1914, с. 184]. До ритуальних дій завівальниць належали: знімання вінка хусточкою, накидання обом молодим на голови намітки або махання («палання», «вихання») над головою молодої хусткою, розплітання коси, мащення волосся маслом у процесі чесання, бризкання свяченою водою, придавлювання («загнічування») відкритого волосся віком діжи (сс. Кошівка, Крива Гора, Паришів, Чистогалівка Чорн. К.), розподіл волосся надвое та навивання його двома пасмами на обруч, сипання зерна за комір (Чорнобильський, Поліський р-ни Київської обл.), звичайне обсіпання зерном (повсюдно), стукання молодих головами (Іванківський, Вишгородський р-ни Київської обл.), зав'язування молодому очей перед завиванням або накривання його обличчя хусткою тощо.

У момент переїзду молодої до свекрухи молодші жінки з її свях ставали «закосянками» («закосянками», «закосяницями»), тобто тими, хто їхав за косою. Вони везли і продавали родові молодого скриню нареченої, лишалися з нею впродовж усієї вечірньої гостини і чекали результатів дефлорації. Іноді серед них були й чоловіки (с. Сновидовичі Рок. Р.) [Ф. 14-5].

Збираючись додому, «закосяне» повинні були щось украсити, найчастіше курку. Цей звичай подекуди мав відповідну назву – «живе за живе»: «Як розходяться від молодого, придани беруть курку за живе. Назавтра цю ж курку несуть до молодого, дорогою напувають коло кожної криниці, курка - воду, а вони – горілку. У молодого цю курку резали, огонь

накладали, спекли її, з'їли, і вишло живе за живе» (с. Вишевичі Рад. Ж.).

У завершальній частині весільного ритуалу «свахи» молодої виступають у ролі «снідальниць», а весь її рід іменується «приданими». Весільні ж молодого мають номінацію «баяре», «буяре» (сс. Симаківка Ём. Ж.; Залав'я, Сновидовичі Рок.-Р.), етимологічно пов'язану з поняттями бою, війни, сили.

Склад учасників весільного дійства остаточно визначався уже на момент початку шлюбної частини. У піснях весільний рід порівнювався із бджолиним роєм: «З роєм коло стола, з короєм коло двора» (с. Кураш Рок. Р.). Лексемами-маркерами на позначення весільного роду були «поїзд» (сс. Любовичі, Малинівка Мал. Ж.; Селезівка, Покалів, Можари Ов. Ж.), «дружина» і «мир». Вони також згадуються у весільних піснях: «Ой, чия то дружина кругом дежі ходила...» або: «Мир з миром мирувалися...» чи: «Мир з миром, тирого з сиром...». Останній термін «мир» історично засвідчений у «Руській Правді» (коротка редакція XI ст.). Ним позначається колектив, об'єднаний територіально-родинними зв'язками [Зимин, 1965, с. 231].

Ймовірно, первинно весь «весільний поїзд» («дружина», «мир») налічував незначну кількість учасників. У пісенних текстах їх згадується 9 або 10. При цьому число 9 фігурує завжди і, за архаїчною традицією, розпадається на дві складові – 4 і 5: «Пусти, свате, в хату, нас тут не багато, четверо да п'ятеро, а усіх дев'ятеро, десята ж світилка – вся наша родинка». Таке розкладання загального числа може бути маркером виокремлення чоловіків і жінок, сватів і свях. Увесь ритуал проникнутий темою міжродових змагань (агонів) – це змагання дружок зі свахами, бояр із братом молодої, роду з родом.

Усі дії учасників ритуалу зосереджені на молодих як лімінальних особах. Особи, наближені до молодих, здійснюють ритуал за допомогою різних засобів – вербальних, знаково-дієвих: «Вібіраєца Іванко да в великую дорогу, да питаєца свого батенька: «Що міне говоріті». Не говори, синку, нічого, є два дружки для того.» (с. Збраньки Ов. Ж.).

Від найдавніших часів у різних народів існували певні ритуали, якими засвідчувалася готовність молоді до статевого життя, дітонародження, шлюбу. У місцевій звичаєвості ми

стикаємось із рудиментарно збереженими свідченнями щодо обрядового пропонування дівчини, яку після досягнення шлюбного віку з певних причин не сватають. Це здійснювалося шляхом возіння її селом у солом'янику і супроводжувалося словами: *«Здолобень на твоїй знадобень»*. Ці перекази В. Кравченко зафіксував у різних частинах регіону – м. Олевськ, с. Сінгурах (кол. Троянівська вол.), с. Студениці (Короштиш. Ж.), с. Копищі (Ол. Ж.).

У випадку вдалого сватання дівчина і парубок отримують номінацію *«князя»* і *«княгині»* (с. Федорівка Виш. К.). Існують також інші їхні назви – *«молодзьон»* (с. Степанівка Єм. Ж.), *«панна»* [Ф. 14-5]. Терміни *«княгиня»* і *«князь»* М. Костомаров пов'язував із санскритським коренем *дак* – *«народжувати»*, що означало, власне, голову роду [Костомаров, 1994, с. 50–51]. На думку Є. Кагарова, за допомогою такої алегорії обманювали духів [Кагаров, 1929, с. 160]. Ф. Вовк, а пізніше Н. Здоровега пов'язували їх появу з історичним чинником, а саме з періодом раннього феодалізму. Інші дослідники говорили про вживання цих термінів у зв'язку з переходом до іншої вікової групи в родовій общині [Пилипенко, 1969, с. 643].

Основною поведінковою рисою молодих давно визнана їхня пасивність [Борисенко, 1988, с. 33]. Дівчина завжди мовчазна, покірлива. У період підготовки до весілля вона не допускалася до виготовлення санкціонуючих атрибутів, бо це віщувало нещастя: *«Якось одна молода сама пішла в ліс вільце рубать, а дружкам на весіллі у неї навіть їсти не дали. То з чоловіком вона розійшлась, і у війну його вбили»* (с. Андріївка Ол. Ж.). Дорогою від церкви вона повинна усім кланятись: *«Похилеє деревечко, похилися, покорнеє да дитячко, поклонися»* (с. Мелені Кор. Ж., Ст. Дорогинь Нар. Ж.). Пасивний стан підкреслюється її ритуальним сном у момент приїзду за нею молодого з усім супроводом. Такий сон пов'язаний, очевидно, з натяком на перебування молодої в ініціальній фазі: *«Цілющим для неофіта вважався священний сон, в який той занурений до інкорпорування (повернення)»* [Островський, 1984, с. 49]. Завершенням фази є пробудження молодої молодим, який знімає покривало з її голови, торкається голови хлібиною, цілує в губи. Такі дії у досліджуваному регіоні мають назву *«будити молоду»*, а у деяких інших

частинах України ця ж дія пов'язувалась із темою сліпоти молодої і мала назву *«викалювання очей»* [Маерчик, 2000, с. 8].

Образ молодої формується різними засобами, серед яких важливе місце займає вбрання. До нього належить головний убір та зачіска. У регіоні зустрічаємо кілька видів головного убору молодої. Весільні головні убори, як важлива складова народного вбрання, ґрунтовно аналізувалися мистецтвознавцями в багатьох узагальнюючих працях. Територія Українського Полісся в цьому сенсі вивчалася насамперед такими науковцями, як К. Матейко, Г. Стельмащук, Л. Пономар та деякими іншими. Ритуальні функції головних уборів, зокрема весільних, досліджувались значно менше, а тому і сьогодні існують значні прогалини в цій ділянці [Стельмащук, 1993].

Найбільш відомий в Україні барвінковий вінок, як власне весільний головний убір, нині в Центральному Поліссі фіксується вкрай рідко (с. Вишевичі Рад. Ж.; Рудня-Калинівка Нар. Ж.; Каленське Кор. Ж.; Малинівка Мал. Ж.). За повним сценарієм, дружки у неділю одягали на молоду барвінковий вінок, який вони готували впродовж тижня (с. Іванівка Мал. Ж.). Частіше маємо свідчення про такий вінок для передвесільних гостин. У ньому дівчина просила на весілля (с. Вишевичі Рад. Ж.). Гілочки барвінку додавалися і в інші види вінків, які набули поширення пізніше. Барвінок є маркером дівчини у пісенних текстах: *«Ой, як тобі, Ганнусю, не жаль буде, як у садку барвінок цвісти буде, будут іти усі дівки вінки плести, через твоє подвір'ячко будут нести...»* (с. Рудня-Димерська Виш. К.). Із барвінку виготовляли для молодої й окрему смужку, яку під час суботніх зібрань кріпили їй через плече (с. Федорівка, Любимівка, Вахівка Виш. К.; Леонівка Ів. К.).

Барвінкові вінки в околичної шляхти позначали не лише молоду, але і її дружок. Кількість вінків становила від трьох (Овруччина) і більше (Коростенщина): *«А в Києві венкі вили, а в Меленях повевали, дружечкам роздавали»* (с. Мелені Кор. Ж.). Несли їх на високій тичці (Коростенщина) або зв'язкою на тарілці (Овруччина). Найкращого з них давали молодій, попередньо посадивши її на килим. Після весілля цей вінок зберігали (с. Бехи Кор. Ж.). Решту вінків наприкінці

весілля рвали і кидали на молодь, *«шоб швидше заміж ішли»* (сс. Магдин, Можари Ов. Ж.). Якщо на Овруччині вінки наклали на голови, то на Коростенщині надягали на руку (сс. Каленське, Мелені Кор. Ж.).

Ще однією рослиною, пов'язаною з образом молодої, була рута: *«Ходи, батько, зо мною да зберем руту з тобою, дробна да зельона рута моя...»* (с. Сновидовичі Рок. Р.). На наш погляд, не випадковим було застосування при виготовленні вінка воску, який мав назву *«ярий»* і символізував зв'язок молодої, як лімінальної особи, з іншим світом.

Вінок молодої є посередником між нею і подругами, сприяє їхньому швидшому одруженню. Водночас він є знаковим втіленням опозицій *«чесна-нечесна»*, *«сирота-не сирота»*. Під час знімання вінка з молодої його підіймали у бік усіх дівчат, спершу одягали на її неодружену сестру, а потім на дружок (с. Буки Мал. Ж.): *«Котиться сонечко додолу, заскучала Маруся додому. Заведи, Іванку, де ти взяв, щоб на єї віночок не зів'яв. Не зів'яне, Ганнустю, не зів'яне, є у тебе старша дружка – догляне»* (с. Рудня-Димерська Виш. К.).

Живі рослини у вінку означали красу, калина символізувала чистоту молодої: *«Під калиною спала да калина капнула да на б'єлу сорочку, на чесного батька дочку»* (сс. Розважів Ів. К.; Любимівка Виш. К.). Дослідник слов'янських ініціацій В. Балущок вважає калину та барвінок не лише весільними, а й ініціальними рослинами, що суперечить його ж тезі про індиферентне ставлення до дівочої цноти у період існування у слов'ян ініціацій, зокрема жіночих. Свого часу Є. Кагаров звернув увагу на уявлення про символічність (магічність) дефлораційної або менструальної крові: *«Кров, особливо та, що виходить із жіночих статевих органів під час менструації, а тим більше у незайманій після дефлорації, вважається в усіх народів могутнім оберегом і запліднюючим засобом»* [Кагаров, 1929, с. 160]. У світовій культурі цнота молодої пов'язана з вогнем, а червоний колір є кольором божества плідності [Топоров, 1969, с. 71]. У Франції символікою цноти були наділені і деякі види одягу – фартух і пояс [Брак, 1989, с. 200].

У місцевій світоглядній традиції надзвичайно розповсюджені вірування, за якими цнота молодої і її здатність народжувати є взаємопов'язаними і взаємозалежними. Тут *«чесна»* молода приносить із собою здоров'я, щастя та добробут, які

поширюються на всіх членів чоловікової родини, наділяє всі предмети і речовини енергією плідності. Вона носить воду, товче мак, з якого баби печуть пиріжки і яким весною засівають город. *«Чесна»* молода принесена від колодязя воду лле в діжку, *«нечесна»* – за пліт (с. В. Стидин Кост. Р.) [Зеленин, 1914]. Мати на знак того, що має *«чесну»* дочку, поливає двір ситою: *«...буде мене теща ждати да ситою двор поливати»* (с. Горинь Мал. Ж.). Знаком *«чесності»* молодої була поява на весіллі різноманітних червоних предметів або рослин, таких як: хустка (червона) на деревці (сс. Обиходи, Сарновичі Кор. Ж.), хустка (біла), забризкана калиною (с. Підгайне Ів. К.), хустка на тичці (як прапор), яку несуть до матері молодої (сс. Савлуки, Буки Мал. Ж.; Рудня-Калинівка Нар. Ж.) або чіпляють над воротами молодого (с. Тараси Пол. К.), червоні стрічки на посуді (загальнопоширене явище) або в руках свих (південний ареал) чи у кінській гриві (с. Сновидовичі Рок. Р.), калина: *«Калину ламали, молодою давали, молода трясала, спасибі казала»* (с. Любимівка Виш. К.); *«Під калиною спала, на калину ноги задрала, а калина розтрощилась, вся родина звеселилась»* (сс. Чайківка Рад. Ж.; Забуччя Ксв. К.).

На знак *«чесності»* нареченої весільні скакали по лавах, кричали, носили підперезану сорочку, плахту (с. Глібівка Виш. К.) [Ф. 1-2, арк. 1], простирадло на рогачі (с. Левковичі Ов. Ж.). Сама молода в цьому випадку тричі співала пісню: *«Роди, Боже, жито, як очерет велике, шоб наші діти мали, стоячи жали»* (с. Радовель Ол. Ж.) або перед заведенням до комори танцювала на ослоні зі словами: *«Я, молода, танцюю на свою голову»* (с. Любимівка Виш. К.). Все весілля танцювало на лаві з вигуками *«чом, чом»* (с. Вахівка Виш. К.). Таку саму символіку мав танець молодої зі свекрухою на *«рабчуні»* (с. Жовтневе Пол. К.), гойдання матері на ослоні (с. Федорівка Виш. К.). Сорочкою зі слідами крові били весільних по плечах (сс. Зубковичі Ол. Ж.; Буки Мал. Ж.; Рудня-Калинівка Нар. Ж.), трусили перед іконами, клали її на покуті перед образами (сс. Жубровичі Ол. Ж.; Червоносілка Ов. Ж.; Вахівка Виш. К.).

Натомість, нечесна дівка визначалась місцевою говіркою як *«пуста»* (с. Заруддя Ів. К.); *«Нечесна не гицала на діжку, бо буде біда»* (сс. Стовпичне, Листвин Ов. Ж.). *«Як нечесна стане, хліб 7 год не буде родить або дітей сім год не буде»*

(с. Селезівка Ов. Ж.) або: «У діжі хліб не буде вдаваться, будеш нещасний» (с. Можари, Покалів Ов. Ж.), «Худоба не буде вестіса» (с. Збраньки Ов. Ж.), «Род зведеця» (с. Борове Рок. Р.). Нечесну молоду разом із батьками змушували «гавкати на терницю» (с. Блідча Ів. К.), «годували кізяками» (с. Ротичі Чорн. К.; Блідча, Феневичі, Підгайне Ів. К.), возили на гною до свекрів, запрягши у воза батьків (с. Снитиче Нар. Ж.; Іванівка Мал. Ж.). Знаками «нечесності» були також жирний віхоть, сковорідка з мазилом (с. Прибірськ Ів. К.), брудний старий постол з волоками для тещі (с. Федорівка Виш. К.), сирі, розрізані навпіл продукти – капуста, буряки, морква (с. В. Глумча Єм. Ж.). Поширеними були й дії з вогнем та димом: затикання тещі комина (щоб дим ішов у хату) (с. ор. Ж.; Малинівка Мал. Ж.), підкурювання пір'я у черепку (с. Тепениця Ов. Ж.). Також обколупували хату, мазали її або комина розведеною у воді сажею (с. Феневичі Ів. К.; Озеряни, Зубковичі Ов. Ж.), виготовляли та несли матері молоді «дитя з трап'я» (с. Лопатичі Ол. Ж.). «Нечесну» молоду годилось виводити з комори із зав'язаними очима або накритим обличчям: «Аби не позирала на хазяйство, пчал, бо зведуця» (с. Прибірськ Ів. К.; Тепениця, Кам'янка Ол. Ж.), «Пчолі подохнуть» (с. Бехи Кор. Ж.). Така наречена повинна була насамперед подивитись у землю. Невизначений статус «нечесної» молоді відбито в образі колючого саду: «Віходь, Парасю, з терена, виводь родину з сорома, роспусти фартух у сем пуд да веди родину всю за стоул» (с. Снитиче Нар. Ж.).

Описані в обряді явища виявляють світоглядний код уявлень про кров. У цьому сенсі в магічних діях з дефлораційною кров'ю можна вбачати двоїстий акт жертви-клятви, яка приноситься іншому світові. Такою «жертвою», зокрема, є сорочка зі слідами дефлораційної крові, що кладеться на покуть, на лави. Найчастіше відсутність дефлораційної крові замінюється кров'ю різних птахів або, як в обряді з конем, його гноем. Мотив сорому тут має насамперед соціально-громадське, моральне, похідне значення. Жертва кров'ю у давній традиції, ймовірно, була засобом набуття плідності від богів підземного світу за схемою «давати-брати».

Вище уже згадувалося про те, що в Центральному Поліссі побутує традиція почергового зав'язування на голову нареченої намітки, а згодом хустки. Намітка займає проміжне

місце між вінком і хусткою: «Чи довго цій молодиці сидіти в темниці, в світлоньку вигляньте, їй наміточку знімайте» (с. Кутки Слав. Х.). Пісенна символіка намітки наголошує на лімінальності молоді. Її приносить мурашка як мешканець хтонічного світу: «Вибегла мурашечка, з темного куташечка, вінесла скриваннечко, вічнеє дивуваннечко» (с. Люхча Сарн. Р.) або: «Не лякайся, дівко, шо несуть твоє ділко, коровай з шишками, завівало з шпільками» (с. Хочине Ол. Ж.). Намітка наділена обереговими властивостями. На Поліссі жінки накидали її замість хустки під час грози (с. Залав'я Рок. Р.) [Ф. 14-5]. Ці уявлення фіксували й інші науковці: «В західних районах Полісся під час грози, коли гриміло хутчій намотували намітку, щоб грім не забив» [Стельмашук, 1993, с. 203]. Антигрозова властивість пов'язує намітку із верхнім світом. З ним, за місцевими уявленнями, пов'язаний і льон, який, згідно з легендою, походить від Божої свічі (її гнота), тобто від Божого вогню: «Ляне мертвецю на лаву под спину, бо льон – то з Божої свічі. Хто на ньому лежить, того не будуть лаяти на цьом світі (після смерті – І. Н.)» (с. Берестовець Кор. Ж.). Ці уявлення можна доповнити оповіддю про те, як у бодні з лляним сіменем дівчина врятувалась від нечистого: «Кались моя мати розказувала, було таке. Якось увечері стали дівчата святкувати і пришли такіє паничі. А одна взяла віника і так хату замете, так хату замете. Коли дивіця – аж такіє ракотиці в його. Вона раз – і захова-лася в бодню, а там льон лежав (сім'я – І. Н.). То вони тие дівчата подушили, а до тої не могли подойти. Один подошов до цієї бодні да каже: «Це твоє щастя, шо ти в льону захова-лась. Коли б не льон, то ти б була наша» (с. Мокляки Єм. Ж.). Усі наведені факти свідчать, що намітка як маркер зміни статусу нареченої, за місцевими уявленнями, походила з іншого світу і була Божим даром.

Усі деталі нового головного убору молода починала носити постійно через тиждень після весілля, що також пов'язано з переходною традицією (с. Кам'янка Ол. Ж.).

Символіка образу молоді репрезентована й іншими предметами, зокрема гребенем. Він фігурує під час розчісування волосся молоді. Найчастіше це гребінка із ткацького начиння: «Да упав гребінец пуд столец, да подай, матюнок, гребінец, розчесать косоньку пуд чепец» (с. Жубровичі

Ол. Ж.). Символіка плідної сили гребеня уже була предметом уваги науковців [Успенский, 1982, с. 171–172]. У дошлюбних дівочих ворожіннях гребінь відіграє роль мосту як порубіжного, ініціаційного символу. Так, напередодні Нового року дівчата загадували «на суженого» на гребінь, покладений на миску з водою (с. Ягодинка Ром. Ж.). В угорців триразове кидання гребеня дівчиною на землю означало заборону хлопцеві, який не хотів її узяти, одружуватись упродовж трьох років [Брак, 1989, с. 75].

Стрічка також є маркером молодості. У Центральному Поліссі червона стрічка, зав'язана поверх хустки молодості, є одним із знаків її незайманості. Проте, червона стрічка на шії – не лише знак її «чесності» (с. Любовичі Мал. Ж.). Червоною вона була у дівчини, яка має обох живих батьків. Показово, що у деяких народів стрічка, яку наречена у день весілля віддавала сестрі або подрузі, мала красномовну назву «воля» [Шлыгина, 1978, с. 269].

Зачіска молодості також є знаковою і свідчить про стан її родини. Дівчина, яка мала обох живих батьків, вінчалась заплетеною. Круглії сироті до церкви косу розплітали і перев'язували стрічкою не червоного кольору (сс. Буки, Горинь Мал. Ж.). Сирота по батькові чи по матері запліталася лише наполовину (с. Забуччя Ксв. К.). Її стрічки відрізняються від звичайного варіанта відсутністю червоного кольору: «*Брат сестру розплітав, червоний косник подавав, поньос косник на реки, розплітов брат сестру навеки*» (с. Каленське Кор. Ж.). Загальнопоширеною ж зачіскою нареченої можна вважати заплетення однієї (Житомирське і Рівненське Полісся) або двох кіс (Київське Полісся).

Перехід дівчини у стан молодості, зміна соціального й фізіологічного статусу, просторових локусів асоціюється у пісенних текстах з подоланням моря, річки, води, яка є межею між «своїм» і «чужим»: «*Там речечка, на речечці кладочка, на той кладочці Мар'юхна да беліла ручнічкі беленько*» (с. Андріївка Ол. Ж.). На півдні регіону широко побутує пісня: «*У неділю рано синє море добре грає, там дівчина потопає, батенька благає: «Не дай мені да й загинути, красу в морі да й покинути...»*» (сс. Горинь Мал. Ж.; Голики Із. Х.). Мотив переправи дівчини через річку як ініціальний і шлюбний уже був предметом уваги науковців [Балушок, 1994, с. 34; Потебня, 2000].

Вода символізує не лише перехід, а й плідність. Її карпогонічну силу описували іще давні філософи [Кагаров, 1929, с. 172–173]. Згадаймо і дохристиянський спосіб укладання шлюбу давніми слов'янами шляхом «плескання водою» [Повесть, 1950, с. 14–15].

Важливим компонентом творення ритуального образу молодості є образна система пісенних текстів, які супроводжують весільний ритуал на різних його етапах. В основі цих текстів лежить загальнопоширений у фольклорі композиційний прийом психологічного паралелізму. Так, зокрема, у деяких пісенних зразках молода порівнюється із зорею:

*Ой, щось по небі покотилося*

*Ой, щось на дворі да явилось,*

*Свекров думала, що зора впала,*

*А що на дворі да невістка стала*

(с. Люхча Сарн. Р.).

Слід відзначити певні тенденції у застосуванні фольклорно-поетичної символіки для характеристики молодості на різних етапах весільного ритуалу. У бесіді сватів під час сватання уособленням дівчини виступають зооморфні образи куниці (насамперед у селах, розташованих північніше лінії Олевськ – Овруч – Поліське – Чорнобиль), кобилки або телички (сс. Іванівка, Любовичі Мал. Ж.; Рубежівка, Буда Голубевичі Нар. Ж.; Жовтневе Пол. К.; Гошів Ов. Ж.; Ворсівка, Меделівка, Потіївка Рад. Ж.; Мелені Кор. Ж.), зрідка лисиці (сс. Розсохівське Нар. Ж.; Любовичі Мал. Ж.). У селах басейну Горині і далі на захід наречена у весільних піснях інколи зіставляється з турицею: «*Дивно нам, дивно, що тура не видно. Чи тур, чи туриця, чи хороша молодиця. Дивно нам, дивно, що Гані не видно. Чи в полі говес в'яже, чи в лузі товар пасе*» (с. Бичаль Кост. Р.).

Якщо у передвесільних етапах домінують порівняння молодості із тваринами, то у пісенних текстах власне весільної частини вона переважно зіставляється із птахами (павою, зозуленькою, утонькою): «*Прилетіла паво, серед двору впала...*»; «*Зволя, коні, зволя, тихенько рушайте, пилу не збивайте, щоб наша паво пилом не припала, щоб той пил-пилочок не впав на веночок*» (с. Горинь Мал. Ж.); «*Соколи, лебеді, де ж ви та бували, що ж ви да видали*». «*Ой, ми бували на тихому Дунаї, ой, ми видали сиву-рабу зозуленьку... Ой, ми*

були в пана свата на дворі, ой, ми видали молоду Галечку» (с. Сварицевичі Дубр. Р.). Ці уособлення підсилюються образом пір'я у вінку нареченої: *«Ходілі дівочки горою, клікнулі Мар'юхну з собою. Ході, Мар'юхна, з нами, найдьом віночка з пер'ямі, як не з пер'ямі, з барвінку. Прієде Іванко в неділку»* (сс. Андріївка, Юрове Ол. Ж.; Підгайне Ів. К.).

У текстах весільних пісень нерідко з'являються й паралелізми з рослинною символікою: *«Як з двору з'єжжала, то з верха вишеньку зорвала. Рости, вишенько, без верха, як мой батенько без мене»* (с. Кам'яне Рок. Р.) [Ф. 14-5]. Або: *«Сюріла-буріла конопелька в полі, да не дав вітронько в полі постояти... Жила-була Гальочка у свого батенька, да не дав Василько в батенька побути...»* (с. Сварицевичі Дубр. Р.).

У завершальній частині весілля молода починає виявляти самостійні дії: *«Принеси води, та й побачім твої ходи»* (с. М. Дивлин Луг. Ж.). Це, на думку окремих дослідників, засвідчує її входження у новий статус після переходового стану [Маерчик, 1999]. Водночас прилучення до води, джерела, з якого бере воду чоловікова родина, підтверджувало її чистоту, давало право вилити вперше принесену воду у свекрушину дїжку: *«Після снідання молоді ідуть по воду, обліваца. Воду їй двічі виливали, втретє вона несла її у хлів і разом з хлібом лишала худобі. Молодий кидав відро через хлів»* (с. В. Стидин Кост. Р.).

Молодий як особа лімінальна упродовж дійства також отримує низку предметів-маркерів, пов'язаних зі зміною його попереднього статусу. Таким предметом насамперед є пояс (рушник). Він – об'єкт дарування тещі зятеві перед посадом. А в знаковому аспекті наділений запліднювальною властивістю. Дарування пояса чи рушника передбачало його заперізування перед посадом: *«Пріступі, Іванко, до столу бізенько, іскінь шапочку, поклонісь нізенько, за той подарок беленькій (рушник – І.Н.), за той персничок золотенькій»* (с. Стівпичне Ов. Ж.). Пояс-«чіндокору» дарували і молодій на знак незайманості. Ним підв'язували її сорочку з ознаками цноти, коли носили після комори (сс. Сновидовичі Рок. Р.; М. Дивлин Луг. Ж.).

Важливим знаком проходження ініціаційного періоду було для молодого розчісування волосся, іноді його підрізання, припалювання, отримання ним таких атрибутів дорослого

чоловіка, як пояс і шапка. До шапки йому пришивали квітку, взяту з вінка молодої, що символізувало кінець її дівування: *«Подержи мене ще еден рочок, щоб я зносила з руги віночок. Дорого купіла, не долго пошіла, толкі один раз на венец зложіла, свому Петрухну к шапці пришила»* (с. Копище Ол. Ж.) [Ф. 15-3, Од. зб. 255, арк. 50]. Квітка засвідчувала повноліття свого власника, тобто, як і дерн у давніх слов'янських обрядах, могла бути не лише весільним, але і ініціаційним атрибутом. Показово, що квітку, яку дівчина пришивала своєму обранцю на свято Андрія, в південній частині Київського Полісся називали «калодкою» (В. Карашин Мак. К.). Такий звичай приховував у собі натяк на майбутнє сватання. Загальнопоширеним у весіллі є пришивання квітки кожному неодруженому хлопцеві, включаючи молодого, друзками молодої. Подекуди молода сама пришиває квітку молодому (с. Буки Мал. Ж.). Найчастіше це робиться у неділю перед вінчанням: *«Ой, дай, мати, голку, ще й ниточку шовку, да пришиєм квіточку з зеленого барвіночку»* (с. Рудня-Базарська Нар. Ж.). Значно рідше це робила світилка перед виходом молодого з хати (сс. Жовтневе Ол. Ж.; Діброва Пол. К.). Деякі пісенні тексти фіксують специфічні (можливо архаїчні) способи добування весільної квітки для молодого чи старости: *«Да стреліла стрела, із нового двора, да збіла віточку Івану на квіточку»* (с. Андріївка Ов. Ж.); *«Скочу я в городець на кльонку, зіреу я барвінку на кветку да прішію кветочку з зеленого барвіночку»* (с. Зубковичі Ол. Ж.) або: *«Ой, стрелила стрела да в щиріє бори, да в щиріє бори, да в темнії ліси. Не зорвала вона не в дуба, не в берези. Да зорвала вона з зеленого явора. Одбила віточку старості на шапочку. У бобровій шапці, червоної китайці»* (с. Томашгород Рок. Р.) [Ф. 14-5]. Інколи квітку шили в тій хаті, куди молода ходила «на вечорки». Вона була об'єктом ритуального викупу. На Київському Поліссі після завершення шлюбних обрядодій дружки намагалися заволодіти боярськими квітками зі стрічками, а хлопці вимагали викуп (сс. Паришів, Кошівка Чорн. К.). У деяких селах побутовало пришивання верхньої квітки з весільного деревця на груди обом молодим у процесі розподілу короваю (с. Підгайне Ів. К.). Крім молодого, квітки пришивали й іншим чоловікам із весільного роду молодого: *«Квітку шитють старості і пудстаростам, всім чоловікам»*. Знімання

весільної квітки з молодого після завивання молодої підтверджує спорідненість етапів посаду та покривання її голови.

Поряд із даруванням і прикрашанням головних уборів, виокремлення тих чи інших учасників ритуалу здійснювалось через дарування їм взуття із наступним взуванням. Взуття було невід'ємною частиною передвесільних дарів у багатьох народів. У давніх культурах вибраних осіб виділяли, зокрема, шляхом взування у взуття із загнутими носачами.

У весільному обряді етап «*камори*» є випробувальним і для молодого. Він не завжди проходить його вдало. У такому випадку молода вимагала дружка: «*Як не може муй чоловік, то давайте дружка*» (с. Снитище Нар. Ж.) [Кравченко, 1911, с. 124]. Або: «*Буває, кажуть, молодий здрехвіть, до дружок (сват – І.Н.) спользуєця моментом...*» (с. Мигалки Бор. К.). У пісенних текстах молодий інколи уподібнюється до ведмедя: «*Дайте мені пирожка з медом, бо я спала з ведмедьом. Я думала, умру, умру, а я ж його люблю, люблю*» (с. Сваричевичі Дубр. Р.). Право свата на молоду М. Пилипенко вважає рудиментом колективної форми шлюбу [Пилипенко, 1969, с. 642].

Другою групою учасників весільного дійства були неодружені члени роду – молодь і діти. Ритуальна участь дітей у регіональному весіллі найчастіше обмежена коровайним етапом. Найчіткіше вона простежується у межиріччі Уборті й Случі та у Київському Поліссі. У ході етапу діти мали сприяти зростанню короваю. Так, у західному ареалі здійснювалось трикратне стрибання за схемою «під – припічок – земля» (сс. Кишин, Тепениця, Зубковичі, Лопатичі, Копище, Радель Ол. Ж.; Біловіж Рок. Р.). Цю дію виконували виключно хлопчики, позначені тут спеціальною назвою – «*бобри*», яка досі не була відомою в українській етнології. Дія супроводжувалась піснею: «*Поскоч, бобре, бобре, чи всадили коровай добре*» (Олевський, Рокитнівський р-ни). У народній традиції бобер має антропоморфну іпостась та наділений рисами родинності [Тура, 1997, с. 37, 52]. Він належить до хтонічних істот, що відрізняє його від деяких інших тварин, також наділених шлюбною символікою, зокрема горностая [Тура, 1997, с. 201, 251]. На відміну від тура, бобер завжди втілює добре начало: «*Годувала мати бобра, шо у неї дочка добра. Годувала мати тура, шо у неї дочка курва*» (с. Тепениця Ол. Ж.).

В окремих випадках у цій же частині регіону діти можуть виступати в ролі осіб, які просять на коровай: «*Талалай, талалай, просив батько й маті на коровай*» (с. Юрове Ол. Ж.), допомагають садовити його у піч (м. Дубровиця Р.). Після всаджування короваю у піч здійснювалось умивання дітей водою, якою мили руки після вимішування тіста («*помиями з короваюю*»), для краси та здоров'я (сс. Феневичі, Прибірськ Ів. К.; В. Стидин Кост. Р.).

Боярин (кнеж, кнежі, князьок, князь, маршалок) у весіллі є найближчою до молодого особою. Однак перший і найбільш поширений термін для його позначення – не єдиний у регіоні. Подекуди зустрічаємо термін «*князь*», вживаний стосовно саме до нього (с. Ст. Дорогинь Нар. Ж.) [Кравченко, 1911, с. 108]. Л. Артюх подає зменшену форму терміна – «*князьок*» (с. Нижня Рудня Ов. Ж.). Фіксуєчи на Київському Поліссі назви «*кнежі*», «*кнеж*», можемо простежити змінність форми терміна «*князь*» на позначення неодруженого товариша молодого на території між Овручем, Народичами і Поліським. Цей чин повинен тримати вінець під час вінчання, платити викуп, подекуди ділити коровай і, нарешті, готувати молодим постіль (с. Волянщина Горошківська вол.) [Кравченко, 1914, с. 190].

На півночі досліджуваного регіону лексема «*боярин*» замінена іншою – «*дядя*». Цей персонаж простежується в Рокитнівському, Олевському, Лугинському та Овруцькому районах. Зустрічаємо його і в рукописних та друкованих працях В. Кравченка, Г. Пашкової, П. Романюка. Уже в Народицькому районі побутує загальноживана назва «*боярин*».

«*Дядя*» – неодружений посередник між молододу і молодим, який упродовж весілля виявляє свою спритність, силу, а часом і войовничість. Він тримає місце біля молодої до посаду нареченого, платить викуп, торгується з друзками, передає молоду молодому, розриває викуплене деревце тощо. Весь час у дійстві маємо натяки на те, що «*дядя*» – не родич, рід молодого повинен «*скутити*» у нього молоду (сс. Біловіж, Борове Рок. Р.) [Ф. 14-5].

М. Нікольський, а пізніше А. Тура подають матеріал про існування такого весільного чину і в білорусів, розрізняючи старшого й молодшого «*дядю*» [Нікольський, 1956, с. 75]. Вивченню етимології цього терміна присвятив окрему статтю



П. Романюк. Він, зокрема, зазначає: «...усі значення терміна *дядя* мають спільний елемент: особа, що є представником роду молодого (молодої), особа, яка вирішує питання, пов'язані з долею молодого (молодої). Функції особи, названої терміном *дядя*, ймовірно, свідчать про значну його давність, коли найближчим родичем був дядько – захисник і вихователь своїх племінників і племінниць» [Романюк, 1996, с. 113]. Однак, за більшістю матеріалів, назва «*дядя*», «*дядько*» поширювалась виключно на неодружених парубків [Романюк, 1996, с. 112; Никольський, 1956, с. 137–177]. Слід зазначити, що розглядувана лексема є для центрального Українського Полісся периферійною і територія її поширення продовжується в Білорусь, де, певне, і слід шукати епіцентр її побутування. На українській території її поширення приблизно збігається з колишніми Олевською та Каменевою волостями, які знаходились на півночі Центрального Полісся, відповідно в середній та нижній течіях Уборті, до її правої притоки – р. Плотниці і північніше лінії Словечне – Овруч [Клепатський, 1912, с. 224–229]. На противагу твердженню П. Романюка, наші польові матеріали свідчать, що на Коростенщину термін «*дядя*» не заходить.

Іншою ключовою особою весілля є брат. Окремі дослідники весільного обряду ще на межі XIX–XX ст. звернули увагу на розбіжність між традиціями патріархальної родини, з її переважаючим правом чоловіка як голови родини, і зосередженням більшості ритуальних функцій у таких осіб, як брат і мати [Охримович, 1891, с. 47]. Причину такої розбіжності вони вбачали у формуванні весільного дійства в часи, коли родовий відлік ішов по материнській лінії, а отже, до моменту становлення патріархальної родини. Як зразок наводилася така система лічби у давніх євреїв, де найближчими родичами дівчини вважалися брат або дядько. Це наштовхувало дослідників на висновок про те, що розвиток сім'ї у різних народів проходив однаковою шляхом. Однак, на переконання П. Лавровського, слова «*батько*» і «*брат*» у слов'янських мовах мають спільне походження, і в патріархальній родині брат «розглядався як природний покровитель сестри, як за життя батьків, так і після нього» [Лавровський, 1867, с. 28]. Корінне значення слова «*брат*», на думку дослідника, позначало того, хто підтримував і годував, і в цьому сенсі було

синонімічним поняттю «*чоловік*» [Лавровський, 1867, с. 12]. У Центральному Поліссі функції брата молодої такі ж, як і в загальноукраїнській традиції. Він бере участь в обрядах із волоссям молодої перед вінчанням, вимагає від роду молодого викуп за сестру, зокрема за її волосся, і, нарешті, супроводжує її до хати молодого, де продає скриню як посаг від роду молодої.

«*Світилка*», «*святилиця*», як і брат, є одноосібним персонажем весілля. Остання назва побутує локально в басейні Случі. Тут «*святилицею*» є молода, але вже одружена жінка, а не дитина з роду молодого, як це бачимо повсюдно у регіоні. Значення назви «*світилка*» відповідає ритуальній функції «*тримати*» і «*зберігати вогонь*». Досі науковці не звертали уваги на можливий міфообрядовий контекст цього образу. У зібраних В. Кравченко матеріалах про вогонь фігурує міфічна істота з аналогічним ім'ям: «Вона восени ходить по полях, як зберуть хліб, в той час як женять свічку. Отже, можливо, вона і є тим духом, який цей вогонь запалює. Люди її бояться. А вогонь на полях називають світилкою. Може явитись у вигляді свічі». [Кравченко, 1927, с. 157–158]. Як бачимо, функції міфологічної світилки практично тотожні функціям світилки весільно-ритуальної. Крім того, в окремих пісенних текстах зустрічаємо натяк на те, що «*світилка*» є чужою для оточуючих: «*Світилка-шпилька при стіні, на її сорочка не її. Прийшла сусідка моргає – скидай сорочку, смергає*» (с. Чайківка Рад. Ж.). Це може бути ще одним підтвердженням можливого зв'язку між днем «*одруження камина*», початком осінніх весіль в Україні і «*світилкою*». У Погоринні світилка як весільний чин майже відсутня, свічки в ході дійства встромляють у коровай [Ф. 28].

Завершимо огляд весільних чинів аналізом функціонування дівочого оточення молодої. Ним є «*дружки*». Вони беруть участь в етапі самого весілля і лише на півночі Київщини обов'язково запрошуються на «*змовини*». Напередодні або в день весілля вони виготовляють ритуальне деревце молодій. Часом це відбувається у хаті, де в них проходили «*вечорки*» (с. Лугинки Луг. Ж.) [Кравченко, 1914, с. 138].

Дівчата, за місцевою традицією, були обмеженими в своїх функціях упродовж шлюбного дійства. Їх перебування дозволялось лише на території молодої. Найконсервативнішим

у цьому сенсі є західний мікроареал, локалізований між Убортю й Случчю. Тут дружок випроваджували з весільної хати зразу після викупу в них молодої та деревця (Середня Уборть). На півночі регіону (вище лінії Коростеня) вони завжди були присутні на завиванні. Ця традиція підкріплена тут звичаєм проводити старшу дружку додому, що передбачало додаткове частування (с. Обиходи Кор. Ж.). Південніше дівчата перебувають у хаті довше й присутні при розподілі короваю. У переважній більшості їхня поїздка з молодими до свекрухи не обов'язкова. Вона, імовірно, поширилася в регіоні з середини ХХ ст., але спостерігалася в окремих селах В. Кравченком уже на початку ХХ ст. Так, в описі весілля у с. Ст. Дорогинь зафіксована ночівля дружок із молодою у свекрухи.

На півночі досліджуваного регіону традиційно брали лише пару дружок, на півдні Волині їх мало бути дуже багато. Тут до числа дружок зараховували наймолодших дівчат (с. В. Правутин Слав. Х.). Цій групі притаманний певний порядок. Кожна з них мала своє місце в ряду, визначене її віком і зростом. Тому ряд, яким шикувались дружки, мав не лише голову, але і «хвост». Цей принцип засвідчений і пісненими текстами: *«Ой, свашечки, сиві голубочки, сипте шишечки, як горішечки, від старшої до меншої дружечки»* (с. Веприн Рад. Ж.).

У західному ареалі старша дружка маркується спеціальною назвою *«приводча», «приводша», «пригоріца»*, яка свідчить про те, що вона супроводить молоду до молодого (с. Томашгород Рок. Р.) [Ф. 14-5]. В інших селах ареалу *«приводчею»* є не дівчина, а молодиця, яка виконує ту саму функцію – шие квітку молодому та його *«бояр»*, веде молоду до свекрухи, там стелить постіль і знаходиться біля молодої як головна представниця її роду: *«Приводча зогрешила, у неділю кветки шила, хотіла заробити, щоб було за що пити»* (с. Люхча Сар. Р.).

Розглянувши ієрархію весільних чинів Центрального Полісся, можна стверджувати, що вона у більшості випадків збігається із загальноукраїнською. Водночас локально побутуючими тут є такі номінативні форми, як *«кнежі», «дядя», «приводча»* та *«бобер»*. Остання в науковому обігу української етнології до цього часу була відсутня. Весільна група молодого у ритуальному дійстві виявляє активне начало, молодої

– пасивне. Молоді у своєму функціональному розвитку проходять послідовні фази від пасивності до активності.

Практично усі розглянуті терміни весільних чинів у шлюбному ритуалі українців, зокрема Центрального Полісся, мають витоки у давньослов'янській мові і відображають патріархальну форму моногамного шлюбу. До таких насамперед належать лексеми *«сват», «боярин», «дружок»*. Патріархальний шлюб з участю двох окремих родів прослідковується науковцями не глибше слов'янського періоду. Вивчення індоєвропейських родових номінацій, як споріднених слов'янським, дозволило лінгвістам дійти висновку, що мова індоєвропейців, як більш рання, не містить поняття шлюбу і відповідної розвинутої термінології, що пояснюється відсутністю в останніх сформованої моногамної сім'ї. [Трубачев, 1959, с. 147].

## ВИСНОВКИ

Аналіз весільного дійства Центрального Полісся (середини XIX – XX ст.) як комплексного явища дозволяє зробити ряд висновків узагальнюючого характеру. Зберігаючи загальноукраїнські типологічні риси та реалізуючись як притаманна народному світоглядові своєрідна форма договору, весільний ритуал Центрального Полісся становить собою внутрішньо організовану і логічно зумовлену систему зі сталими структурними зв'язками, які й визначають регіональний інваріант. Етапні дійства – складові інваріанта – утворюють послідовність: «*попити*» – «*в свати*» – «*змовини*» – «*приїзд свах*» (очікування перед входом) – «*з'єднання свічок*» (на порозі) – «*посад*» – «*завивання*» – «*комора*» – «*розподіл короваю молодого*» – «*перезва*» – «*одруження батьків*» – «*пирог*». Сюди потрапляють практично всі етапи санкціонуючого характеру, в чому розкривається народне розуміння шлюбу. Весільне дійство постає як сигнальна система давнього суспільства, збережена до наших днів сільською культурною традицією.

Так, розвинена у регіоні традиція попередніх переговорів між сватами та батьками дівчини містить три складові: усні домовленості, трапезу і дарообмін. Шлюб у народному розумінні здійснюється через поетапне з'єднання наречених шляхом зліплювання родових свічок на порозі, зв'язування молодих на кожусі, об'єднання обох родів через трапезу і, нарешті, фізичного єднання подружжя у коморі. У завершальній частині весільного дійства, що розгортається за законами інверсії, структура урочистого ритуалу перетворюється на антиструктуру, сповнену антиповедінкових карнавальних забав з еротичними піснями, гротескними перетіленнями та іграми. У своїй побудові вона має сталу послідовність і реалізується у трьох головних етапах: родовій «*перезві*», введенні молодих у новий статус та вшануванні їхніх батьків.

Аналіз семантики санкціонуючих етапів дає можливість виявити ритуальні релікти, які, імовірно, відносяться до первинної стадії формування обряду. Вони, зокрема, пов'язують

шлюбний ритуал із тотемістичними поглядами минулого: вшануванням тварин (коня – священної тварини-оракула, бджоли та вівці), а згодом рослин-злаків (традиції виготовлення та споживання ритуальної вареної та печеної страви).

Місцева весільна структура зберігає очевидні елементи уксорилокального обряду. Серед них: свідчення про здійснення дефлорації молодої на її території, тривале повесільне ночування подружжя у коморі після переїзду до молодого, покривання молодої головним убором молодиці в її хаті та деякі інші.

Польовий матеріал, зібраний у результаті суцільного обстеження компактної території, дає можливість не лише виявити місцеві закономірності у розгортанні уже відомих українській етнології весільних етапів, а й віднайти нові, до цього часу неописані. Такими є локально поширені сюжети «*топкання віника*», «*гоніння вільця*», «*гоніння свахи*», заїжджання до хати конем, наділяння короваєм і полотном хатнього світильника на початку розподілу головного весільного хліба, обрядові дії з постоломи під час сватання та деякі інші. Їх символічний зміст стає додатковим джерелом для розуміння засад народної світоглядної традиції.

Інваріант є ядром, навколо якого групуються рухливі (змінні) елементи весільного комплексу. Їхня територіальна динаміка має поступальний характер від центру регіону до його околиць. Аналіз змінних явищ дозволив нам виявити на теренах Центрального Полісся чотири варіанти розгортання весільного дійства, локалізовані, відповідно, на півдні, північному заході, північному сході та на півночі досліджуваного регіону. Північно-західний ареал поширюється на територію межиріччя середньої Уборті і Горині. Північно-східний займає Київське Полісся, на півдні обмежений руслом Тетерева, а на заході смт Народичами. Північний та південний ареали розмежовані умовною лінією: Костопіль – Березне – Ємільчине – Мокляки – Володарськ-Волинський – Малин – Бородянка – Вишгород. Їх ареальну специфіку насамперед визначають способи розгортання весільного дійства, порядок виготовлення, матеріал, кількість та зовнішній вигляд головних атрибутів, окремі учасники весільного ритуалу та їх функції. Територіально варіативність зазначених структурних елементів створює враження поступового

перетікання обрядового дійства із одного ансамблю в інший. Особливо відчутною ця тенденція є на кількох вододілах – Уборті, Горині та Тетереві.

Головною особливістю весілля північного ареалу є його здійснення у триденний термін, починаючи із недільного виготовлення двох короваїв для роду молодого та молодої і до їх розподілу без нічної зупинки дійства. Цей лаконічний сценарій на Правобережному Поліссі фіксувався ще в другій половині XIX ст. польськими дослідниками А. Брикчинським та Т. Стецьким, однак, без з'ясування територіальних меж явища. Здійснене дослідження дозволяє стверджувати, що згадана особливість на початку XX ст. була притаманна усій північній частині Центрального Полісся.

Специфіка весільної структури північно-західного ареалу пов'язана з виготовленням одного короваю у молодого та з його розподілом в останній (третій) день весілля в етапі «перезви» наприкінці дійства.

Виділення північно-східного ареалу ґрунтується, в першу чергу, на особливій ролі весільного деревця: його виготовлення символізує початок шлюбної частини; для прикрашання тут використовувалась значна кількість дикоростучих рослин (кмин, полин, божерево, осика), з якими пов'язана розвинена система місцевих легенд та вірувань; за допомогою деревця здійснювалась низка специфічних локально поширених в ареалі актів – «гоніння свахи», «гоніння вільця», «гоніння молодих з посаду». Виділяються також мікроареальні традиції: виготовлення деревця лише для молодого (на північ від Ужа) та двох деревців окремо для кожного із молодих (у межиріччі Ужа і Тетерева).

У південному ареалі весільний сюжет розгортається впродовж майже повного тижня. Тут спостерігається поступовий перехід до весільних традицій центральноукраїнського варіанта (в даному випадку – подільського). Початок весільної дії найчастіше захоплює п'ятницю, а на Поділлі і далі на південь України – четвер. Отже, тривалість весільного дійства на українських теренах має певну часову динаміку. Важливою ареальною характеристикою для ритуалу Центрального Полісся є також дотримання принципу парності у складі весільних персонажів на півдні регіону і непарності – на півночі.

У напрямку північ–південь ми спостерігаємо і збільшення асортименту весільного печива: від пари – коровай і пиріг – до появи таких порційних виробів, як шишки, пиріжки, пташки, а також спеціально виготовленого для молодих парного печива або попарно з'єднаних предметів (ложок, чарок тощо), що побутують південніше умовної лінії: Бичаль (Кост. Р.) – Томашгород (Рок. Р.) – Жовтневе (Ол. Ж.) – Щорсівка (Кор. Ж.) – Прибірськ (Ів. К.) і в цьому ж напрямку поширюються на значну територію України.

Визначальними для структури весільного ритуалу є не лише послідовність обрядових етапів, а й часово-просторовий контекст. Час і простір у весільному обряді мають циклічний (повторюваний) і замкнений характер. Місцева традиція засвідчує, що основними при відліку часу у весільному ритуалі є поняття доби та її найважливіших частин – вечора («на ноч») і середини дня («до дня»). Народноритуальне сприйняття циклічності часу регулярно повертає певний соціум до його духовних першоджерел – періодично повторюване у відповідні календарні періоди народне весільне дійство усвідомлюється в давній традиції як відображення шлюбу космічного.

Канони ритуального часу під впливом часу історичного поволи зазнавали змін. Протягом тривалого періоду динамічні процеси, вочевидь, не зачіпали традиційної структури обряду. Під їх впливом змінювалися одяг, взуття, набір святкових страв тощо. У пісенні тексти проникали нові історичні реалії: назви грошових одиниць та адміністративних посад, топоніми та етноніми. Помітних структурних змін весільний ритуал зазнав упродовж XX ст. Саме воно стало періодом стрімкого розмивання святкового дійства і наступного руйнування його найархаїчніших складових. Хронологічно цей процес розпочався з 1930-х рр. і мав кілька пікових точок. Серед них головними були голодомор 1933 р. та аварія на Чорнобильській АЕС. У цей період відбувається спрощення і скорочення традиційного весільного дійства, насамперед його ритуальних, а не розважальних складових. Злиття багатьох етапів призвело до деформації усєї структури. Зачепивши ядро (інваріант) дійства, динамічний процес, таким чином, перетворився на деструктивний і призвів до зникнення

багатьох важливих компонентів народного весілля із повсякденної практики.

Просторове розгортання весільного ритуалу також виявляє циклічність. Дійство у своєму розвитку повертається до відправного пункту (в нашому випадку – до хати молодого), що відображено і збережено місцевою традицією. Простір, у якому відбувається дійство, має визначені вузлові центри. До них, у першу чергу, належать перехрестя, ворота, поріг, покуть, піч. У цих місцях весільне дійство найбільш насичене обрядовими актами. Воно поступово рухається від одного вузла до іншого. Ідеальним у ритуалі є рух по колу. Цей принцип виявляється у більшості етапів – від ходіння навколо таких обрядово означених предметів, як діжа, стіл, до обходів села під час «перезви». З'ясування міфообрядового контексту численних весільних актів стає можливим при зіставленні їх змісту з уявленнями про певні частини житла або вулиці а отже, з семіосферою просторового устрою. Так, у весільному ритуалі Центрального Полісся очевидною є присутність культу померлих родичів, що проявляється в актах їх запрошення, годування та проводів. Контаміновані з уявленнями про домовика, ці вірування мають місце в обрядодіях, здійснюваних перед порогом та біля покутя.

Весільна трапеза зберігає традицію ритуальних страв варено-круп'яної групи та стадіально пізніших печено-борошняних. М'ясні страви присутні лише у післяшлюбній частині. Регламентовані місцевим ритуалом обрядодії, пов'язані з формуванням короваю, виявляють системний характер, що дає підстави вбачати в них відображення давньої світоглядної системи. Коровай постає перед нами модифікованою моделлю світобудови. Його тридільна структура та складові елементи несуть в собі семантику, тотожну рівням світу – нижньому, середньому, верхньому, а також світотворчим елементам: «нідошва» із зерном – земля, мідні гроші – метал, яйця – вода, оздоби із тіста у вигляді «шишок», пташок, вічно-зелених рослин – вогонь (світло). Коровай, як і дерево, можна віднести до рослинних символів традиційної культури. Виявлена космологічна символіка короваю пояснює його шлюбно-правову, карпогонічну та інші функції.

Аналіз атрибутивно-предметного ряду виявляє глибинну символіку весілля. Ритуально використовувані предмети мож-

на об'єднати у функціональні групи різних рівнів, найвищим серед яких є санкціонуючо-правовий. Переважна більшість атрибутів не має спеціально визначених ритуалом назв і зберігає свої побутові номінації. Така недиференційованість сакрального й профанного образу використовуваного у ритуалі предмета свідчить про реліктовість форм весільного ритуалу, невід'ємною частиною якого цей предмет є.

Традиція здійснення шлюбу через єднання молодих із допомогою таких предметів, як свічки, кожух, дозволяє зробити висновок, що ці атрибути є знаковим вираженням встановлення не лише подружнього, а й кровноспорідненого зв'язку. Розподіл учасників весілля на дві групи пов'язаний із патріархальною формою шлюбу. У Центральному Поліссі, на противагу іншим регіонам, у пам'яті старожилів до сьогодні збереглися свідчення про давні традиції формування обрядового складу лише із родичів. При цьому склад весільних дійових осіб виявляє відповідність весільних груп кровноспорідненим родам (фратріям).

Етапні дійства у більшості випадків зберігають традиційні для українського весілля назви. Найбільш варіативними щодо цього є басейни Горині та Дніпра, тобто західна й східна околиці субрегіону. Водночас весільний обряд на кожній із цих територій є одним із варіантів весілля поліського, що підтверджують матеріали білоруського і частково російського весіль.

Субрегіональну специфіку весільного ритуалу центральної частини Українського Полісся визначає «свічковий обряд», який здійснюється за сталою схемою на порозі. Він не раз описувався в різних виданнях, однак без спеціального аналітичного опрацювання та встановлення територіальної поширеності. Дослідження саме в таких аспектах, здійснене у пропонованій роботі, дало змогу виявити його визначальну роль. Згаданий обряд є цілісним явищем. Його основний ритуальний атрибут – свічка – пов'язаний з цілою системою вірувань та уявлень, які супроводжують її виготовлення, прикрашання та використання. Архаїчний характер атрибута виявляється, зокрема, у тотожності побутової та святкової номінацій, оздобленні вічнозеленими рослинами. Свічка є субститутом кожного із молодих, а також їхніх родів. Окремі елементи цього обряду простежуються у весіллі центрально-

українського та східнополіського підтипів. Але тут вони здійснювались за допомогою вторинного щодо свічі атрибута – «шаблі». Наведені факти можуть свідчити про те, що Центральне Полісся є зоною не лише первинної форми побутування згаданого обряду, а й епіцентром пізнішого його поширення далі на південь та схід України. Побутування свічкового обряду охоплює значну територію у межиріччі Дніпра (на сході) та Горині (на заході). На півночі він практично не виходить за межі державного кордону України. Лише на крайній півночі Чорнобильського р-ну змінює характер просторового розгортання (здійснюється не на порозі, а у хаті біля печі, при зачинених дверях). Слід зазначити, що сучасний державний кордон у минулому приблизно збігався з природною смугою боліт, що розділяла племена древлян і дреговичів, а у добу раннього феодалізму розмежував овруцьку та мозирську території [Звіздецький, 1989]. У південному напрямку територія поширення «свічкового обряду» майже сягає визначеної українськими етнологами та лінгвістами умовної лінії: Рівне – Новоград-Волинський – Житомир – Київ. Стосовно специфіки весільної обрядовості досліджуваного регіону ця лінія, на нашу думку, може бути доповнена ще одним пунктом – м. Радомишль Житомирської обл. Зрозуміло, що етнографічні межі є лабільними, і прийнята лінія позначає остаточний перехід від етнокультурних реалій північноукраїнської території до центральноукраїнського типу.

Виокремлення весільного ритуалу Центрального Полісся ґрунтується також на традиції дворазової зміни головного убору молодої з дівочого на жіночий (на противагу Східному Поліссю, де уже в кінці XIX – на початку XX ст. переважало одноразове зав'язування хусткою нареченої в хаті молодого), а також на чіткій композиційній відокремленості трьох основних частин (передшлюбної, шлюбної та післяшлюбної) на відміну від Західного Полісся, де післяшлюбна частина («перезов») практично злита зі шлюбною і саме в ній відбувається розподіл короваю як завершальний акт.

Окреслена нами територія поширення центральнополіського весільного ритуалу загалом збігається із субрегіональним членуванням Українського Полісся, проведеним за результатами етнологічних, археологічних, антропологічних,

історичних, лінгвістичних та етномузикологічних досліджень [Гаврилук, 1981; Климчук, 1983; Коропниченко, 1998; Полесьє, 1988; Пономар, 2000; Сегеда, 1998; Томашевський, 1993]. Водночас ряд явищ, притаманних весільному обряду північної частини Центрального Полісся, поширюється на білоруську територію. До них насамперед належать: відповідність початку шлюбної частини випіканню короваю, а її завершення – його розподілу; підвишування деревця кроною до низу та номінування неодруженого помічника молодого «дядею».

Такі явища сучасної цивілізації, як ідеологічні втручання, екологічні катаклізми, репресивні заходи, призводять до руйнування духовних цінностей народу, зокрема традиційних ритуалів. Сьогодні останні поволі відходять у небуття, але водночас все ще залишаються важливим компонентом історичної пам'яті народу. Вивчення закономірностей побутування обрядів як частини народної культури дозволить поглибити наші уявлення про світогляд і духовну спадщину минулих поколінь, а також створить надійний фундамент для кроскультурних і порівняльних студій.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. **Абрамян**, 1983. – *Абрамян Л. А.* Первобытний праздник и мифология. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1983. – 231 с.
2. **Абрамян, Шагоян**. – *Абрамян Л. А., Шагоян Г. А.* Динамика праздника: структура, гиперструктура, антиструктура // ЭО. – 2002. – № 2. – С. 37–46.
3. **Акты**, 1909. – Акты о брачном праве и семейном быте в Юго-Западной Руси в XVI – XVII вв. // АЮЗР.– К., 1909. – Ч. 8. – Т. III. – 460 с.
4. **Антонова**, 1990. – *Антонова Е. В.* Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. – М.: Наука, 1990. – 287 с.
5. **Антонович**, 1867. – *Антонович В. Б.* Акты о происхождении шляхетских родов в Юго-Западной России // АЮЗР. – К., 1867. – Ч. 4. – Т. VIII. – 460 с.
6. **Ардзинба**, 1982. – *Ардзинба В. Г.* Легенды и мифы Древней Анатолии. – М.: Наука, 1982. – 250 с.
7. **Ареальные исследования**, 1983. – Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос: Сборник научных трудов / Отв. ред. Н.И. Толстой. – Л.: Наука ЛО, 1983. – 250 с.
8. **Артюх**, 1982. – *Артюх Л. Ф.* Народне харчування українців та росіян північно-східних районів України. – К.: Наукова думка, 1982. – 110 с.
9. **Артюх**, 1974. – *Артюх Л. Ф.* Українська народна кулінарія. – К.: Наукова думка, 1974. – 153 с.
10. **Афанасьев**, 1996. – *Афанасьев А. Н.* Зооморфические божества у славян: птица, конь, бык, корова, змея и волк / Происхождение мифа: Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. – М.: Индрик, 1996. – С. 640 с.
11. **Афанасьев**, 1851. – *Афанасьев А. Н.* Религиозно-языческое значение избы селянина // ОЗ.– 1851. – Т. 76. – № 6. – С. 53–66.
12. **Афанасьев**, 1868. – *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. – Т. 2. – М., 1868.– 484 с.

13. **Ашмарин, Шкапский**, 1890. – *Ашмарин В. И., Шкапский Е. С.* Чувашская свадьба // ЭО. – 1890. – № 2. – С. 157–168.
14. **Байбурин**, 1983. – *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука ЛО, 1983. – 191 с.
15. **Байбурин**, 1982. – *Байбурин А. К.* Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры (к проблеме этнографического факта) // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. – Л.: Наука ЛО, 1982. – С. 5–15.
16. **Байбурин**, 1991. – *Байбурин А. К.* Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции культуры. – М.: Наука, 1991. – С. 23–42.
17. **Байбурин**, 1989. – *Байбурин А. К.* Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л.: Наука ЛО, 1989. – С. 63–88.
18. **Байбурин, Левинтон**, 1978. – *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. – Л.: Наука ЛО, 1978. – С. 89–105.
19. **Балушок**, 1996. – *Балушок В. Г.* Древнеславянские молодёжные союзы и обряды инициации // ЭО. – 1996. – № 3. – С. 92–98.
20. **Балушок**, 1994. – *Балушок В. Г.* Элементы давньослов'янських ініціацій в українському весіллі // НТЕ.– 1994. – № 1. – С. 31–36.
21. **Балушок**, 1993. – *Балушок В. Г.* Инициации древних славян (Попытка реконструкции) // СЭ.– 1993. – № 4. – С. 57–66.
22. **Балушок**, 1994 /9/. – *Балушок В. Г.* Роль жінки в юнацьких ініціаціях давніх слов'ян // Родовід. – 1994. – № 9. – С. 18–25.
23. **Баран**, 1998. – *Баран В. Д.* Давні слов'яни. – К.: Альтернативи, 1998. – 336 с.
24. **Бахтин**, 1965. – *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Художественная литература, 1965. – 527 с.

25. **Бельский**, 1910. – *Бельский С.* Деревня Ковали Житомирского уезда // ТОИВ.– Житомир, 1910.– Т.3.– С. 1–30.
26. **Бернштам**, 1982. – *Бернштам Т. А.* Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. – Л.: Наука ЛО, 1982. – С. 43–66.
27. **Білий**, 1932. – *Білий В.* Вступна стаття // ЕВ.– К., 1932. – Кн. 10. – С. 1–3.
28. **Боева**, 1885. – *Боева Б. Н.* К брачному праву болгар // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 1./ Под. ред. В. Ф. Миллера. – М., 1885. – 205 с.
29. **Болтарович**, 1976. – *Болтарович З. Є.* Україна в дослідженнях польських етнографів ХІХ ст. – К.: Наукова думка, 1976. – 139 с.
30. **Борисенко**, 1988. – *Борисенко В. К.* Весільні звичаї та обряди на Україні. – К.: Наукова думка, 1988. – 192 с.
31. **Борисенко**, 2002. – *Борисенко В. К.* Нариси з історії української етнології 1920–1930-х років. – К.: Унісерв, 2002. – 92 с.
32. **Борисенко**, 2000. – *Борисенко В. К.* Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців / Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. – К.: Унісерв, 2000. – 191 с.
33. **Борисенко**, 1987. – *Борисенко В. К.* Семейные обычаи и обряды // Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья. – Минск.: Наука и техника, 1987. – С. 153–182.
34. **Боровський**, 1992. – *Боровський Я. Є.* Світогляд давніх киян. – К.: Наукова думка, 1992. – 176 с.
35. **Боряк**, 2002. – *Боряк О.* Баба-повитуха: аналіз семантичної структури лексеми // Проблеми українського термінологічного словникарства в мистецтвознавстві й етнології. – К.: Ант, 2002. – С. 232 – 240.
36. **Боряк**, 1994. – *Боряк О.* Матеріали з історії народознавства в Україні: Каталог етнографічних програм (друга половина ХVІІІ–ХХ ст.). – К.: Українознавство, 1994. – 123 с.

37. **Брак**, 1988. – Брак у народів Центральної і Юго-Всхідної Європи. – М.: Наука, 1988. – 237 с.
38. **Брак**, 1989. – Брак у народів Західної і Південної Європи. – М.: Наука, 1989. – 248 с.
39. **Булашов**, 1992. – *Булашов Г.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: Космогонічні українські народні погляди та вірування. – К.: Довіра, 1992. – 414 с.
40. **Велецкая**, 1978. – *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М.: Наука, 1978. – 240 с.
41. **Верба**, 1996. – *Верба І. В.* Родина Грушевських в українській історичній науці 1920-х рр. // УІЖ.– 1996. – № 5. – С. 149–153.
42. **Весілля**, 1970.–*Весілля.*–Кн.1.–К.:Наукова думка, 1970.– 455 с.
43. **Вовк**, 1926. – *Вовк Хв.* Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Хв. Вовк. Студії з української етнології та антропології – Прага: Укр. громад. видавничий фонд, 1926. – С. 215–337.
44. **Вяселле**, 1978. – *Вяселле.* Абрад / Уклад., уступ. артыкул і коментар К. А. Цвіркі; муз. дадатак З. Я. Мажэйка; рэд. тома В. К. Бандарчык, А. С. Федясік. – Мінск: Навука і тэхніка, 1978. – 640 с.
45. **Вяселле**, 1980. – *Вяселле.* Песні у шасці кнігах. Кн. 1 / Склад. Л. А. Малаш; муз. дадат. З. Я. Мажэйка; рэд. М. Я. Грынблат, А. С. Федясік. – Мінск: Навука і тэхніка, 1980. – 680 с.
46. **Гаврилюк**, 1981. – *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры: По материалам родильной обрядовости украинцев. – К.: Наукова думка, 1981. – 279 с.
47. **Гаврилюк**, 1999 – *Гаврилюк Е.* Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості / Ритуал. Студії з інтегральної культури. Спец. випуск НЗ.– № 2. – Львів, 1999. – С. 32–55.
48. **Гаген-Торн**, 1933. – *Гаген-Торн Н. И.* Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. – 1933. - № 5–6. – С. 76–88.



49. **Гальковский**, 1915. – *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси // Записки Московского археологического института. – Т. II. – М., 1915. – 376 с.
50. **Гвоздикова**, 1982. – *Гвоздикова Л. С.* Изделия из теста в русском народном свадебном обряде к XIX – нач. XX ст. // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. – Л.: Наука ЛО, 1982. – С. 67–74.
51. **Геннеп**, 1999. – *Геннеп А. Ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с фр. – М.: Восточная литература, 1999. – 198 с.
52. **Гнатюк**, 1926. – *Гнатюк В.* Наукова праця на Волині з 1914–24 рр. // Україна. – 1926. – Кн. 26. – С. 222–228.
53. **Голан**, 1993. – *Голан А.* Миф и символ / Пер. с англ. – М.: Русслит, 1993. – 375 с.
54. **Гринченко**, 1899. – *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. – Т. 1. – Чернигов, 1897. – 405 с.; Т. 3. – Чернигов, 1899. – 325 с.
55. **Грушевський**, 1991. – *Грушевський М. С.* Історія України-Руси: В 11 тт., 12 кн. / Редкол.: П.С. Сохань та ін. – Т. 1. – К.: Наукова думка, 1991. – 736 с.
56. **Грушевський**, 1925. – *Грушевський М.* Історія української літератури. Т. IV: Усна творчість пізніх княжих і переходових віків XIII–XVII. – К.: Держвидав України, 1925. – 689 с.
57. **Гура**, 1983. – *Гура А. В.* География группы восточнославянских названий свадебного деревца // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос. – Л.: Наука ЛО, 1983. – С. 198–203.
58. **Гура**, 1984. – *Гура А. В.* Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. – М.: Наука, 1984. – С. 137–177.
59. **Гура**, 1978. – *Гура А. В.* Опыт выявления структуры севернорусского свадебного обряда (по материалам Вологодской губернии) // Русский народный свадебный обряд. – Л.: Наука ЛО, 1978. – С. 72–88.
60. **Гура**, 1997. – *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. – М.: Индрик, 1997. – 912 с.

61. **Гура, Терновская, Толстая**, 1983. – *Гура А. В., Терновская О. А., Толстая С. М.* Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // Полесский этнолингвистический сборник. – М.: Наука, 1983. – С. 49–152.
62. **Гуревич**, 1969. – *Гуревич А. Я.* Время как проблема истории культуры // ВФ. – 1969. – № 3. – С. 105–116.
63. **Гуревич**, 1984. – *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
64. **Гуревич**, 1981. – *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. – М.: Искусство, 1981. – 359 с.
65. **Давидюк**, 1997. – *Давидюк З.* Весільний сирний обряд Західного Полісся на археологічному тлі // Полісся: етнікос, традиції та культура. – Луцьк: Вежа, 1997. – С. 239–247.
66. **Денисова**, 1992. – *Денисова И. М.* Образ древнеславянского храма в русском народном искусстве // ЭО. – 1992. – № 5. – С. 103–124.
67. **Державин**, 1907. – *Державин Н.* Обычай «умыкания» невест в древнейшее время и его переживания в свадебных обрядах у современных народов // Сборник статей, посвященных почитателями академику и заслуженному профессору В.И. Ломанскому по случаю пятидесятилетия его учено-педагогической деятельности. – Ч.1. – СПб., 1907. – С. 261–293.
68. **Добровольский**, 1900. – *Добровольский В.* Значение народного праздника «Свечи» // ЭО. – 1900. – № 4. – С. 35–51.
69. **Добровольский**, 1901. – *Добровольский В. Н.* Суеверия относительно волков // ЭО. – 1901. – № 4.
70. **Довнар-Запольский**, 1893. – *Довнар-Запольский М. В.* Белорусская свадьба в культурно-религиозных пережитках // ЭО. – 1893. – № 1. – С. 61–88; № 2. – С. 47–63; № 3. – С. 26–83.
71. **Довнар-Запольский**, 1900. – *Довнар-Запольский М. В.* Ритуальное значение коровайного обряда у белоруссов // Юбилейный сборник в честь Вс. Ф. Миллера. – М., 1900. – С. 284–291.
72. **Евсюков**, 1988. – *Евсюков В. В.* Мифы о вселенной. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1988. – 176 с.

73. **Еремина**, 1991. – *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор. – Л.: Наука ЛО, 1991. – 206 с.
74. **Етнокультура**, 1998. – Етнокультура Волинського Полісся і чорнобильська трагедія. Вип. III (Зарічненський р. Рівненської області). – Рівне, 1998. – 324 с.
75. **Етнокультурна**, 2002. – Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. Вип. 1. – Рівне: Волинські обереги, 2001. – 112 с.; Вип. II. – Рівне: Перспектива, 2002. – 120 с.; Вип. III. – Рівне: Перспектива, 2003. – 136 с.
76. **Жирнова**, 1978. – *Жирнова Г. В.* Некоторые проблемы и итоги изучения свадебного ритуала в русском городе сер. XIX-нач. XX вв. // Русский народный свадебный обряд. – Л.: Наука ЛО, 1978. С. 32–47.
77. **Залізник**, 1996. – *Залізник Л. Л.* Полісся в системі культурно-історичних регіонів України (за даними археології) // Полісся: мова, культура, історія. Матеріали міжнародної конференції. – К., 1996. – С. 182–188.
78. **Звездецкий**, 1990. – *Звездецкий Б. А.* Городища IX–XIII вв. на территории летописных древлян. Дис. ... канд. ист. наук. – К., 1990. – 270 с.
79. **Звіздецький**, 1995. – *Звіздецький Б.* Про деякі підсумки і перспективи вивчення археологічних пам'яток Овруччини // Полісся України. Матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 2. Овруччина. 1995. – Львів, 1999. – С. 365–371.
80. **Звіздецький**, 1989. – *Звіздецький Б. А.* Про кордони древлянської землі // Археологія. – 1989. – № 4. – С. 47–58.
81. **Здоровега**, 1974. – *Здоровега Н. І.* Нариси народної весільної обрядовості на Україні. – К.: Наукова думка, 1974. – 159 с.
82. **Зеленин**, 1914–1915. – *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива Императорского русского географического общества. – Вып. 1–2. – Пг., 1914–1915. – 599 с.
83. **Зеленин**, 1937. – *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. – М.– Л.: Наука, 1937. – 156 с.
84. **Земцовский**, 1974. – *Земцовский И. И.* К проблеме взаимосвязи календарной и свадебной обрядности славян // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л.: Наука, 1974. – С. 147–154.

85. **Зимин**, 1965. – *Зимин А. А.* Феодальная государственность и Русская Правда // Исторические записки. – 1965. – Т. 76. – С. 230–275.
86. **Золотослов**, 1988. – *Золотослов.* Поетичний космос Давньої Русі / Упоряд., передмова та переклад М. Москаленка. – К.: Дніпро, 1988. – 295 с.
87. **Z**, 1884. – *Z.* По поводу вновь возникающего женского обычая стричь волосы (Историко-этнографическая заметка) // Подольские епархиальные ведомости. – 1884. – № 32. – С. 681–688.
88. **Иванов**, 1989. – *Иванов Вяч. Вс.* Проблемы этносемантики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л.: Наука ЛО, 1989. – С. 38–62.
89. **Иванов**, 1989 а. – *Иванов Вяч. Вс.* Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. – М.: Наука, 1989. – С. 79–87.
90. **Иванов, Топоров**, 1967. – *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К семиотической интерпретации коровая и коровяиных обрядов у белоруссов // Труды по знаковым системам. – Вып. 3. – Тарту, 1967. – С. 64–70.
91. **Иванов, Топоров**, 1974. – *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* О символике коровая в связи с происхождением коровяиного обряда // Исследования в области славянских древностей. – М.: Наука, 1974. – С. 243–258.
92. **Из словаря**, 2001. – Из словаря «Славянские древности» // Славяноведение. – 2001. – № 2. – С. 60–80.
93. **Історія**, 1973. – Історія міст і сіл Української РСР. Житомирська область. – К.: Голов. ред. Укр. рад. енциклопедії АН УРСР, 1973. – 726 с.
94. **Кагаров**, 1917. – *Кагаров Е. Г.* О значении некоторых русских и украинских народных обычаев // Известия АН 1917. – № 9. – С. 77–82.
95. **Кагаров**, 1918. – *Кагаров Е. Г.* Религия древних славян. – М.: Практические знания, 1918. – 72 с.
96. **Кагаров**, 1929. – *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник Музея антропологии и этнографии. – Т. 8. – Л.: Изд-во АН СССР, 1929. – С. 152–195.

97. **Кагаров**, 1928. – *Кагаров Е. Г.* Форми та елементи народної обрядовості // ПГ.– К., 1928. – Вип. 1. – С. 21–56.
98. **Кагаров**, 1926. – *Кагаров Е. Г.* Що визначають деякі весільні українські обряди // ЕВ. – 1926. – Кн. II. – С. 27–30.
99. **Камінський**, 1929. – *Камінський В.* Сліди родового побуту в сьогочасних весільних звичаях на Україні. Весільний звичай крадіжки курей // ПГ. – К., 1929. – Вип. 2. – С. 53–60.
100. **Карпова**, 1996. – *Карпова О.* Знаковость прядения/ткачества в свадебной обрядности украинцев // Політологія, етнологія, соціологія. – Харків: Око, 1996. – С. 48–50.
101. **Кирилюк**, 1996. – *Кирилюк А.* Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф. – Одесса, 1996. – 143 с.
102. **Клепатский**, 1912. – *Клепатский П. Г.* Очерки по истории Киевской земли. Литовский период. – Т.1.– Одесса: Техник, 1912. – 599 с.
103. **Климишин**, 1983. – *Климишин І. А.* Календар природи і людини. – Львів: Вища школа, 1983. – 176 с.
104. **Климчук**, 1983. – *Климчук Ф. Д.* Следы исторических границ в современном диалектном ландшафте Полесья // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. – М.: Наука, 1983. – С. 31–32.
105. **Клинггер**, 1911. – *Клинггер В.* Животные в античном и современном суеверии. – К., 1911. – 220 с.
106. **Козаченко**, 1957. – *Козаченко А. И.* К истории великорусского свадебного обряда // СЭ. – 1957. – № 1. – С. 57–70.
107. **Козловська**, 1928. – *Козловська В.* Сторінка з обсягу культів. Свячений дуб слов'ян-поган // ПГ. – К., 1928. – Вип. 1. – С. 95–104.
108. **Копержинський**, 1928. – *Копержинський К.* Господарчі сезони у слов'ян (з історії новорічного циклу обрядовості) // ПГ. – К., 1928. – Вип. 1. – С. 57–94.
109. **Коробка**, 1895. – *Коробка Н.* Восточная Волянь // ЖС. – 1895. – Вып. I. – С. 28–45.
110. **Коропниченко**, 1998. – *Коропниченко Г.* Перехідна зона як об'єкт мелогеографії (за матеріалами весільних наспівів межиріччя Тетерева та Ірпеня // Проблеми етно-

- музикології: 36. наук. праць. / Упоряд. О. Мурзина. – К., 1998. – С. 137–166.
111. **Костомаров**, 1994. – *Костомаров Н.* Славянская мифология: Исторические монографии и исследования. – М.: Чарли, 1994 – 688 с.
112. **Кравченко**, 1927. – *Кравченко В.* Вогонь (матеріали зібрані на Правобережжі) // ПГ. – К., 1927. – Вип. 1–3.– С. 147 – 181.
113. **Кравченко**, 1920. – *Кравченко В. Г.* Звичаї у с. Забрідді та по деяких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині: Етнографічні матеріали, зібрані Кравченком Васильом. – Житомир: Робітник, 1920. – 244 с.
114. **Кравченко**, 1928. – *Кравченко В. Г.* З побуту та обрядів північно-західної України // Збірник Волинського науково-дослідного музею. – Житомир, 1928. – 234 с.
115. **Кравченко**, 1914. – *Кравченко В. Г.* Пісні, хрестини та весілля. – Т. I. – Житомир, 1914.– 200 с.
116. **Кравченко**, 1902. – *Кравченко В. Г.* Свадьба в Курозванах // ТОИВ. – Житомир, 1902. – Т. I. – С. 118–150.
117. **Кравченко**, 1911. – *Кравченко В. Г.* Этнографические материалы, собранные В. Гр. Кравченком в Воляни и соседних с ней губерниях // ТОИВ.– Житомир, 1911. – Т. V. – С. 88–148.
118. **Кримський**, 1996. – *Кримський С. Б.* Архетипи української культури // Феномен української культури. – К.: Фенікс, 1996. – С. 91–113.
119. **Курданов**, 1998. – *Курданов А.* Голос пам'яті. Історія с. Пакуль та його околиць. – Чернігів, 1998. – 325 с.
120. **Курочкін**, 1971. – *Курочкін О. В.* До історії сватання на Україні // НТЕ. – 1971. – № 4. – С. 77–80.
121. **Курочкін**, 2003. – *Курочкін О. В.* «Метод синкретичних вузлів» і давні весільні ігри українців // Матеріали до української етнології: 36. наук. праць. – К., 2003. – Вип. 3(6). – С. 53–59.
122. **Курочкін**, 1995. – *Курочкін О. В.* Українські новорічні обряди «Коза» і «Маланка». – Опішне: Українське народознавство, 1995. – 377 с.
123. **Кутельмах**, 2001. – *Кутельмах К. М.* Русалки в повір'ях поліщуків // ЗНТШ.– Львів, 2001. – Т. ССХІІ. – С. 87–153.

124. **Кучинко**, 2002. – *Кучинко М.* Волинська земля Х – середини XIV ст. – Луцьк: Вежа, 2002. – 314 с.
125. **Лавонен**, 1984. – *Лавонен Н. А.* Функция и роль порога в фольклоре и верованиях карел // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Л.: Наука ЛО, 1984. – С. 171–178.
126. **Лаврентьева**, 1990. – *Лаврентьева Л. С.* Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – Л.: Наука, ЛО, 1990. – С. 37–47.
127. **Лавровский**, 1867. – *Лавровский П. А.* Коренное значение в названиях родства у славян. – СПб., 1867. – 120 с.
128. **Латынин**, 1933. – *Латынин Б. А.* Мировое дерево, древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы. К вопросу о пережитках // Известия Государственной академии истории материальной культуры. – Л., 1933. – Вып. 69. – 33 с.
129. **Леві-Строс**, 1997. – *Леві-Строс К.* Структурна антропологія. – К.: Основи, 1997. – 387 с.
130. **Левицкий**, 1909. – *Левицкий О. И.* Черты семейного быта в Юго-Западной Руси в XVI – XVII вв. (Предисловие к III т. VIII части АЮЗР). – К., 1909. – 119 с.
131. **Лисюк**, 2002. – *Лисюк Н.* Еволюція і аберації поняття «архетипи» // Проблеми українського термінологічного словникарства в мистецтвознавстві й етнології. – Т. 1. – К.: Ант, 2002. – С. 116–123.
132. **Литвинова-Бартош**, 1900. – *Литвинова-Бартош П.* Весільні обряди і звичаї у селі Землянці Глухівського повіту на Чернігівщині // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. 3. – С. 70–173.
133. **Лосев**, 1982. – *Лосев А. Ф.* Знак, символ, миф. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 480 с.
134. **Лотман, Успенский**, 1973. – *Лотман Ю., Успенский Б.* Миф – имя – культура // Труды по знаковым системам. Вып. VI. – Тарту, 1973. – С. 282–295.
135. **Лотман, Успенский**, 1971. – *Лотман Ю., Успенский Б.* О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. Вып. V. – Тарту, 1971. – С. 144–166.
136. **Лотман**, 1978. – *Лотман Ю. М.* Динамическая модель

- симеотической системы // Труды по знаковым системам. Вып. 10. – Тарту, 1978. – С. 18–33.
137. **Лукичев, Скорик**, 1994. – *Лукичев П. Н., Скорик А. П.* Фаллический культ: социоисторический анализ // Социс. – 1994. – № 12. – С. 80–88.
138. **Маерчик**, 1999. – *Маерчик М.* Ритуали родинного циклу крізь призму моделі переходу // Ритуал. Студії з інтегральної культури. Спец. випуск НЗ. – № 2. – Львів, 1999. – С. 18–31.
139. **Маерчик**, 2000. – *Маерчик М. С.* Українські обряди родинного циклу крізь призму моделі переходу. Автореф. дис. ... канд. іст. наук. – К., 2000. – 20 с.
140. **Малинка**, 1898. – *Малинка А. Н.* Малорусское веселье // ЭО. – 1898. – № 2. – С. 84–102; 1898. – № 4. – С. 93–112.
141. **Маркевич**, 1860. – *Маркевич В.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. – К., 1860. – 174 с.
142. **Материалы**, 1926. – Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. – Л., 1926. – 190 с.
143. **Маячанець**, 1906. – *Маячанець Л.* Про шлюб на Україні-Руси в XVI – XVII ст. // Літературно-наукова бібліотека. – Львів, 1906. – 66 с.
144. **Мелодії**, 2003. – Мелодії древнього Нобеля (Зарічненський р-н Рівненської обл.) / Записи, транскрипції і впорядкування Раїси Цапун. – Рівне: Перспектива, 2003. – 127 с.
145. **Миллер**, 1910. – *Миллер А.* Из поездки по Абхазии в 1907 г. // Материалы по этнографии России. Т. 1. – СПб., 1910. – С. 61–80.
146. **Мифы**, 1991. – Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев – Т. 1. – М.: Сов. энциклопедия, 1991. А – К. – 671 с.: ил.
147. **Мифы**, 1992. – Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев – Т. 2. – М.: Сов. энциклопедия, 1992. К – Я. – 719 с.: ил.
148. **Морачевич**, 1853. – *Морачевич И.* Село Кобылья Волынской губернии. Новоград-Волынского уезда // Этнографический сборник. – СПб., 1853. – Вып. 1. – С. 294–312.
149. **Народний**, 1995. – Народний календар з Овруччини 50-х років XIX століття у записі Михайла Пйотровського/

- Михайло Возняк. Післямова К. Кутельмаха // ЗНТШ. – Львів, 1995. – Т. ССХХХ. – С. 303–350.
150. **Ненадавець**, 1995. – *Ненадавець А. М.* Каму пакланялися продкі. – Мінск: Навука і тэхніка. – 1996. – 235 с.
151. **Несен**, 2003. – *Несен І. І.* Весільна обрядовість Житомирського Полісся: синкретизм дохристиянського та християнського // НЗ. – 2003. – № 1–2. – С. 103–107.
152. **Несен-а**, 2003. – *Несен І. І.* Весільний обряд: традиційна структура // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 3. У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. – Львів: Ін-т народознавства НАН України, 2003. – С. 297–322.
153. **Несен-б**, 2003. – *Несен І. І.* Деревце у весільному ритуалі Київського Полісся // Київська старовина. – 2003. – № 6. – С. 107–114.
154. **Несен**, 2002. – *Несен І. І.* До питання типології весільного обряду Житомирського Полісся // Матеріали до української етнології: Зб. наук. праць. Щорічник. – К., 2002. – Вип. 2 (5). – С. 187–192.
155. **Несен-в**, 2003. – *Несен І. І.* Житловий простір у весільному ритуалі Центрального Полісся // Матеріали до української етнології: Зб. наук. праць. – К., 2003. – Вип. 3 (6). – С. 76–80.
156. **Несен-а**, 2002. – *Несен І. І.* Коровай відомий і невідомий / Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. Вип. III. – Рівне: Перспектива, 2002. – С. 9–16.
157. **Несен-г**, 2003. – *Несен І. І.* Культурні символи давнини: кінь у весільному ритуалі (за матеріалами Центрального Полісся) // Соціум. – 2003. – № 3. – С. 263–268.
158. **Несен-б**, 2002. – *Несен І. І.* Міфообрядовий аспект простору у весіллі Центрального Полісся // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. праць. – К: Унісерв, 2002. – Випуск 13. – С. 41–45.
159. **Несен-в**, 2002. – *Несен І. І.* Хліб у весільних обрядах українців (в контексті праці Хв. Вовка «Шлюбний ритуал та обряди на Україні») // Українське народознавство: стан і перспективи розвитку на зламі віків. – К.: Наукова думка, 2002. – С. 407–416.
160. **Несен**, 2004. – *Несен І. І.* Центральне Полісся в контексті етноареалогії (за матеріалами весільної обрядовості) //

- Матеріали до української етнології: Зб. наук. праць. – Вип. 4 (7). – К., 2004. – С. 105–112.
161. **Никольський**, 1956. – *Никольський Н. М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. – Минск: Изд-во АН БССР, 1956. – 273 с.
162. **Огонь**, 1890. – Огонь на свадьбе // ЖС. – 1890. – Вип. II. – Отд. 1. – С. 138.
163. **Одинцов**, 1989. – *Одинцов Г. Ф.* К истории слова сабля в русском языке // Этимология. 1986–1987. – М.: Наука, 1989. – С. 177–193.
164. **Омеляшко**, 1996. – *Омеляшко Р. А.* Концептуальні засади та організація врятування і збереження етнокультурної спадщини Полісся // Полісся: мова, культура, історія. Матеріали міжнародної конференції. – К., 1996. – С. 9–18.
165. **Осадчий**, 1893. – *Осадчий Т.* Брачные договоры у малороссов // ЭО. – 1893. – Т. XVIII. – № 3. – С. 121–130.
166. **Островский**, 1984. – *Островский А. Б.* Анализ мифов К. Леви-Стросса: первобытное мышление и этнографический контекст // СЭ. – 1984. – № 5. – С. 48–59.
167. **Охримович**, 1891. – *Охримович В.* Значение малорусских свадебных обрядов и песен // ЭО. – 1891. – № 4. – С. 44–105.
168. **Панишко**, 1992. – *Панишко С. Д.* Структура Волинської землі в середині XIV ст. // Родовід. – 1992. – № 3. – С. 26–30.
169. **Пашкова**, 1978. – *Пашкова Г. Т.* Етнокультурні зв'язки українців та білорусів Полісся: На матеріалах весільної обрядовості – К.: Наукова думка, 1978. – 218 с.
170. **Пашкова**, 1974. – *Пашкова Г. Т.* Традиційне і нове в поліському весіллі // НТЕ. – 1974. – № 6. – С. 49–52.
171. **Пилипенко**, 1969. – *Пилипенко М. Ф.* Следы родовой организации в свадебных обычаях славянских народов / Советское славяноведение. Материалы IV конференции историков-славистов (31 января – 3 февраля 1968). – Минск: БГУ, 1969. – С. 638–643.
172. **Писаренко**, 1997. – *Писаренко Ю. Г.* Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. – К.: Видавнича фірма «Манускрипт», 1997. – 240 с.
173. **Писаренко**, 2002. – *Писаренко Ю. Г.* «На едином ковре»: про символ «братерства» князів на Русі // А се его сребро:

36. праць на пошану чл.-кореспондента НАН України М.Ф. Котляра з нагоди його 70-річчя. – К.: Інститут історії України НАН України, 2002. – С. 99–104.
174. **П. И.**, 1890. – *П. И.* Из области малорусских народных легенд // ЭО. – 1890. – № 2. – С. 142–156.
175. **Повесть**, 1950. – Повесть временных лет / Подгот. текста Д. С.Лихачева и Б.А.Романова; под ред. В.П.Адриановой-Перетц. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – Ч.1.Текст и перевод. – 406 с.; Ч.2.Приложения. Статьи и комментарии Д.С.Лихачева. – 556 с.
176. **Полесье**, 1988. – Полесье. Материальная культура / В. К. Бондарчик, И. Н. Браим, Н. И. Бураковская и др. – К.: Наукова думка, 1988. – 448 с.
177. **Пономар**, 2000. – *Пономар Л. Г.* Народний одяг Західно-українського Полісся кінця ХІХ – початку ХХ ст. Комплексне дослідження реалій та термінів за матеріалами картографування. Автореф. дис. ... канд. іст. наук. – К., 2000. – 19 с.
178. **Попович**, 1985. – *Попович М. В.* Мировоззрение древних славян. – К.: Наукова думка, 1985. – 166 с.
179. **Потебня**, 2000. – *Потебня А. А.* О купальских огнях и сродных с ними представлениях // Символ и миф в народной культуре. – М.: Лабиринт, 2000. – С. 398–418.
180. **Потебня**, 1865. – *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. – Харьков, 1865. – 310 с.
181. **Потебня**, 1860. – *Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. – Харьков, 1860. – 155 с.
182. **Потебня**, 2000. – *Потебня А. А.* Переправа через воду как представление брака // Символ и миф в народной культуре. – М.: Лабиринт, 2000. – С. 419–432.
183. **Потебня**, 1880. – *Потебня А. А.* Этимологические заметки // Русский филологический вестник. – Варшава, 1880. – Т. 4. – С. 161 – 221.
184. **Пояркова**, 1903. – *Пояркова Ф. В.* Сватовство у дунган // ЭО. – 1903. – № 2. – С. 38–75.
185. **Радович**, 1997. – *Радович Р. Б.* Техніка та технологія традиційного житлово-господарського будівництва на Поліссі другої пол. ХІХ – першої пол. ХХ ст. // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження.

- Вип. 1. Київське Полісся. 1994. – Львів, 1997. – С. 62–82.
186. **Рикер**, 1995. – *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М.: Медиум, 1995. – 415 с.
187. **Романов**, 1947. – *Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. – Л.: Лен. гос. ун-тет, 1947. – 343 с.
188. **Романюк**, 1983. – *Романюк П. Ф.* Из опыта картографирования свадебного обряда правобережного Полесья // Полесский этнолингвистический сборник. – М.: Наука, 1983. – С. 198–205.
189. **Романюк**, 1991. – *Романюк П. Ф.* Лексика весільного обряду правобережного Полісся // Дослідження з української діалектології. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 225–251.
190. **Романюк**, 1983 а. – *Романюк П. Ф.* Лексика свадебного обряда правобережного Полесья. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – К., 1983. – 23 с.
191. **Романюк**, 1983б. – *Романюк П. Ф.* Обрядовое деревце в правобережнополесской свадьбе // Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции. – М.: Наука, 1983. – С. 77–78.
192. **Романюк**, 1996. – *Романюк П. Ф.* Поліське весілля: обряд і лексика // Полісся: мова, культура, історія. Матеріали міжнародної конференції. – К., 1996. – С. 110–113.
193. **Рыбаков**, 1982. – *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. – М.: Наука, 1982. – 610 с.
194. **Сахаров**, 1837. – *Сахаров И. П.* Сказания русского народа о семейной жизни своих предков, собранные И. Сахаровым. – СПб., 1837. – 184 с.
195. **Свадебные**, 1901. – Свадебные обычаи и обряды и брачное право у новых армян Шаруро-Даралагезского уезда Эриванской губернии // ЭО. – 1901. – № 3. – С. 109–128.
196. **Сегеда**, 1998. – *Сегеда С.* Людність Українського Полісся за даними антропології // Етнокультура Волинського Полісся і Чорнобильська Трагедія. Вип. ІІІ (Зарічненський район, Рівненська обл.). – Рівне: Волинські обереги, 1998. – С. 15–24.
197. **Седов**, 1982. – *Седов В. В.* Восточные славяне в VI – XIII вв. – М.: Наука, 1982. – 327 с.

198. **Скрипник**, 2002. – *Скрипник Г. А.* Етнографічна діяльність Василя Кравченка // НТЕ. – 2002. – № 5 – 6. – С. 20–30.
199. **Скрипник**, 1996. – *Скрипник Г. А.* Етнокультурні та соціально-психологічні адаптаційні процеси в середовищі поліщуків-переселенців // Полісся: мова, культура, історія. Матеріали міжнародної конференції. – К., 1996. – С. 28–37.
200. **Скрипник**, 1989. – *Скрипник Г. А.* Етнографічні музеї України. Становлення і розвиток. – К.: Наукова думка. – 1989. – 304 с.
201. **Скрипник**, 2003. – *Скрипник Г. А.* Світлої пам'яті подвижники української науки (замість передмови) // Матеріали до української етнології: Зб. наук. праць. – К., 2003. – Вип. 3(6). – С. 3–10.
202. **Славянские**, 1995. – Славянские древности: энциклопедический словарь в 5-ти томах / Под. ред. Н.И. Толстого. – Т. 1. – М.: Междунар. отношения, 1995. – 585 с.
203. **Славянские**, 1999. – Славянские древности: энциклопедический словарь в 5-ти томах / Под. ред. Н.И. Толстого. – Т. 2. – М.: Междунар. отношения, 1999. – 704 с.
204. **Смирнова**, 1979. – *Смирнова Я. С.* К типологии обычаев умыкания // Проблемы типологии в этнографии. – М.: Наука, 1979. – С. 265–269.
205. **Сосенко**, 1994. – *Сосенко К.* Исторично-культурна по-стать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечора. – К.: Сінто, 1994. – 360 с.
206. **Срезневский**, 1989. – *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. Репринт. изд. – М.: Книга, 1989. – Т. 2. – Ч. 1. – 851 с.
207. **Старке**, 1901. – *Старке К. Н.* Первобытная семья, ее возникновение и развитие. – СПб., 1901. – 385 с.
208. **Стельмащук**, 1993. – *Стельмащук Г. Г.* Традиційні головні убори українців (Функції. Класифікація. Символи та обереги. Художні особливості). – К.: Наукова думка, 1993. – 238 с.
209. **Страхов**, 1983. – *Страхов А. Б.* Ритуально-бытовое обращение с хлебом и печью и его связь с представлениями о доле и загробном мире // Полесье и этногенез славян:

- Предварительные материалы и тезисы конференции. – М.: Наука, 1983. – С. 99–100.
210. **Сумцов**, 1889. – *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания // КС. – 1889. – № 11. – С. 281–327.
211. **Сумцов**, 1881. – *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. – Харьков, 1881. – 1 + 206 + IV с.
212. **Сумцов**, 1885. – *Сумцов Н. Ф.* Религиозномифическое значение малорусской свадьбы // КС. – 1885. – № 3. – Т. XI. – С. 417–436.
213. **Сумцов**, 1885. – *Сумцов Н. Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. – Харьков, 1885. – 140 с.
214. **Сурхаско**, 1977. – *Сурхаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность (конец XIX–нач. XX в.). – Л.: Наука ЛО, 1977. – 237 с.
215. **Тайлор**, 1890. – *Тайлор Э.* О методе исследования развития учреждений // ЭО. – 1890. – № 2. – С. 1–31.
216. **Терещенко**, 1848. – *Терещенко А.* Быт русского народа. – Ч. II. Свадьбы. – СПб., 1848. – 648 с.
217. **Теодорович**, 1888. – *Теодорович Н. И.* Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. – Почаев, 1888. – с. 450.
218. **Токарев**, 1990. – *Токарев С. А.* Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.: ил.
219. **Толстой**, 1986. – *Толстой Н. И.* Троицкая зелень // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – М.: Наука, 1986. – С. 14–18.
220. **Толстой**, 1995. – *Толстой Н. И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – 512 с.
221. **Томашевський**, 1993. – *Томашевський А. П.* Населення Східної Волині V – XIII ст. н.е. (система заселення, екологія, господарство). Дис. ... канд. істор. наук. – К., 1993. – 230 с.
222. **Томашевський**, 1992. – *Томашевський А. П., Гавритухин И.О.* Славянское поселение Тетеревка-1. – К., 1992. – 46 с.
223. **Топорков**, 1989. – *Топорков А. Л.* Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Эт-

- нографическое изучение знаковых средств культуры. – Л.: Наука ЛО, 1989. – С. 89–101.
224. **Топоров**, 1969. – *Топоров В. Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам. Вып. 4. – Тарту, 1969. – С. 30–52.
225. **Топоров**, 1967. – *Топоров В. Н.* К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) // Труды по знаковым системам. Вып. 3. – Тарту, 1967. – С. 81–99.
226. **Топоров**, 1984. – *Топоров В. Н.* К символике окна в мифопоэтической традиции // Балто-славянские исследования. 1983. – М.: Наука, 1984. – С. 164–185.
227. **Топоров**, 1989. – *Топоров В. Н.* Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. – М.: Наука, 1989. – С. 23–60.
228. **Топоров**, 1973. – *Топоров В. Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Вып. VI. – Тарту, 1973. – С. 106–120.
229. **Топоров**, 1988. – *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: Наука, 1988. – С. 7–60.
230. **Топоров**, 1971. – *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // Труды по знаковым системам. Вып. V. – Тарту, 1971. – С. 9–62.
231. **Топоров**, 1977. – *Топоров В. Н.* «Світове дерево»: універсальний образ міфопоетичної свідомості // Всесвіт. – 1977. – № 6. – С. 176–193.
232. **Топоров**, 1961. – *Топоров В. Н.* Фрагмент славянской мифологии // Краткие сообщения Института славяноведения. – М.: Наука, 1961. – Вып. 30. – С. 14–32.
233. **Трубачев**, 1959. – *Трубачев О. Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – 212 с.

234. **Труды**, 1877. – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 4. – СПб., 1877. – 480 с.
235. **Тэрнер**, 1983. – *Тэрнер В.* Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983. – 277 с.
236. **Українське**, 1994. – Українське народознавство: Навч. посібник / За ред. С. П. Павлюка, Г. Й. Горинь, Р. Ф. Кирчів. – Львів: Фенікс, 1994. – 608 с.
237. **Українці**, 1991. – Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1991. – 637 с.
238. **Успенский**, 1982. – *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты языка в восточно-славянском культе Николая Мирликийского). – М.: Моск. ун-т, 1982. – 248 с.
239. **Фаминцын**, 1895. – *Фаминцын А.* Древнеарийские и древнесемитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян // ЭО. – 1895. – № 3. – С. 1–48.
240. **Федянович**, 1978. – *Федянович Т. П.* Черты сходства свадебной обрядности русских и мордвы // Русский народный свадебный обряд. – Л.: Наука ЛО, 1978. – С. 247–259.
241. **Философский**, 1989. – Философский энциклопедический словарь / Редкол.: С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичев и др. – 2-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – 815 с.
242. **Фрейденберг**, 1995. – *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. – М.: Восточная литература, 1995. – 800 с.
243. **Фроянов**, 1972. – *Фроянов И. Я.* Семья и вервь в Киевской Руси // СЭ. – 1972. – № 3. – С. 90–97.
244. **Фрэзер**, 1985. – *Фрэзер Дж.* Фольклор в Ветхом завете. – М.: Политиздат, 1985. – 511 с.
245. **Хангалов**, 1898. – *Хангалов М.* Свадебные обряды, обычаи, поверья и предания у бурят Унгинского инородческого ведомства Балаганского округа // ЭО. – 1898. – № 1. – С. 38–75.
246. **Цивьян**, 1978. – *Цивьян Т. В.* Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) // Труды по знаковым системам. Вып. 10. – Тарту, 1978. – С. 65–85.



247. **Цивьян**, 1983. – *Цивьян Т. В.* Анализ одного полесского текста в связи с мифологемой сада // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. – М.: Наука, 1983. – С. 35–37.
248. **Чеснов**, 1979. – *Чеснов Я. В.* О принципах типологии традиционно-бытовой культуры // Проблемы типологии в этнографии. – М.: Наука, 1979. – С. 189–202.
249. **Чистов**, 1979. – *Чистов К. В.* Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда // Проблемы типологии в этнографии. – М.: Наука, 1979. – С. 223–229.
250. **Чмелик**, 1996. – *Чмелик Р.* Генеза малої сім'ї в Україні // Політологія, етнологія, соціологія. – Харків: Око, 1996. – С. 163–168.
251. **Шевченко**, 1926. – *Шевченко Л.* Звичаї, зв'язані з закладами будівлі // ПП. – К.: Держвидав України, 1926. – Вип. 1–2. – С. 87–95.
252. **Шейн**, 1899. – *Шейн П.* Женьтьба комина и женьтьба свечки в Киевском уезде // ЭО. – 1899. – № 3. – С. 152–160.
253. **Шлыгина**, 1978. – *Шлыгина Н. В.* Водская свадьба (традиции и русское влияние) // Русский народный свадебный обряд. – Л.: Наука ЛО, 1978. – С. 260–278.
254. **Штернберг**, 1936. – *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографического исследования: Статьи, лекции. / Под. ред. и с предисл. Я. П. Алькора, Л. Смилович. – Л., 1936. – 573 с.
255. **Шапов**, 1970. – *Шапов Я. Н.* Брак и семья в Древней Руси // Вопросы истории. – 1970. – № 10. – С. 216–219.
256. **Энциклопедия**, 2001. – Энциклопедия суеверий / Сост. Э. Рэдфорд и др.; пер. с англ. Д. Гайдук. – М.: ООО «Издательство Астрель», 2001. – 560 с.: ил.
257. **Этнография**, 1987. – Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. – М.: Наука, 1987. – 558 с.
258. **Этнолингвистический**, 1984. – Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект словника. Предварительные материалы. – М.: Наука, 1984. – 184 с.
259. **Юнг**, 1996. – *Юнг К.-Г.* Душа и миф. Шесть архетипов. – К.: Гос. б-ка Украины для юношества, 1996. – 383 с.

260. **Ящуржинский**, 1896. – *Ящуржинский Хр.* Свадьба малорусская, как религиозно-бытовая драма // КС. – 1896. – Т. LV, ноябрь. – С. 234–273.
261. **Brykczynski**, 1888. – *Brykczynski A.* Zapiski etnograficzne z Polesia Wołyńskiego // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1888. – Т. 12. – S. 82–102.
262. **Dworakowski**, 1939. – *Dworakowski S.* Obrzędy weselne w Niemowiczach (powiat Sarneński) // Rocznik Wołyński. – Równe, 1939. – Т. 8. – S. 280–305.
263. **Иванова**, 1984. – *Иванова Р.* Българската фолклорна сватба. – София: Българската АН, 1984. – 264 с.
264. **Иванова**, 1992. – *Иванова Р.* Епос–обряд–мит. – София: Българската АН, 1992. – 179 с.
265. **Kolberg**, 1968. – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Białoruś-Polesie. T. 52. – Wrocław-Poznań, 1968. – 571 s.
266. **Kolberg**, 1964. – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wołyń. T. 36. – Kraków, 1964. – 552 s.
267. **Kolberg**, 1889. – *Kolberg O.* Zwyczaje i obrzędy weselne z Polesia // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1889. – Т. 13. – S. 208–245.
268. **Moszyński**, 1934. – *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian. Cz. 2. Kultura duchowa. – Kraków, 1934. – 200 s.
269. **Nesen**, 2003. – *Nesen Y.* The horse in the wedding ritual of Central Polissia // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. праць. – Випуск 14. – К: Унісерв, 2003. – С. 135–139.
270. **Rokossowska**, 1883. – *Rokossowska Z.* Wesele i pieśni ludu ruskiego ze wsi Jurkowszczyzny w pow. Zwiąhelskim na Wołyniu // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1883. – Т. 7. – S. 150–166.
271. **Słupecki**, 1994. – *Słupecki L. P.* Slavonic Pagan Sanctuaries. – Warszawa. Zakład Wydawniczy «Letter Quality», 1994. – 262 s.
272. **Słupecki**, 1998. – *Słupecki L. P.* Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów. Studium do dziejów idei przeznaczenia u ludów indoeuropejskich. – Warszawa, 1998. – 231 s.

**АРХІВНІ ДЖЕРЕЛА.****Рукописний фонд Інституту мистецтвознавства,  
фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського  
НАНУКРАЇНИ (РК ІМФЕ)**

273. Ф. 1–2 дод. – Од. зб. 293. – 10 арк.  
 274. Ф. 1–3 дод. – Од. зб. 357. – 2 арк.  
 275. Ф. 1–4. – Од. зб. 249. – 10 арк.  
 276. Ф. 14–3. – Од. зб. 537. – 118 арк.  
 277. Ф. 14–5. – Од. зб. 436. – 439 картки.  
 278. Ф. 15. – Од. зб. 142. – 205 арк.  
 279. Ф. 15. – Од. зб. 143. – 76 арк.  
 280. Ф. 15. – Од. зб. 704 а. – 11 арк.  
 281. Ф. 15–1. – Од. зб. 59. – 152 арк.  
 282. Ф. 15–2. – Од. зб. 83. – 84 арк.  
 283. Ф. 15–3. – Од. зб. 141. – 205 арк.  
 284. Ф. 15–3. – Од. зб. 145(в). – 25 арк.  
 285. Ф. 15–3. – Од. зб. 158. – 266 арк.  
 286. Ф. 15–3. – Од. зб. 159. – 228 арк.  
 287. Ф. 15–3. – Од. зб. 214. – 230 арк.  
 288. Ф. 15–3. – Од. зб. 215. – 122 арк.  
 289. Ф. 15–3. – Од. зб. 255. – 261 арк.  
 290. Ф. 28. – Од. зб. 402. – 25 арк.  
 291. Ф. 48–4. – Од. зб. 27. – 3 арк.

**Державний архів Рівненської області (ДАРО).**

292. Ф. 184. – Оп. 1. – Од. зб. 54/58.  
 293. Ф. 660. – Оп. 2. – Од. зб. 3.  
 294. Ф. 660. – Оп. 2. – Од. зб. 18.  
 295. Ф. 660. – Оп. 2. – Од. зб. 40.  
 296. Ф. 660. – Оп. 2. – Од. зб. 41.  
 297. Ф. 660. – Оп. 2. – Од. зб. 74.  
 298. Ф. 660. – Оп. 2. – Од. зб. 83.

**Державний національний музей-архів літератури  
та мистецтва України (ДНМАЛМУ).**

299. Ф. 439. – Оп. 1. – Спр. 10.  
 300. Ф. 439. – Оп. 1. – Спр. 11.  
 301. Ф. 439. – Оп. 1. – Спр. 21.  
 302. Ф. 243. – Оп. 1. – Спр. 14.

**СПИСОК СКОРОЧЕНЬ ПЕРІОДИЧНИХ ВИДАНЬ**

- АЮЗР – Архив Юго-Западной России, издаваемый  
Комиссией для разбора древних актов  
 ВФ – Вопросы философии  
 ЕВ – Етнографічний вісник  
 ЖС – Живая старина  
 ЗНТШ – Записки наукового товариства ім.Т.Шевченка  
 КС – Киевская старина  
 НЗ – Народознавчі зошити  
 НТЕ – Народна творчість та етнографія  
 ОЗ – Отечественные записки  
 ПГ – Первісне громадянство та його пережитки  
на Україні  
 СЭ – Советская этнография  
 ТОИВ – Труды общества исследователей Волыни  
 УІЖ – Український історичний журнал  
 ЭО – Этнографическое обозрение

## ДОДАТКИ

## РЕЄСТР ОБСТЕЖЕНИХ СІЛ

1. **с. Андріївка**, Макарівський р-н, Київська обл. Запис автора 2003 р. від Шум Ганни Григорівни 1921 р. нар.
2. **с. Андріївка**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Гекендорф Єви Гаврилівни 1925 р. нар.
3. **с. Андріївка**, Черняхівський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2002 р. від Киричук Павлини Никодимівни 1920 р. нар.
4. **с. Базар**, Народицький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Готьє Катерини Василівни 1939 р. нар.
5. **с. Бараші**, Ємільчинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Радчук Насті Герасимівни 1918 р. нар.
6. **с. Берестовець**, Коростенський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2002 р. від Теребей Надії Максимівни 1920 р. нар.
7. **с. Бехи**, Коростенський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2000 р. від Бех Любові Юхимівни 1918 р. нар.
8. **с. Бичаль**, Костопільський р-н, Рівненська обл. Запис автора 2002 р. від Мещанчук Параски Матвіївни 1919 р. нар.
9. **с. Біловіж**, Рокитнівський р-н, Рівненська обл. Запис автора 1997 р. від Кирильчук Василюни Трохимівни 1924 р. нар.
10. **с. Білокоровичі**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Курти Ольги Степанівни, 1921 р. нар.
11. **с. Більчин**, Ізяславський р-н, Хмельницька обл. Запис автора 1998 р. від Касянчук Теклі Нестерівни 1909 р. нар.
12. **с. Блідча**, Іванківський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Грищенко Наталії Павлівни 1910 р. нар.
13. **с. Бобер**, Поліський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Сивогорло Ганни Пилипівни 1924 р. нар. (переселена в с. Пологи-Вергуни Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.).

14. **с. Бобриця**, Ємільчинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Сороки Ольги Марківни 1923 р. нар.
15. **с. Бовище**, Поліський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Євтушок Людмили Олександрівни 1931 р. нар. (переселена в с. Лецьки Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.).
16. **с. Богдани**, Вишгородський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Духоти Варвари Григорівни 1908 р. нар.
17. **с. Борове**, Рокитнівський р-н, Рівненська обл. Запис автора 1997 р. від Довгаль Матрони Петрівни 1920 р. нар.
18. **с. Буда-Варовичі**, Поліський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Мухоїд Ніни Гаврилівни 1930 р. нар. (переселена у с. Стовпяги Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.).
19. **с. Будо-Вороб'ї**, Малинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Поліщук Поліни Юхимівни 1912 р. нар.
20. **с. Буки**, Малинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Кучарської Ольги Іллівни 1909 р. нар.
21. **с. Варовичі**, Поліський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Шевченко Ганни Іванівни 1927 р. нар. (переселена в с. Лукаші-2 Баришівського р-ну Київської обл.).
22. **с. Вахівка**, Вишгородський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Шелест Тетяни Федорівни 1925 р. нар.
23. **с. Велика Глумча**, Ємільчинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Серпутько Єви Антонівни 1924 р. нар.
24. **с. Велика Рача**, Радомишльський р-н, Житомирська обл. Запис 1996 р. канд. іст. наук, м. н. с. Інституту політичних і етнонаціональних досліджень (далі-ІПІЕНД) Мандебури О.С. від Роговченко Євдокії Потапівни 1914 р. нар.
25. **с. Великий Карашин**, Макарівський р-н, Київська обл. Запис автора 2003 р. від Гарлинської Ніни Іванівни 1916 р. нар.
26. **с. Великий Правутин**, Славутський р-н, Хмельницька обл. Запис автора 2001 р. від Кльоц Антоніни Петрівни 1966 р. нар.

27. **с. Великий Скнит**, Славутський р-н, Хмельницька обл. Запис автора 1995 р. від Кривошиї Надії Арсентіївни 1916 р. нар.
28. **с. Великий Стидин**, Костопільський р-н, Рівненська обл. Запис автора 2002 р. від Деркач Віри Ничипорівни 1914 р. нар.
29. **с. Великі Міньки**, Народицький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Возної Христини Павлівни 1914 р. нар.
30. **с. Великі Мошки**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Андрейчука Михайла Романовича 1933 р. нар.
31. **с. Веприн**, Радомишльський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2002 р. від Хруль Ганни Андріївни 1922 р. нар.
32. **с. Верпа**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Верповської Олени Кирилівни 1939 р. нар.
33. **с. Весняне**, Поліський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Фещенко Марини Ігнатівни 1913 р. нар. (переселена в с.Єрківці Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.).
34. **с. Видибір**, Черняхівський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2002 р. від Смолич Олександри Григорівни 1923 р. нар.
35. **с. Вирва**, Радомишльський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Стельмах Ганни Іванівни 1923 р. нар.
36. **с. Виступовичі**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1999 р. від Ланько Уляни Григорівни 1927 р. нар.
37. **м. Вишгород**, Київська обл. Запис наук. співробітника Національної музичної академії України ім. П. І. Чайковського (далі-НМАУ) Коропниченко Г. від Миронової Світлани Олексіївни 1927 р. нар.
38. **с. Вишевичі**, Радомишльський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Василенко Ганни Іванівни 1932 р. нар.
39. **с. Візня**, Малинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Голотюк Насті Дмитрівни 1911 р. нар.
40. **с. Волиця**, Костопільський р-н, Рівненська обл. Запис автора 2002 р. від Середи Софії Дмитрівни 1935 р. нар.

41. **с. Воропаїв**, Вишгородський р-н, Київська обл. Запис автора 2002 р. від Рябця Василя Максимовича 1910 р. нар.
42. **с. Ворсівка**, Малинський р-н, Житомирська обл. Запис 1996 р. канд. іст. наук м.н.с. ІПЕНД Мандебури Л. С. від Пилипенко Степаниди Євдокимівни 1924 р. нар.
43. **с. В'язівка**, Народицький р-н, Житомирська обл. Запис автора 2002 р. від Карпової Ольги Степанівни 1929 р. нар.
44. **с. Глібівка**, Вишгородський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Ворон Ольги Филімонівни 1922 р. нар.
45. **с. Голики**, Ізяславський р-н, Хмельницька обл. Запис автора 1995 р. від Бродюк Анастасії Артемівни 1918 р. нар.
46. **с. Горинь**, Малинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Бардаш Єви Захарівни 1903 р. нар., Колісниченко Ганни Пафнутівни 1929 р. нар.
47. **с. Горщик**, Коростенський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2000 р. від Герцової Марії Матвіївни 1920 р. нар.
48. **с. Гошів**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Барановської Кості Володимирівни 1935 р. нар.
49. **с. Гуничі**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Приймак Надії Семенівни 1924 р. нар.
50. **с. Гуто-Мар'ятин**, Народицький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Міскоревич Анни Ульяновни, 1920 р. нар.
51. **с. Данчиміст**, Костопільський р-н, Рівненська обл. Запис автора 2002 р. від Фесюк Оксенії Василівни 1930 р. нар.
52. **с. Джерело**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Микитюк Єви Петрівни 1908 р. нар.
53. **с. Делега**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1999 р. від Куліш Сусанни Семенівни 1918 р. нар.
54. **с. Деражне**, Костопільський р-н, Рівненська обл. Запис автора 2002 р. від Корочук Катерини Станіславівни 1920 р. нар.

55. **свт Діброва**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Костецької Яніни Степанівни 1925 р. нар.
56. **с. Діброва**, Поліський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Ющенко Марини Корніївни 1916 р. нар., Марченко Оксани Марківни 1922 р. нар. (переселені в с. Корніївку Баришівського р-ну Київської обл.)
57. **с. Дмитрівка**, Києво-Святошинський р-н, Київська обл. Запис 1991 р. н. с. НМАУ ім. П.І. Чайковського Коропниченко Г. від жіночого гурту.
58. **с. Дуби**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1999 р. від Ляшенко Єви Герасимівни 1915 р. нар.
59. **м. Дубровиця**, Рівненська обл. Запис автора 2000 р. від Філон Євгенії Петрівни 1934 р. нар.
60. **с. Думинське**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1999 р. від Мошковської Марії Яківни 1918 р. нар.
61. **с. Жадьки**, Черняхівський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2002 р. від Вакулович Галини Іванівни 1940 р. нар.
62. **с. Жовтневе**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Бобенко Палажки Степанівни 1916 р. нар.
63. **с. Жовтневе**, Поліський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Савченко Надії Романівни 1918 р. нар. (переселена у с. Мазинки Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.)
64. **с. Жолудівка**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1999 р. від Баран Анни Іванівни 1920 р. нар.
65. **с. Жубровичі**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Мельник Ганни Петрівни 1922 р. нар.
66. **с. Журба**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 2002 р. від Пастушенко Меланії Михайлівни 1916 р. нар. (переселена у с. Снитище Народицького р-ну Житомирської обл.)
67. **с. Журжевичі**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Новак Хаврони Олександрівни 1923 р. нар.
68. **с. Заболоть**, Радомишльський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2002 р. від Писаренко Ольги Артемівни 1935 р. нар.

69. **с. Забуччя**, Києво-Святошинський р-н, Київська обл. Запис 1991 р. н. с. НМАУ ім. П.І. Чайковського Коропниченко Г. від фольклорного гурту.
70. **с. Забуяння**, Макарівський р-н, Київська обл. Запис автора 2003 р. від Мазепи Анастасії Яківни 1907 р. нар.
71. **с. Замисловичі**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Ференець Євдокії Омелянівни 1926 р. нар.
72. **с. Заруддя**, Іванківський р-н, Київська обл. Запис 1996 р. канд. іст. наук м.н.с. ІПІЕНД Мандебури О. С. від Паламаренко Марії Григорівни 1909 р. нар.
73. **с. Збраньки**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Гудило Олени Володимирівни 1934 р. нар, Дуб Марії Михайлівни 1942 р. нар.
74. **с. Збраньківці**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1999 р. від Гавриловської Катерини Іванівни 1922 р. нар.
75. **с. Звіздівка**, Костопільський р-н, Рівненська обл. Запис автора 2002 р. від Каплюк Ольги Іванівни 1926 р. нар.
76. **с. Зелена Поляна**, Поліський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Тесленко Надії Артемівни 1924 р. нар. (переселена в с. Вовчків Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.)
77. **с. Зимовище**, Чорнобильський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Москаленко Марії Миколаївни 1926 р. нар. (переселена в с. Лукаші-1 Баришівського р-ну Київської обл.)
78. **с. Зубковичі**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Гайчення Олени Яківни 1927 р. нар.
79. **с. Іванівка**, Малинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Снітко Ольги Герасимівни 1905 р. нар.
80. **с. Іванчиці**, Зарічненський р-н, Рівненська обл. Запис автора 2003 р. від Пожарської Гелени Григорівни 1937 р. нар.
81. **с. Каленське**, Коростенський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Палюшкевич Ольги Федорівни 1917 р. нар.
82. **с. Калинівка**, Народицький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Костюченко Ганни Іванівни 1928 р. нар.

83. **с. Кам'янка**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Козловець Надії Мусіївни 1914 р. нар.
84. **с. Кіндратка**, Ізяславський р-н, Хмельницька обл. Запис автора 1998 р. від Дем'янчук Ганни Іванівни 1926 р. нар.
85. **с. Кишин**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Павленко Ганни Петрівни 1914 р. нар., Невој Варвари Кузьмівни 1940 р. нар.
86. **с. Кливини**, Поліський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Петрусенко Євгенії Іванівни 1925 р. нар. (переселена в с. Гланишів Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.).
87. **с. Клесів**, Сарненський р-н, Рівненська обл. Запис автора 2000 р. від Кались Валентини Кирилівни 1930 р. нар.
88. **с. Коблицький Ліс**, Бородянський р-н, Київська обл. Запис автора 2001 р. від Лагутенко Надії Федосівни 1925 р. нар.
89. **с. Козинці**, Бородянський р-н, Київська обл. Запис 1990 р. н. с. НМАУ ім. П.І.Чайковського Коропниченко Г. від жіночого гурту.
90. **с. Козичанка**, Макарівський р-н, Київська обл. Запис 1994 р. н. с. НМАУ ім. П.І.Чайковського Коропниченко Г. від Браговської Катерини Михайлівни 1908 р. нар.
91. **с. Комарівка**, Макарівський р-н, Київська обл. Запис 1994 р. н. с. НМАУ ім. П.І.Чайковського Коропниченко Г. від Опотерної Уляни Іванівни 1913 р. нар.
92. **с. Копіївка**, Макарівський р-н, Київська обл. Запис 1996 р. н. с. НМАУ ім. П.І.Чайковського Коропниченко Г. від Копецької Галини Григорівни 1922 р. нар.
93. **с. Копилів**, Макарівський р-н, Київська обл. Запис автора 2003 р. від Веселої Антоніни Ярославівни 1920 р. нар.
94. **с. Копище**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Лозко Мокрени Миколаївни 1909 р. нар.
95. **с. Корма**, Коростенський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Закусило Віри Лаврентіївни 1914 р. нар.
96. **с. Королівка**, Поліський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Гончар Антоніни Федосівни 1922 р. нар. (переселена в с. Сезенків Баришівського р-ну Київської обл.).

97. **с. Корощине**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Дворецької Марії Нечипорівни 1928 р. нар.
98. **с. Кошівка**, Чорнобильський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Заровнік Марії Іванівни 1932 р. нар. (переселена в с. Лук'янівку Баришівського р-ну Київської обл.).
99. **с. Красно**, Чорнобильський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Омельченко Фекли Миронівни 1902 р. нар. (переселена в с. Лукаші-1 Баришівського р-ну Київської обл.).
100. **с. Крива Гора**, Чорнобильський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Куранди Насті Тарасівни 1925 р. нар. (переселена в с. Лукаші-1 Баришівського р-ну Київської обл.)
101. **с. Кричильськ**, Сарненський р-н, Рівненська обл. Запис автора 2002 р. від Красовської Ольги Федорівни 1941 р. нар.
102. **с. Кропивна**, Ізяславський р-н, Хмельницька обл. Запис автора 1998 р. від Тарасюк Палажки Олексіївни 1903 р. нар.
103. **с. Крупове**, Дубровицький р-н, Рівненська обл. Запис автора 2002 р. від Рабчевської Ніни Михайлівни 1940 р. нар.
104. **с. Купеч**, Коростенський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2002 р. від Дідківської Євгенії Павлівни 1933 р. нар.
105. **с. Кураш**, Дубровицький р-н, Рівненська обл. Запис автора 2000 р. від Колдун Олександри Семенівни 1939 р. нар.
106. **с. Кутки**, Славутський р-н, Хмельницька обл. Запис автора 1995 р. від Пилипчук Зінаїди Кононівни 1901 р. нар.
107. **с. Левковичі**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Левківської Параски Федорівни 1925 р. нар.
108. **с. Леонівка**, Іванківський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Чиренко Марії Макарівни 1914 р. нар.
109. **с. Листвин**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Невмержицької Лідії Іванівни 1937 р. нар.

110. **с. Личмани**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1999 р. від Ватаги Катерини Федорівни 1930 р. нар.
111. **с. Лишня**, Макарівський р-н, Київська обл. Запис автора 2003 р. від Шевчук Марії Юхимівни 1917 р. нар.
112. **с. Лопатичі**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Ничипорук Марії Миколаївни 1927 р. нар.
113. **с. Луб'янка**, Поліський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Галецької Феодосії Левківни 1928 р. нар. (переселена в с. Хоцьки Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.).
114. **с. Лука**, Києво-Святошинський р-н, Київська обл. Запис 1995 р. н. с. НМАУ ім. П.І.Чайковського Коропниченко Г. від Прокопенко Катерини Оникіївни 1908 р. нар.
115. **с. Любимівка**, Вишгородський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Романенко Варвари Антонівни 1907 р. нар.
116. **с. Любовичі**, Малинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Остапенко Марії Семенівни 1909 р. нар., Трохименко Єви Ничипорівни 1926 р. нар.
117. **с. Людвинівка**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1999 р. від Шаги Ганни Степанівни 1920 р. нар.
118. **с. Лютерка**, Ізяславський р-н, Хмельницька обл. Запис автора 1998 р. від Поліщук Ніни Юхимівни 1951 р. нар.
119. **с. Лютіж**, Іванківський р-н, Київська обл. Запис 1995 р. н. с. НМАУ ім. П.І.Чайковського Коропниченко Г. від жіночого гурту.
120. **с. Люхча**, Сарненський р-н, Рівненська обл. Запис автора 2000 р. від Гаврильчик Лідії Тимофіївни 1928 р. нар.
121. **с. Магдин**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1999 р. від Редчиць Надії Іванівни 1930 р. нар.
122. **с. Макалевичі**, Радомишльський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Вовк Ольги Яківни, 1912 р. нар.
123. **с.мт Макарів**, Київська обл. Запис автора 2003 р. від Гончаренко Галини Федорівни 1938 р. нар.
124. **с. Мала Глумча**, Ємільчинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Антоненко Єви Стратонівни 1921 р. нар.

125. **с. Малий Дивлин**, Лугинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Сингаївської Марії Йосипівни, 1917 р. нар.
126. **с. Малинівка**, Малинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Корейби Ніни Миколаївни 1921 р. нар.
127. **с. Мартиновичі**, Поліський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Леоненко Катерини Тимофіївни 1927 р. нар. (переселена в с. Єрківці Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.).
128. **с. Мар'янівка**, Радомишльський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2002 р. від Корзун Оксенії Максимівни 1918 р. нар.
129. **с. Машеве**, Чорнобильський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Гавриленко Катерини Яківни 1922 р. нар. (переселена в с. Лукаші-2 Баришівського р-ну Київської обл.).
130. **с. Меделівка**, Радомишльський р-н, Житомирська обл. Запис 1996 р. канд. іст. наук, м.н.с. ІПІЕНД Мандебури О.С. від Галушко Меланії Степанівни 1924 р. нар.
131. **с. Межиліска**, Народицький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Рябенко Ольги Іванівни 1919 р. нар., Максюті Ольги Петрівни 1929 р. нар.
132. **с. Мелені**, Коростенський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2002 р. від Грищенко Галини Василівни 1940 р. нар.
133. **с. Мигалки**, Бородянський р-н, Київська обл. Запис автора 2002 р. від Науменко Ольги Ничипорівни 1910 р. нар.
134. **с. Микуличі**, Бородянський р-н, Київська обл. Запис 1991 р. н. с. НМАУ ім. П.І.Чайковського Коропниченко Г. від жіночого гурту.
135. **с. Мироцьке**, Києво-Святошинський р-н, Київська обл. Запис 1993 р. н. с. НМАУ ім. П.І.Чайковського Коропниченко Г. від жіночого гурту.
136. **с. Михайлівка**, Коростенський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2000 р. від Костюшко Марії Іванівни 1931 р. нар.
137. **с. Моделів**, Радомишльський р-н, Житомирська обл. За-

- пис автора 2002 р. від Янович Катерини Кузьмівни 1930 р. нар.
138. **с. Мокляки**, Ємільчинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Мельник Катерини Семенівни 1939 р. нар.
139. **с. Морочне**, Зарічненський р-н, Рівненська обл. Запис автора 2003 р. від Полухович Ганни Іванівни 1915 р. нар.
140. **с. Мульчиці**, Володимирецький р-н, Рівненська обл. Запис автора 2003 р. від Дяковець Ганни Ахтимонівни 1923 р. нар.
141. **с. Недашки**, Малинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Недашківської Ярини Іванівни 1929 р. нар., Вербицької Марії Іллівни 1922 р. нар.
142. **с. Немовичі**, Сарненський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2000 р. від Меліщук Поліни Яківни 1914 р. нар.
143. **с. Новий Мир**, Поліський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Шпанюк Катерини Федорівни 1907 р. нар. (переселена в с. Ковалин Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.).
144. **с. Нові Новаки**, Лугинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Федчук Анастасії Тарасівни 1912 р. нар.
145. **с. Новошепеличі**, Чорнобильський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Мацапури Харитини Митрофанівни 1914 р. нар. (переселена у с. Рудницьке Баришівського р-ну Київської обл.).
146. **с. Обиходи**, Коростенський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Ткаченко Параски Лазорівни 1922 р. нар.
147. **с. Обище**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Коструби Марії Адамівни 1921 р. нар.
148. **с. Озеряни**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Мельник Улити Миколаївни 1916 р. нар.
149. **с. Омелянівка**, Коростенський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2000 р. від Данилюка Володимира Федоровича 1932 р. нар.

150. **с. Орв'яниця**, Дубровицький р-н, Рівненська обл. Запис автора 2003 р. від Буткевич Агафії Терентіївни 1919 р. нар.
151. **с. Паришів**, Чорнобильський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Іскри Марії Терешківни 1919 р. нар. (переселена в с. Лук'янівку Баришівського р-ну Київської обл.).
152. **с. Пашківка**, Макарівський р-н, Київська обл. Запис автора 2003 р. від Люченко Ганни Мусіївни 1920 р. нар.
153. **с. Підгайне**, Іванківський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Воловенко Наталії Трохимівни 1907 р. нар., Ющенко Ганни Олексіївни 1921 р. нар.
154. **с. Підлужне**, Костопільський р-н, Рівненська обл. Запис автора 2002 р. від Сербін Валентини Феодосіївни 1957 р. нар.
155. **с. Плахтянка**, Макарівський р-н, Київська обл. Запис автора 2003 р. від Сичевської Тетяни Петрівни 1924 р. нар.
156. **с. Покалів**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Бородкевич Зінаїди Стратонівни 1926 р. нар.
157. **с. Покошівка**, Ізяславський р-н, Хмельницька обл. Запис автора 1998 р. від Паскевич Тетяни Сергіївни 1926 р. нар.
158. **с. Полянь**, Славутський р-н, Хмельницька обл. Запис автора 1995 р. Від Панчук Анни Іллівни 1910 р. нар.
159. **с. Потіївка**, Радомишльський р-н, Житомирська обл. Запис 1996 р. канд. іст. наук, м.н.с. ІПЕНД Мандебури О.С. від Харченко Катерини Григорівни 1902 р. нар.
160. **с. Прибірськ**, Іванківський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Блохи Тетяни Іванівни 1919 р. нар., Гріцаєнко Катерини Володимирівни, 1914 р. нар.
161. **с. Прикладники**, Зарічненський р-н, Рівненська обл. Запис автора 2003 р. від Ганчук Марії Іванівни 1925 р. нар.
162. **с. Радовель**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Кравченко Ярини Опанасівни 1915 р. нар., Хлань Марії Федорівни 1929 р. нар.
163. **с. Раківщина**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис



- автора 2001 р. від Федоренко Антоніни Лаврентіївни 1918 р. нар.
164. **с. Рови**, Вишгородський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Малашок Орини Борисівни 1912 р. нар.
165. **с. Розважів**, Іванківський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Давиденка Миколи Яковича 1903 р. нар., Дубас Килини Василівни 1918 р. нар.
166. **с. Розсохівське**, Народицький р-н, Житомирська обл. Запис 1996 р. канд. іст. наук м.н.с. ІПЕНД Мандебури О.С. від Голинківської Тамари Никандрівни 1913 р. нар.
167. **с. Ротичі**, Чорнобильський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Городньої Параски Ничипорівни 1906 р. нар. (переселена в с. Сухолуччя Вишгородського р-ну Київської обл.).
168. **с. Рубежівка**, Народицький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Конюх Галини Іванівни 1935 р. нар., Кириченко Лукерії Степанівни 1905 р. нар.
169. **с. Рудня-Базарська**, Народицький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Грищенко Марії Федорівни 1917 р. нар.
170. **с. Рудня-Димерська**, Вишгородський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Гаращенко Марії Йосипівни 1914 р. нар.
171. **с. Рудня-Калинівка**, Малинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Зеви Параски Марківни 1904 р. нар.
172. **с. Рудня-Озерянська**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Смик Єви Йосипівни 1920 р. нар.
173. **с. Рудня-Перганська**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Степанкової Антоніни Дмитрівни 1926 р. нар.
174. **с. Савенки**, Вишгородський р-н, Київська обл. Запис 1985 р. н. с. НМАУ ім. П.І.Чайковського Коропниченко Г. від Клименко Олександрри Наумівни 1915 р. нар.
175. **с. Савлуки**, Малинський р-н, Житомирська обл. Запис 1996 р. канд. іст. наук, м.н.с. ІПЕНД Мандебури О. С. від Власенко Ганни Опанасівни 1931 р. нар.
176. **с. Сарновичі**, Коростенський р-н, Житомирська обл.

- Запис автора 2000 р. від Лопатюк Марії Тарасівни 1915 р. нар.
177. **с. Сварицевичі**, Дубровицький р-н, Рівненська обл. Запис автора 2002 р. від Холодько Марії Максимівни 1925 р. нар.
178. **с. Селезівка**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Рослік Лідії Федорівни 1938 р. нар.
179. **с. Сербо-Слобідка**, Ємільчинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Шостак Надії Денисівни 1930 р. нар.
180. **с. Серники**, Зарічненський р-н, Рівненська обл. Запис автора 2003 р. від Горбачевської Ксенії Трохимівни 1917 р. нар.
181. **с. Сидоровичі**, Іванківський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Парницької Анастасії Ігнатівни 1911 р. нар.
182. **с. Симаківка**, Ємільчинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Колядюк Марії Климівни 1937 р. нар.
183. **с. Ситівка**, Овруцький р-н, Житомирська обл. від Міхневич Єфросинії Василівни 1919 р. нар.
184. **с. Скурати**, Коростенський р-н, Житомирська обл. Запис 1996 р. канд. іст. наук, м.н.с. ІПЕНД Мандебури О. С. від Скуратівської Марти Гнатівни 1924 р. нар.
185. **с. Словечне**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Сич Ніни Федорівни 1926 р. нар.
186. **с. Снитище**, Народицький р-н, Житомирська обл. Запис автора 2002 р. від Прохор Марії Адамівни 1912 р. нар.
187. **с. Сновидовичі**, Рокитнівський р-н, Рівненська обл. Запис автора 1997 р. від Кравець Матруни Макарівни 1921 р. нар.
188. **с. Сорокопень**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Климович Єви Ничипорівни 1929 р. нар.
189. **с. Станишівка**, Іванківський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Рабштини Ганни Григорівни 1938 р. нар.
190. **с. Старі Коні**, Зарічненський р-н, Рівненська обл. Запис

- автора 2003 р. від Чекун Наталії Никифорівни 1928 р. нар.
191. **с. Старий Дорогинь**, Народицький р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Лаворчук Надії Іванівни 1920 р. нар.
192. **с. Старий Кужіль**, Народицький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Майструк Надії Йосипівни 1919 р. нар.
193. **с. Старовичі**, Іванківський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Єщенко Наталії Володимирівни 1916 р. нар.
194. **с. Старосілля**, Чорнобильський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Нечипоренко Єви Миколаївни 1917 р. нар. (переселена у с. Рудницьке Баришівського р-ну Київської обл.).
195. **с. Степанівка**, Ємільчинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Чиж Катерини Миколаївни 1914 р. нар.
196. **с. Стівпичне**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1999 р. від Гавриловської Марії Карпівни 1923 р. нар.
197. **с. Сукачі**, Іванківський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Фещенко Ганни Іванівни 1918 р. нар.
198. **с. Суцани**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Гончар Ольги Петрівни 1930 р. нар.
199. **с. Тараси**, Поліський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Кравченко Антоніни Давидівни 1918 р. нар. (переселена у с. Мазинки Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.).
200. **с. Тепениця**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Ковальчук Марії Федорівни 1922 р. нар., Ковальчук Агафії Митрофанівни 1910 р. нар., Шибецької Тетяни Федорівни 1909 р. нар.
201. **с. Теремці**, Чорнобильський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Дещі Марфи Федорівни 1912 р. нар. (переселена у с. Сукачі Іванківського р-ну Київської обл.).
202. **с. Термахівка**, Іванківський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Севрук Катерини Михайлівни 1914 р. нар., Пархоменко Ганни Іванівни 1904 р. нар.

203. **с. Тетерівське**, Іванківський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Буряк Поліни Трохимівни 1916 р. нар., Борзенко Ганни Сидорівни 1915 р. нар.
204. **с. Тихе**, Костопільський р-н, Рівненська обл. Запис автора 2002 р. від Барабаш Антоніни Михайлівни 1931 р. нар.
205. **с. Томашгород**, Рокитнівський р-н, Рівненська обл. Запис автора 2000 р. від Дідушок Феодосії Адамівни 1917 р. нар.
206. **с. Українка**, Малинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Тищенко Марії Григорівни 1907 р. нар.
207. **с. Федорівка**, Вишгородський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Клименко Марії Калениківни 1907 р. нар., Діденко Орини Іванівни 1907 р. нар.
208. **с. Федорівка**, Сарненський р-н, Рівненська обл. Запис автора 2000 р. від Зінькової Валентини Григорівни 1940 р. нар.
209. **с. Феневичі**, Іванківський р-н, Київська обл. Запис автора 1998 р. від Кременок Марії Оврамівни 1918 р. нар.
210. **с. Ходаки**, Коростенський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2002 р. від Потопальської Христини Федорівни 1916 р. нар.
211. **с. Хочине**, Олевський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1997 р. від Нелеп Марії Трохимівни 1923 р. нар.
212. **с. Чайківка**, Радомишльський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2002 р. від Шушпан Надії Костянтинівни 1930 р. нар.
213. **с. Червоносілка**, Овруцький р-н, Житомирська обл. Запис автора 1999 р. від Сичевської Ядвіги Станіславівни 1928 р. нар.
214. **с. Чистогалівка**, Чорнобильський р-н, Київська обл. Запис автора 1999 р. від Лазуки Євдокії Іллівни 1928 р. нар. (переселена в с. Ярешки Баришівського р-ну Київської обл.).
215. **с. Чоповичі**, Малинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 1996 р. від Фещенко Ольги Іллівни 1915 р. нар.
216. **с. Шагова**, Славутський р-н, Хмельницька обл. Запис автора 1995 р. від Захарчук Віталіни Іванівни 1930 р. нар.

217. **с. Шевченкове**, Поліський р-н, Київська обл. Запис автора: 1999 р. від Дроздової Уляни Сергіївни 1916 р. нар. (переселена у с. Вовчків Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.).
218. **с. Щорсівка**, Коростенський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2000 р. від Ходаковської Антоніни Василівни 1933 р. нар.
219. **с. Яблунівка**, Ємільчинський р-н, Житомирська обл. Запис автора 2001 р. від Овсійчук Улити Ничипорівни, 1909 р. нар.

## СПИСОК СКОРОЧЕНЬ ГЕОГРАФІЧНИХ НАЗВ

- Бор. – Бородянський р-н Київської обл.  
 Виш. – Вишгородський р-н Київської обл.  
 Вол. – Володимирецький р-н Рівненської обл.  
 Дубр. – Дубровицький р-н Рівненської обл.  
 Зар. – Зарічненський р-н Рівненської обл.  
 Ів. – Іванківський р-н Київської обл.  
 Із. – Ізяславський р-н Хмельницької обл.  
 Єм. – Ємільчинський р-н Житомирської обл.  
 Кор. – Коростенський р-н Житомирської обл.  
 Кост. – Костопільський р-н Рівненської обл.  
 Ксв. – Києво-Святошинський р-н Київської обл.  
 Луг. – Лугинський р-н Житомирської обл.  
 Мак. – Макарівський р-н Київської обл.  
 Мал. – Малинський р-н Житомирської обл.  
 Нар. – Народицький р-н Житомирської обл.  
 Ов. – Овруцький р-н Житомирської обл.  
 Ол. – Олевський р-н Житомирської обл.  
 Пол. – Поліський р-н Київської обл.  
 Рад. – Радомишльський р-н Житомирської обл.  
 Рок. – Рокитнівський р-н Рівненської обл.  
 Ром. – Романівський р-н Житомирської обл.  
 Сарн. – Сарненський р-н Рівненської обл.  
 Слав. – Славутський р-н Хмельницької обл.  
 Чер. – Черняхівський р-н Житомирської обл.  
 Черн. – Чернігівський р-н Чернігівської обл.  
 Чорн. – Чорнобильський р-н Київської обл.

Таблиця 1. ПЕРЕДШЛЮБНА ЧАСТИНА

№	Назва насел. пункту	Район	Обл.	Басейн	Ареал	Автор запису	Рік запису	Домовленості		11	12
								сватання	святкування		
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10		
1	Машове	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	вигляди	в святи	змовини	немає інф.
2	Красно	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
3	Зимовище	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
4	Крива Гора	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
5	Старосілля	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
6	Кошівка	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	вигляди	в святи	змовини	немає інф.
7	Теревиці	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
8	Новошпелівці	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
9	Чистоголівка	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
10	Діброва	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
11	Діброва	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	вигляди	в святи	змовини	немає інф.
12	Луб'янка	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
13	Клмвнина	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
14	Весняне	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
15	Варовичі	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
16	Новий Мир	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
17	Буда-Варовичі	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
18	Ковшлівка	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
19	Тараси	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
20	Жовтневе	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	запіти	в святи	змовини	немає інф.
21	Зелена Поляна	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
22	Королівка	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
23	Шевченкове	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	вигляди	в святи	змовини	немає інф.

24	Бовище	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
25	Бобер	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	політи	в святи	змовини	немає інф.
26	Термахівка	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	запітки	в святи	змовини	немає інф.
27	Смородовичі	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
28	Прибірськ	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
29	Богдани	Вш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
30	Суччі	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
31	Обуховичі	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
32	Станшівка	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
33	Розважів	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
34	Старовичі	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
35	Валіака	Вш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
36	Воропаїв	Вш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
37	Рови	Вш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
38	Федорівка	Вш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи (зі змовинами)	змовини	немає інф.
39	Любимівка	Вш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
40	Р. Димерська	Вш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
41	Феневичі	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
42	Леонівка	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
43	Білдча	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
44	Тетерівське	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
45	Підгайне	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	політи	в святи	змовини	немає інф.
46	Заруддя	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1996	політи	в святи	змовини	немає інф.
47	Коблицький Ліс	Бор.	Кв	Здвиж	південний	Несен	2002	політи	в святи (зі змовинами)	змовини	немає інф.
48	Глібівка	Вш.	Кв	Ірпіль	південний	Несен	1998	політи	в святи (зі змовинами)	змовини	немає інф.
49	Миглики	Бор.	Кв	Тетерів	південний	Несен	2002	політи	в святи (зі змовинами)	змовини	немає інф.
50	Збування	Мак.	Кв	Здвиж	південний	Несен	2003	політи	в святи (зі змовинами)	змовини	немає інф.
51	Андріївка	Мак.	Кв	Здвиж	південний	Несен	2003	політи	в святи (зі змовинами)	змовини	немає інф.
52	Макарів	Мак.	Кв	Здвиж	південний	Несен	2003	політи	в святи (зі змовинами)	змовини	немає інф.

53	Плахтянка	Мак. Кв	Здвиж	південний	Несен	2003	політи	в святи (зі змовинами)	квітка
54	Копилів	Мак. Кв	Здвиж	Південний	Несен	2003	політи	в святи (зі змовинами)	вигляди
55	Вел. Карашин	Мак. Кв	Здвиж	південний	Несен	2003	політи	в святи (зі змовинами)	вигляди
56	Пашківка	Мак. Кв	Ірпінь	південний	Несен	2003	політи	в святи (зі змовинами)	вигляди
57	Лущина	Мак. Кв	Ірпінь	південний	Несен	2003	політи	в святи (зі змовинами)	немає інф.
58	Козичанка	Мак. Кв	Ірпінь	південний	Несен	2003	політи	в святи (зі змовинами)	вигляди
59	Мар'янівка	Рад. Ж.	Тетерів	південний	Несен	2002	політи	в святи (зі змовинами)	немає інф.
60	Вел. Реча	Рад. Ж.	Тетерів	південний	Мандебура	1996	політи	в святи (зі змовинами)	вигляди
61	Заболоть	Рад. Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	політи	в святи (зі змовинами)	вигляди
62	Чайківка	Рад. Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	політи	в святи (зі змовинами)	печотглядини
63	Видибір	Черн. Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	політи	в святи (зі змовинами)	печотглядини
64	Андріївка	Черн. Ж	Ірша	південний	Несен	2002	політи	в святи (зі змовинами)	печотглядини
65	Жадьки	Черн. Ж	Ірша	південний	Несен	2002	політи	в святи (зі змовинами)	немає інф.
66	Вереси	Черн. Ж.	Свинолушка	Волинський	Кравченко	п. XX	політи	сватання	немає інф.
67	Волянщина	В. Вол. Ж	Тетерів/Ірша	південний	Кравченко	п. XX	немає інф.	сватання	немає інф.
68	Кропивня	В. Вол. Ж	Тетерів/Ірша	південний	Пашкова	1970-і	немає інф.	в святи	немає інф.
69	Забір'яддя	Корост. Ж	Тетерів/Мика	Волинський	Кравченко	п. XX	немає інф.	сватання	немає інф.
70	Буки	Мал. Ж	Ірша	південний	Несен	1996	умовини	в святи (зі змовинами)	немає інф.
71	Іванівка	Мал. Ж	Ірша	південний	Несен	1996	політи	в святи (зі змовинами)	немає інф.
72	Горинь	Мал. Ж	Ірша	південний	Несен	1996	політи	в святи (зі змовинами)	немає інф.
73	Малинівка	Мал. Ж	Ірша	південний	Несен	1996	вигляди	в святи (зі змовинами)	немає інф.
74	Ворсівка	Рад. Ж	Ірша	південний	Мандебура	1996	немає інф.	в святи (зі змовинами)	немає інф.
75	Меделівка	Рад. Ж	Ірша	південний	Мандебура	1996	немає інф.	в святи (зі змовинами)	немає інф.
76	Вишевиці	Рад. Ж	Тетерів	південний	Несен	1996	політи	в святи (зі змовинами)	немає інф.
77	Веприн	Рад. Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	політи	в святи (зі змовинами)	натляднини
78	Вирва	Мал. Ж	Тетерів	південний	Несен	1996	політи	в святи (зі змовинами)	немає інф.
79	Ст. Вороб'ї	Мал. Ж	Ірша/Студениця	північний	Мандебура	1996	політи	в святи (зі змовинами)	немає інф.
80	Візня	Рад. Ж	Тетерів	південний	Несен	1996	політи	в святи (зі змовинами)	немає інф.

81	Українка	Мал. Ж	Ірша	південний	Несен	1996	політи	в святи	змовини	немає інф.
82	Любовчі	Мал. Ж	Ірша	північний	Несен	1996	політи	в святи	змовини	немає інф.
83	Чоповичі	Кор. Ж	Ірша	південний	Несен	1996	політи	в святи	змовини	немає інф.
84	Щорсівка	Кор. Ж	Уж	південний	Несен	2000	політи	в святи	змовини	вигляди
85	Мелені	Кор. Ж	Ірша	південний	Несен	2000	політи	в святи	змовини	немає інф.
86	Будо-Вороб'ї	Мал. Ж	Ірша	північний	Несен	1996	політи	в святи	печу гризти	немає інф.
87	Недашки	Мал. Ж	Ірша	північний	Несен	1996	політи	в святи	змовини	немає інф.
88	Калнівка	Нар. Ж	Уж	північний	Несен	1996	політи	в святи	змовини	немає інф.
89	Р. Калнівка	Мал. Ж	Уж	північний	Несен	1996	політи	в святи	змовини	немає інф.
90	Рубежівка	Нар. Ж	Болотниця	північний	Несен	1996	політи	в святи	змовини	немає інф.
91	Гуго-Мар'ятин	Нар. Ж	Уж/Зіздраль	північний	Несен	1996	політи	в святи	змовини	немає інф.
92	Базар	Нар. Ж	Уж/Зіздраль	північний	Несен	1996	політи	в святи	змовини	немає інф.
93	Р. Базарська	Нар. Ж	Уж/Зіздраль	північний	Несен	1996	політи	в святи	змовини	немає інф.
94	Вел. Міньки	Нар. Ж	Чертовець	північний	Несен	1996	політи	в святи	змовини	немає інф.
95	Мехилівка	Нар. Ж	Чертовець	північний	Несен	1996	політи	в святи	змовини	немає інф.
96	Ст. Кужиль	Нар. Ж	Чертовець	північний	Несен	1996	політи	в святи	змовини	немає інф.
97	Корма	Кор. Ж	Уж	північний	Несен	1996	розглядим	в святи	змовини	немає інф.
98	Каленське	Кор. Ж	Уж	північний	Несен	1996	розглядим	в святи	змовини	немає інф.
99	Ходаки	Кор. Ж	Уж	північний	Несен	2002	політи	в святи	змовини	розглядим
100	Купеч	Кор. Ж	Уж	північний	Несен	2002	політи	в святи	змовини	немає інф.
101	Обходи	Кор. Ж	Уж	північний	Несен	1996	політи	в святи	змовини	немає інф.
102	Берестовець	Кор. Ж	Уж	північний	Несен	2002	політи	в святи	змовини	немає інф.
103	Бахи	Кор. Ж	Уж	північний	Несен	2000	політи	в святи	змовини	немає інф.
104	Михайлівка	Кор. Ж	Уж	північний	Несен	2000	політи	в святи	змовини	немає інф.
105	Сарновчі	Кор. Ж	Уж	північний	Несен	2000	політи	в святи	змовини	немає інф.
106	В'язівка	Нар. Ж	Уж/Жерев	північний	Несен	2002	політи	в святи	змовини	немає інф.
107	Корчівка	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Кравченко	п. XX	немає інф.	сватання	немає інф.	
108	Снитище	Нар. Ж	Уж/Норинь	північний	Кравченко	п. XX	немає інф.	сватання	печотглядини	
109	Снитище	Нар. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2002	політи	в святи	заручини	немає інф.

110	Ст. Дорогинь	Нар. Ж	Уж/Норинь	північний	Кравченко	п. XX	немає інф.	сватання	немає інф.	немає інф.
111	Ст. Дорогинь	Нар. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2001	політи	в свати	заручини	немає інф.
112	Гунчі	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2001	політи	в свати	заручини	немає інф.
113	Раківщина	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2001	політи	в свати	заручини	немає інф.
114	Гоші	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2001	політи	в свати	заручини	немає інф.
115	Збраньківці	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	1999	політи	в свати	змовини	немає інф.
116	Личмани	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	1999	політи	в свати	змовини	немає інф.
117	Стояличне	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	1999	політи	в свати	змовини	немає інф.
118	Магдин	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	1999	політи	в свати	змовини	немає інф.
119	Співка	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	1999	політи	в свати	змовини	немає інф.
120	Жолудівка	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	1999	політи	в свати	змовини	немає інф.
121	Журба	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	1999	політи	в свати	змовини	немає інф.
122	Люданивка	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	1999	політи	в свати	змовини	немає інф.
123	Вступовичі	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	1999	політи	в свати	змовини	немає інф.
124	Думинське	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	1999	політи	в свати	змовини	немає інф.
125	Покалів	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2001	політи	в свати	змовини	оглядини
126	Збраньки	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2001	політи	в свати	змовини	немає інф.
127	Сорокопіль	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2001	політи	в свати	змовини	немає інф.
128	Левковичі	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2001	політи	в свати	змовини	немає інф.
129	Можари	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2001	політи	в свати	змовини	немає інф.
130	Верпа	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2001	політи	в свати	змовини	немає інф.
131	Словаче	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2001	політи	в свати	змовини	немає інф.
132	Листвин	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2001	політи	в свати	змовини	немає інф.
133	Дуби	Овр.	Уж/Норинь	північний	Несен	1999	політи	в свати	змовини	немає інф.
134	Червоносілка	Овр.	Уж/Норинь	північний	Несен	1999	політи	в свати	змовини	немає інф.
135	Делата	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	1999	політи	в свати	змовини	немає інф.
136	Селазівка	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2001	політи	в свати	змовини	немає інф.
137	Колпще	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен	1997	походи	в свати	зап'яті	немає інф.

138	Глушківці	Лельч. Гом	Уборть	північний	Пашкова	1970-і	немає інф.	заполіни	немає інф.	немає інф.
139	Хочине	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен	1997	походи	в свати	зап'яті	немає інф.
140	Р. Перганська	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен	1997	політи	в свати	свечини	немає інф.
141	Озеряни	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен	1997	політи	в свати	свечини	немає інф.
142	Р. Озерянська	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен	1997	політи	в свати	свечини	немає інф.
143	Замисловичі	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен	1997	політи	в свати	свечини	немає інф.
144	Діброва	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен	1997	закази	в свати	свечини	немає інф.
145	Джерело	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен	1997	політи	в свати	свечини	немає інф.
146	Андрівка	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен	1997	політи	в свати	свечини	немає інф.
147	Жовтине	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен	1997	політи	в свати	свечини	немає інф.
148	Корошине	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен	1997	політи	в свати	свечини	немає інф.
149	Лугунки	Луг. Ж	Жарев	північний	Кравченко	п. XX	немає інф.	сватання	змовини	немає інф.
150	Нові Новаки	Луг. Ж	Уборть	північний	Несен	1997	політи	в свати	змовини	немає інф.
151	Малий Дивлин	Луг. Ж	Уборть	північний	Несен	1997	політи	в свати	змовини	немає інф.
152	Білокорівичі	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен	1997	політи	в свати	змовини	немає інф.
153	Горщик	Кор. Ж	Уж	південний	Несен	2000	немає інф.	в свати	змовини	вігляди
154	Смаківка	Єм. Ж	Уж	південний	Несен	2001	політи	в свати (зі змовинами)	вігляди	вігляди
155	Бобриня	Єм. Ж	Уж	південний	Несен	2001	політи	в свати (зі змовинами)	печотгядини	печотгядини
156	Бараші	Єм. Ж	Уж	південний	Несен	2001	політи	в свати (зі змовинами)	печотгядини	печотгядини
157	Сарбо-Слобідка	Єм. Ж	Уборть/Уж	південний	Несен	2001	політи	в свати (зі змовинами)	печотгядини	печотгядини
158	Полунівка	Єм. Ж	Уборть	південний	Несен	2001	політи	в свати (зі змовинами)	печотгядини	печотгядини
159	Мокляки	Єм. Ж	Уборть	північний	Несен	2001	політи	в свати (зі змовинами)	печотгядини	печотгядини
160	Степанівка	Єм. Ж	Уборть	південний	Несен	2001	політи	в свати (зі змовинами)	оглядини	оглядини
161	Мала Глумча	Єм. Ж	Уборть	північний	Несен	2001	політи	в свати (зі свечинами)	вігляди	вігляди
162	Велка Глумча	Єм. Ж	Уборть	північний	Несен	2001	політи	в свати (зі свечинами)	оглядини	оглядини
163	Кобляки (Весняне)	Н.-Вол. Ж	Случ/Корчик	Волинь	Морачевич	1853	немає інф.	сватання	сватання	немає інф.
164	Пущина	Жит. Ж	Тетерів/Гула	Волинь	Кравченко	п. XX	немає інф.	в свати	змовини	немає інф.
165	Шумськ	Жит. Ж	Тетерів/Гула	Волинь	Кравченко	п. XX	немає інф.	сватання	немає інф.	печотгядини
166	Зубковичі	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен	1997	політи	в свати	свечини	немає інф.

167	Жубровкачі	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	попiти	в святи	свччини	немає інф.
168	Радовель	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	попiти	в святи	свччини	немає інф.
169	Кишин	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	попiти	в святи	свччини	немає інф.
170	Лопатичі	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	попiти	в святи	свччини	немає інф.
171	Тепениця	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	попiти	в святи	свччини	немає інф.
172	Обище	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	попiти	в святи	свччини	немає інф.
173	Судцани	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	попiти	в святи	запоїни	немає інф.
174	Юрлове	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	попiти	в святи	свччини	немає інф.
175	Кам'янка	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	попiти	в святи	запiткі	немає інф.
176	Журжевчi	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	попiти	в святи	запiткі	немає інф.
177	Кам'яне	Рок.	Рiвн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-ї	попiти	запоїни	немає інф.	немає інф.
178	Обс'ч	Рок.	Рiвн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-ї	немає інф.	немає інф.	свччини	немає інф.
179	Березове	Рок.	Рiвн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-ї	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
180	Залав'я	Рок.	Рiвн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-ї	немає інф.	запоїни	запоїни	немає інф.
181	Бiловiж	Рок.	Рiвн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Несен	1997	походкі	запоїни	змовiни	немає інф.
182	Сновидовичі	Рок.	Рiвн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Несен	1997	походкі	в святи	змовiни	немає інф.
183	Рокитне	Рок.	Рiвн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Пашкова	1970-ї	попiти	запоїни	змовiни	немає інф.
184	Борове	Рок.	Рiвн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Несен	1997	попiти	в святи	свччини	немає інф.
185	Томашгород	Рок.	Рiвн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Пашкова	1970-ї	попiти	запоїни	змовiни	немає інф.
186	Ельно	Рок.	Рiвн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Пашкова	1970-ї	в святи	запоїни	змовiни	немає інф.
187	Федорiвка	Сарн.	Рiвн	Гор/Сл/Льва	півн.-зах.	Несен	2000	попiти	запоїни	змовiни	немає інф.
188	Клесiв	Сарн.	Рiвн	Гор/Сл/Льва	півн.-зах.	Несен	2000	попiти	запоїни	змовiни	немає інф.
189	Немовичі	Сарн.	Рiвн	Слuch	півн.-зах.	Несен	2000	попiти	запоїни	змовiни	немає інф.
190	Ляхча	Сарн.	Рiвн	Слuch	півн.-зах.	Несен	2000	попiти	запоїни	змовiни	немає інф.
191	Кураш	Дубр.	Рiвн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2000	попiти	запоїни	змовiни	немає інф.
192	Оряниця	Дубр.	Рiвн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2003	попiти	запоїни	змовiни	немає інф.
193	Дубровиця	Дубр.	Рiвн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2000	попiти	запоїни	змовiни	немає інф.
194	Кругове	Дубр.	Рiвн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2002	попiти	запоїни	змовiни	немає інф.

195	Сварцiвчi	Дубр.	Рiвн	Стир/Стубла	півн.-зах.	Несен	2002	попiти	запоїни	свччини	немає інф.
196	Серники	Зар.	Рiвн	Стир	Зах. Полiс.	Несен	2003	попiти	запоїни	змовiни	немає інф.
197	Iвачиці	Зар.	Рiвн	Стир	Зах. Полiс.	Несен	2003	попiти	запоїни	змовiни	немає інф.
198	Ст. Коні	Зар.	Рiвн	Стир	Зах. Полiс.	Несен	2003	попiти	запоїни	змовiни	немає інф.
199	Морочне	Зар.	Рiвн	Прип'ять	Зах. Полiс.	Несен	2003	попiти	запоїни	змовiни	немає інф.
200	Прикладники	Зар.	Рiвн	Стоход/Прип'ять	Зах. Полiс.	Несен	2003	попiти	запоїни	змовiни	немає інф.
201	Мульчiці	Вол.	Рiвн	Стир/Прип'ять	Зах. Полiс.	Несен	2003	попiти	сватання	змовiни	немає інф.
202	Крчицькськ	Сарн.	Рiвн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2002	попiти	в святи	запоїни	немає інф.
203	Iвачині	Кост.	Рiвн	Замчисько	пiвденний	Гнатюк	1914	попiти	сватання (з запоїнами)	отпiдми	немає інф.
204	Вел. Студин	Кост.	Рiвн	Мельниця	пiвденний	Несен	2002	попiти	в святи (з святинами)	немає інф.	немає інф.
205	Волиця	Кост.	Рiвн	Горинь	пiвденний	Несен	2002	попiти	в святи (з припiвками)	немає інф.	немає інф.
206	Тiхе	Кост.	Рiвн	Горинь	пiвденний	Несен	2002	попiти	в святи (з змовинами)	немає інф.	немає інф.
207	Данчимiст	Кост.	Рiвн	Горинь	пiвденний	Несен	2002	попiти	в святи (з змовою)	немає інф.	немає інф.
208	Пiрлужне	Кост.	Рiвн	Замчисько	пiвденний	Несен	2002	попiти	в святи (з змовою)	немає інф.	немає інф.
209	Звiздiвка	Кост.	Рiвн	Горинь	пiвденний	Несен	2002	попiти	в святи (з змовою)	немає інф.	немає інф.
210	Бечаль	Кост.	Рiвн	Горинь	пiвденний	Несен	2002	попiти	в святи (з змовою)	немає інф.	немає інф.
211	Деражне	Кост.	Рiвн	Горинь	пiвденний	Несен	2002	попiти	в святи (з змовою)	немає інф.	немає інф.
212	Шагова	Слав. Хм.	Хм.	Слuch/Корчик	Волинь	Несен	1995	попiти	сватання (з свччинами)	немає інф.	немає інф.
213	Кутки	Слав. Хм.	Хм.	Слuch/Корчик	Волинь	Несен	1995	попiти	сватання (з заливанням)	немає інф.	немає інф.
214	Вел. Правутин	Слав. Хм.	Хм.	Слuch/Корчик	Волинь	Несен	2001	попiти	сватання (з заливанням)	немає інф.	немає інф.
215	Вел. Скнит	Слав. Хм.	Хм.	Слuch/Корчик	Волинь	Несен	1995	попiти	сватання (з заливанням)	немає інф.	немає інф.
216	Полянъ	Слав. Хм.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1995	попiти	сватання (з заливанням)	немає інф.	немає інф.
217	Голки	Iз. Хм.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1995	попiти	сватання (з заливанням)	немає інф.	немає інф.
218	Лютерка	Iз. Хм.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1998	попiти	сватання (з заливанням)	немає інф.	немає інф.
219	Бiльчин	Iз. Хм.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1998	попiти	сватання (з заливанням)	немає інф.	немає інф.
220	Кiндратка	Iз. Хм.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1998	попiти	сватання (з заливанням)	немає інф.	немає інф.
221	Похощiвка	Iз. Хм.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1993	попiти	сватання (з заливанням)	немає інф.	немає інф.
222	Кропивна	Iз. Хм.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1993	попiти	сватання (з заливанням)	немає інф.	немає інф.

Таблиця 2. ШЛЮБНА ЧАСТИНА: ПІДГОТОВЧІ АКТИ

№	Назва насел. пункту	Район	Обл.	Басейн	Ареал	Автор запису	Рік запису	П'ятниця запису обр. акти.	Субота обр. акти	Коровай (виготовлення)				Печиво для молодих	Інше печиво
										день випікання	кіль-кість	назва	назва		
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	
1	Машове	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
2	Красно	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
3	Зимовище	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
4	Крива Гора	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
5	Старосілля	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
6	Кошівка	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
7	Теремці	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
8	Новошпелічч	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
9	Чистоголяка	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
10	Паризів	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
11	Діброва	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
12	Луб'янка	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
13	Клмязни	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	вечернік	сб.	2	коровай	---	піріг	
14	Вєсняні	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
15	Варовичі	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
16	Новий Мир	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
17	Буца-Варовичі	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
18	Ковшівка	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
19	Тараси	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	чт. пт.	2	коровай	---	піріг	
20	Жовтєве	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	піроги	сб.	2	коровай	---	піріг	
21	Зелена Поляна	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
22	Королівка	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
23	Шевченкове	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
24	Бовище	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
25	Бобер	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	піроги	сб.	2	коровай	---	піріг	
26	Термаївка	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	піроги	сб.	2	коровай	---	піріг	
27	Сидоровичі	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	заручини	сб.	2	коровай	---	піріг	
28	Прибриськ	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	примання рук	сб.	2	коровай	---	піріг	
29	Богдани	Внш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	вілце	сб.	2	коровай	---	піріг	
30	Сукачі	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	чоботи	сб.	2	коровай	---	піріг	
31	Обуховичі	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	чоботи	сб.	2	коровай	---	піріг	
32	Станшівка	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	чоботи	сб.	2	коровай	---	піріг	
33	Розважів	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	чоботи	сб.	2	коровай	---	піріг	
34	Старовичі	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	чоботи	сб.	2	коровай	---	піріг	
35	Вахівка	Внш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	в глце	сб.	2	коровай	---	верчі - 2 шт.	
36	Воропаїв	Внш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	чоботи	сб.	2	коровай	---	верчі - 2 шт.	
37	Рови	Внш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	чоботи	сб.	2	коровай	---	верчі - 2 шт.	
38	Федорівка	Внш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	чоботи	сб.	2	коровай	---	верчі - 2 шт.	
39	Любимівка	Внш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	чоботи	сб.	2	коровай	---	верчі - 2 шт.	
40	Р. Димерська	Внш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	чоботи	сб.	2	коровай	---	верчі - 2 шт.	
41	Фоневичі	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	чоботи	сб.	2	коровай	---	верчі - 2 шт.	
42	Леонівка	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	на вглце	сб.	2	коровай	---	верчі - 2 шт.	
43	Блїча	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	чоботи	сб.	2	коровай	---	верчі - 2 шт.	
44	Тетерівське	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	чоботи	сб.	2	коровай	---	копачі	
45	Підгайне	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	---	чоботи	сб.	2	коровай	---	верчі	
46	Заруддя	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Мандебура	1996	---	чоботи	сб.	2	коровай	---	немає інф.	
47	Коблицький Ліс	Бор.	Кв	Здвж	південний	Несен	2002	---	дівч. вечір	сб.	2	коровай	---	пирожки	
48	Глібівка	Внш.	Кв	Ірпіль	південний	Несен	1998	---	дівч. вечір	сб.	2	коровай	---	шишки	
49	Мигалки	Бор.	Кв	Тетерів	південний	Несен	2002	---	чоботи	сб.	2	коровай	коровай	шишки	
50	Забуття	Мак.	Кв	Здвж	південний	Несен	2003	---	на верчі	сб.	2	коровай	коровай	верчі	
51	Андрівка	Мак.	Кв	Здвж	південний	Несен	2003	---	чоботи	сб.	2	коровай	коровай	верчі	
52	Макарів	Мак.	Кв	Здвж	південний	Несен	2003	---	не верчі	сб.	2	коровай	коровай	верчі	
53	Плахтянка	Мак.	Кв	Здвж	південний	Несен	2003	---	на верчі	сб.	2	коровай	коровай	верчі	



54	Копилів	Мак.	Кв	Звмиж	Південний	Несен	2003	---	немає інф.	сб.	2	коровай	коровай	верчі
55	Вел. Карашин	Мак	Кв	Звмиж	південний	Несен	2003	---	дівчч вєчїр	сб.	2	коровай	коровай	верчі
56	Пашківка	Мак.	Кв	Ірпіль	південний	Несен	2003	---	дівчч вєчїр	сб.	2	коровай	коровай	верчі
57	Лишца	Мак.	Кв	Ірпіль	південний	Несен	2003	---	дівчч вєчїр	сб.	2	коровай	коровай	верчі
58	Козичанка	Мак.	Кв	Ірпіль	південний	Несен	2003	---	дівчч вєчїр	сб.	2	коровай	коровай	верчі
59	Мар'янівка	Рад.	Ж.	Тетерів	південний	Несен	2002	---	калч	сб.	2	калч	малий калч	шишки
60	Вел. Рєча	Рад.	Ж.	Тетерів	південний	Мандебура	1996	калч	чоботи	сб.	2	коровай	калч	шишки
61	Заболоть	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	калч	змиванєє	сб.	2	коровай	парні калчї	шишки
62	Чайківка	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	калч	митвини	сб.	2	коровай	калчачики	шишки
63	Видибр	Черн.	Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	калч	чоботини	сб.	2	коровай	парні калчї	шишки
64	Андрїївка	Черн.	Ж	Ірша	південний	Несен	2002	калч	коровай	сб.	2	коровай	пара	шишки
65	Жадьки	Черн.	Ж	Ірша	південний	Несен	2002	калч	чоботини	сб.	2	коровай	парні калчї	шишки
66	Вереси	Черн.	Ж.	Свинолужка	Волинй	Кравченко п. ХХ	немає інф.	немає інф.	сб.	2	коровай	немає інф.	немає інф.	шишки
67	Волящина	В. Вол.	Ж	Тетерів/Ірша	південний	Кравченко п. ХХ	немає інф.	чоботи	нд.	2	коровай	парні калчї	немає інф.	шишки
68	Кропівня	В. Вол.	Ж	Тетерів/Ірша	південний	Пашкова 1970-ї	немає інф.	немає інф.	сб.	2	коровай	парні калчї	немає інф.	шишки
69	Забриддя	Корост.	Ж	Тетерів/Мика	Волинй	Кравченко п. ХХ	немає інф.	немає інф.	сб.	2	коровай	немає інф.	немає інф.	шишки
70	Буки	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	---	коровай	сб.	2	коровай	пирожки	немає інф.
71	Іванівка	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	---	коровай	сб.	2	коровай	пирожки	шишки
72	Горинь	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	---	калч	сб.	2	калч	пирожки	шишки
73	Малинівка	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	---	коровай	сб.	2	коровай	---	шишки
74	Ворсівка	Рад.	Ж	Ірша	південний	Мандебура	1996	немає інф.	немає інф.	сб.	2	коровай	немає інф.	шишки
75	Медєлєва	Рад.	Ж	Ірша	південний	Мандебура	1996	немає інф.	немає інф.	сб.	2	коровай	немає інф.	пирожки, качечки
76	Вишевиці	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	1996	---	коровай	сб.	2	коровай	парні ложки	шишки
77	Вєприн	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	---	чоботи	сб.	2	коровай	немає інф.	шишки
78	Вирва	Мал.	Ж	Тетерів	південний	Несен	1996	---	коровай	сб.	2	коровай	немає інф.	шишки
79	Ст. Вороб'ї	Мал.	Ж	Ірша/Студєнця	північний	Мандебура	1996	немає інф.	немає інф.	сб.	2	коровай	немає інф.	шишки
80	Візня	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	1996	---	короваль	сб.	2	короваль	немає інф.	шишки
81	Українка	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	---	заплїтник	сб.	2	коровай	немає інф.	шишки

82	Любовичі	Мал.	Ж	Ірша	північний	Несен	1996	---	коровай	сб.	2	коровай	немає інф.	шишки
83	Чоловичі	Кор.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	---	коровай	сб.	2	коровай	немає інф.	шишки
84	Щорівка	Кор.	Ж	Уж	південний	Несен	2000	---	коровай	сб.	2	коровай	парні калчї	п'рїнки
85	Мєлені	Кор.	Ж	Ірша	південний	Несен	2000	калч	коровай	сб.	2	коровай	калч	п'рїнки
86	Будо-Вороб'ї	Мал.	Ж	Ірша	північний	Несен	1996	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
87	Недашки	Мал.	Ж	Ірша	північний	Несен	1996	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
88	Калинівка	Нар.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
89	Р. Калинівка	Мал.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
90	Рубєжівка	Нар.	Ж	Болотниця	північний	Несен	1996	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
91	Гуто-Мар'ятин	Нар.	Ж	Уж/Звїздаль	північний	Несен	1996	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
92	Базар	Нар.	Ж	Уж/Звїздаль	північний	Несен	1996	коровай	чт. пт.	2	коровай	---	пиріг	
93	Р. Базарська	Нар.	Ж	Уж/Звїздаль	північний	Несен	1996	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
94	Вєп. Міньки	Нар.	Ж	Чертовєць	північний	Несен	1996	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
95	Межиліска	Нар.	Ж	Чертовєць	північний	Несен	1996	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
96	Ст. Кужиль	Нар.	Ж	Чертовєць	північний	Несен	1996	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
97	Корма	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	коровай	пиріги	чт. пт.	2	коровай	---	п'рїнки
98	Калєньсьє	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	коровай	пиріги	чт. пт.	2	коровай	---	п'рїнки
99	Ходаки	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2002	---	пиріги	сб.	2	коровай	---	п'рїнки
100	Купєч	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2002	---	пиріги	сб.	2	коровай	---	п'рїнки
101	Обиходи	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	---	пиріги	сб.	2	коровай	---	пиріг
102	Бєрєстєвєць	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2002	---	пиріги	сб.	2	коровай	---	пиріг
103	Бєхи	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2000	---	пиріги	чт. пт.	2	коровай	---	п'рїнки
104	Михайлівка	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2000	---	пиріги	сб.	2	коровай	---	пиріг
105	Сарновичі	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2000	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
106	В'зівка	Нар.	Ж	Уж/Жєрєв	північний	Несен	2002	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
107	Корівка	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Кравченко п. ХХ	немає інф.	пиріги	сб.	2	коровай	немає інф.	немає інф.	шишки
108	Снитцє	Нар.	Ж	Уж/Норинь	північний	Кравченко п. ХХ	немає інф.	пиріги	нд.	2	коровай	немає інф.	немає інф.	шишки
109	Снитцє	Нар.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2002	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
110	Ст. Дорогинь	Нар.	Ж	Уж/Норинь	північний	Кравченко п. ХХ	немає інф.	немає інф.	нд.	2	коровай	немає інф.	немає інф.	шишки
111	Ст. Дорогинь	Нар.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2001	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг

112	Гунці	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	2001	---	пирог	сб.	2	коровай	---	пиріг
113	Раківщина	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	2001	---	пирог	сб.	2	коровай	---	пиріг
114	Голіве	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	2001	---	пирог	сб.	2	коровай	---	пиріг
115	Збраньківці	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	1999	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
116	Личмани	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	1999	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
117	Стовпачине	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	1999	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
118	Магдин	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	1999	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
119	Ситівка	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	1999	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
120	Жолудівка	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	1999	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
121	Журба	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	1999	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
122	Людвинівка	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	1999	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
123	Вступівчичі	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	1999	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
124	Думинське	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	1999	---	пирог	сб.	2	коровай	---	пиріг
125	Покалів	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	2001	---	пирог	сб.	2	коровай	---	пиріг
126	Збраньки	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	2001	---	пирог	нд.	2	коровай	---	пиріг
127	Сорокопіль	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	2001	---	пирог	сб.	2	коровай	---	пиріг
128	Левковичі	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	2001	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
129	Можари	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	2001	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
130	Варпа	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	2001	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
131	Словечне	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	2001	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
132	Листвин	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	2001	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
133	Дуби	Овр.	Уж/Норминь	північний	північний	Несен	1999	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
134	Червоносілка	Овр.	Уж/Норминь	північний	північний	Несен	1999	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
135	Делета	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	1999	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
136	Селазівка	Овр.	Ж	Уж/Норминь	північний	Несен	2001	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
137	Копище	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	---	коровай	нд.	1	коровай	---	пиріг
138	Глушківчичі	Лельч. Гом	Уборть	північний	Пашкова	1970-і	---	---	дзядьшнік/ коров.	сб.	1	коровай	---	пиріг
139	Хочине	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	---	коровай	нд.	1	коровай	---	пиріг

140	Р. Перганська	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	---	коровай	нд.	2	коровай	---	пиріг
141	Озеряни	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	коровай	ліце	пт.	2	коровай	---	пиріг
142	Р. Озаранська	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	---	ліце	сб.	2	коровай	---	пиріг
143	Замисловичі	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	---	коровай	нд.	2	коровай	---	пиріг
144	Діброва	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
145	Джерело	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
146	Андріївка	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	---	коровай	нд.	1	коровай	---	пиріг
147	Жовтневе	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	---	коровай	нд.	2	коровай	парні піроги	пиріг
148	Корошине	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	---	коровай	нд.	2	коровай	---	пиріг
149	Лугинки	Луг.	Ж	Жерев	північний	Кравченко	п. XX	немає інф.	немає інф.	нд.	2	коровай	немає інф.	немає інф.
150	Нові Новаки	Луг.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
151	Малий Дивлин	Луг.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пиріг
152	Білокорівчичі	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	---	коровай	сб.	2	коровай	---	пірожки
153	Горщик	Кор.	Ж	Уж	південний	Несен	2000	---	коровай	сб.	2	коровай	немає інф.	немає інф.
154	Смаківка	Єм.	Ж	Уж	південний	Несен	2001	---	коровай	сб.	2	коровай	парні піроги	пиріг
155	Баршів	Єм.	Ж	Уж	південний	Несен	2001	---	коровай	сб.	2	коровай	парні піроги	немає інф.
156	Боршів	Єм.	Ж	Уж	південний	Несен	2001	---	коровай	сб.	2	коровай	парні піроги	немає інф.
157	Сербо-Слобідка	Єм.	Ж	Уборть/Уж	південний	Несен	2001	---	коровай	сб.	2	коровай	парні піроги	немає інф.
158	Ялунівка	Єм.	Ж	Уборть	південний	Несен	2001	---	коровай	сб.	2	коровай	парові калачі	немає інф.
159	Мокляки	Єм.	Ж	Уборть	північний	Несен	2001	---	коровай	сб.	2	коровай	парові калачі	немає інф.
160	Степанівка	Єм.	Ж	Уборть	південний	Несен	2001	---	коровай	сб. (д.), нд. (х.)	2	коровай	парові піроги	немає інф.
161	Мала Глумча	Єм.	Ж	Уборть	північний	Несен	2001	---	коровай	сб.	2	коровай	парові піроги	немає інф.
162	Велика Глумча	Єм.	Ж	Уборть	північний	Несен	2001	---	коровай	сб.	2	коровай	парові піроги	немає інф.
163	Кобилія (Весняне)	Н.-Вол.	Ж	Случ/Корчик	Волинь	Морачевич	1853	немає інф.	чоботи	сб.	2	коровай	калачі	немає інф.
164	Пущина	Жит.	Ж	Тетерів/Гуйва	Волинь	Кравченко	п. XX	немає інф.	немає інф.	сб.	2	коровай	немає інф.	немає інф.
165	Шумськ	Жит.	Ж	Тетерів/Гуйва	Волинь	Кравченко	п. XX	немає інф.	немає інф.	сб.	2	коровай	немає інф.	немає інф.
166	Зубковичі	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	---	---	нд.	2	коровай	---	пиріг
167	Зубровичі	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	---	---	нд.	2	коровай	---	пиріг
168	Радзівель	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	---	---	нд.	2	коровай	---	пиріг

169	Кишин	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	---	---	нд.	2	коровай	---	пиріг
170	Лопатиці	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	---	---	нд.	1	коровай	---	квас
171	Тепенія	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	---	---	нд.	1	коровай	---	пиріг
172	Обище	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	---	---	нд.	1	коровай	---	квас
173	Суцани	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	---	---	нд.	1	коровай	---	квас
174	Юрове	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	---	---	нд.	1	коровай	---	квас
175	Кам'янка	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	---	---	нд.	2	коровай	---	пиріг
176	Журжевичі	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	---	---	нд.	1	коровай	---	квас
177	Кам'яне	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	---	любліни	нд.	1	коровай	---	квас
178	Обісч	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	---	---	нд.	1	коровай	---	пиріг
179	Березове	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	---	---	нд.	1	коровай	---	пиріг
180	Залав'я	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	---	квітка	нд.	1	коровай	---	квас
181	Біловож	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Несен	1997	любліни	квітка	нд.	1	коровай	---	квас
182	Сновидовичі	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Несен	1997	---	коровай	сб.	1	коровай	---	пиріг
183	Рокитне	Рок.	Рівн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	---	квітка	---	1	коровай	---	квас
184	Борове	Рок.	Рівн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Несен	1997	коровай	коровай	пт.	2	коровай	---	пиріг
185	Томашгород	Рок.	Рівн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	коровай	немає інф.	пт.	1	коровай	парне	квас
186	Єльно	Рок.	Рівн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	---	немає інф.	---	1	коровай	---	пиріг
187	Федоріака	Сарн.	Рівн	Гор/Сл/Льва	півн.-зах.	Несен	2000	коровай	пиріги	пт.	2	коровай	---	пиріг
188	Клесів	Сарн.	Рівн	Гор/Сл/Льва	півн.-зах.	Несен	2000	коровай	пиріги	пт.	1	коровай	---	пиріг
189	Немовичі	Сарн.	Рівн	Случ	півн.-зах.	Несен	2000	коровай	пиріги	пт.	1	коровай	---	пиріг
190	Ляхуча	Сарн.	Рівн	Случ	півн.-зах.	Несен	2000	коровай	пиріги	пт.	1	коровай	---	СІТЯНИК (молодо)
191	Кураш	Дубр.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2000	коровай	пиріги	пт.	2	коровай	---	немає інф.
192	Орванія	Дубр.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2003	коровай	заграйвало	пт.	1	коровай	---	пиріг (молодо)
193	Дубровця	Дубр.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2000	коровай	пиріги	чт.пт.	2	коровай	---	шишки
194	Крулове	Дубр.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2002	коровай	заїрнини	чт.пт.	2	коровай	---	---
195	Саарицевичі	Дубр.	Рівн	Стир/Стубла	півн.-зах.	Несен	2002	---	коровай	сб. (нд. вбирання)	1	коровай	---	---

196	Серники	Зар.	Рівн	Стир	Зах. Поліс.	Несен	2003	---	коровай	сб. (нд. вбирання)	1	коровай	---	булки (молодо)
197	Іванчиці	Зар.	Рівн	Стир	Зах. Поліс.	Несен	2003	---	коровай	сб. (нд. вбирання)	1	коровай	---	---
198	Ст. Коні	Зар.	Рівн	Стир	Зах. Поліс.	Несен	2003	---	коровай	сб. (нд. вбирання)	1	коровай	---	---
199	Морочне	Зар.	Рівн	Прип'ять	Зах. Поліс.	Несен	2003	---	коровай	сб.	1	коровай	---	---
200	Прикладники	Зар.	Рівн	Стоход/Прип'ять	Зах. Поліс.	Несен	2003	---	коровай	нд.	1	коровай	---	---
201	Мульчиці	Вол.	Рівн	Стир/Прип'ять	Зах. Поліс.	Несен	2003	---	коровай	сб.	1	коровай	---	---
202	Кричильськ	Сарн.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2002	---	коровай	сб.	1	коровай	---	---
203	Іванчі	Кост.	Рівн	Замчисько	південний	Гнятюк	1914	немає інф.	пиріги	нд.	2	коровай	немає інф.	немає інф.
204	Вел. Стідин	Кост.	Рівн	Мельничя	південний	Несен	2002	---	збирня	нд.	2	коровай	---	шишки
205	Волиця	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	---	коровай	нд.	2	коровай	---	шишки
206	Тихе	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	---	коровай	нд.	2	коровай	---	шишки
207	Денчиміст	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	---	коровай	сб.	2	коровай	---	шишки
208	Підружне	Кост.	Рівн	Замчисько	південний	Несен	2002	---	збирня	сб.	2	коровай	---	шишки
209	Зяздівка	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	---	коровай	сб.	2	коровай	---	шишки
210	Бєчалъ	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	---	коровай	сб.	2	коровай	пара	шишки
211	Деражне	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	---	коровай	сб.	2	коровай	парні пиріги	шишки
212	Шагова	Слав.	Хм.	Случ/Корчик	Волинсь	Несен	1995	коляч	свашини	сб.	2	коровай	парні пиріги	гуски
213	Кутки	Слав.	Хм.	Случ/Корчик	Волинсь	Несен	1995	коляч	свашини	сб.	2	коровай	парні пиріги	гуски
214	Вел. Правутин	Слав.	Хм.	Случ/Корчик	Волинсь	Несен	2001	коляч	свашини	сб.	2	коровай	парні пиріги	гуски
215	Вел. Скнит	Слав.	Хм.	Случ/Корчик	Волинсь	Несен	1995	коляч	свашини	сб.	2	коровай	парні пиріги	гуски
216	Полянсь	Слав.	Хм.	Горинь	Волинсь	Несен	1995	коляч	свашини	сб.	2	коровай	парні пиріги	гуски
217	Голики	Із.	Хм.	Горинь	Волинсь	Несен	1995	коляч	свашини	сб.	2	коровай	парні пиріги	гуски
218	Лютерка	Із.	Хм.	Горинь	Волинсь	Несен	1998	коляч	свашини	сб.	2	коровай	парні пиріги	гуски
219	Більчин	Із.	Хм.	Горинь	Волинсь	Несен	1998	коляч	свашини	сб.	2	коровай	парні пиріги	гуски
220	Кіндратка	Із.	Хм.	Горинь	Волинсь	Несен	1998	коляч	свашини	сб.	2	коровай	парні пиріги	гуски
221	Покощівка	Із.	Хм.	Горинь	Волинсь	Несен	1993	коляч	свашини	сб.	2	коровай	парні пиріги	гуски
222	Кропивна	Із.	Хм.	Горинь	Волинсь	Несен	1993	коляч	свашини	сб.	2	коровай	парні пиріги	гуски

Таблиця 3. ШЛЮБНА ЧАСТИНА: ПІДГОТОВЧІ АКТИ

№	Назва насел. пункту		Район	Обл.	Басейн	Ареал	Автор запису	Рік запису	День вмот.	Кількість	Деревице		
	1	2									3	4	5
1	1	Машеве	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	1 - мол-го	сосна	в'юлца	
2	2	Красно	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	1 - мол-го	груша	в'юлца	
3	3	Зимовище	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	1 - мол-го	груша	в'юлца	
4	4	Крива Гора	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	сб.	1 - мол-го	груша	в'юлца	
5	5	Старосілля	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	1 - мол-го	груша	в'юлца	
6	6	Кошівка	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	2 - у обох	груша	в'юлце	
7	7	Теремці	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	1 - мол-го	груша	в'юлце	
8	8	Новошпелічч	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	1 - мол-го	груша	юлца	
9	9	Чистогаливка	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	1 - мол-го	сосна	вельце	
10	10	Пармишів	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	сб.	2 - у обох	груша	в'юлца	
11	11	Діброва	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	сб.	1 - мол-го	сосна	в'юлце	
12	12	Луб'янка	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	1 - мол-го	груша	в'юлца	
13	13	Кливини	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	---	---	---	
14	14	Васняне	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	1 - мол-го	сосна	в'юлце	
15	15	Варовичі	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	сб.	2 - у обох	сосна	в'юлце	
16	16	Новий Мир	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	1 - мол-го	сосна	в'юлце	
17	17	Буда-Варовичі	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	---	---	---	---	
18	18	Ковшівка	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	1 - мол-го	сосна	юлце	
19	19	Тараси	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	1 - мол-го	сосна	юлца	
20	20	Жовтине	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	2 - у обох	сосна	в'юлца	
21	21	Зелена Поляна	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	1 - мол-го	сосна	в'юлце	
22	22	Королівка	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	1 - мол-го	сосна	в'юлце	
23	23	Шевченкове	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	1 - мол-го	сосна	в'юлце	
24	24	Бовище	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	1 - мол-го	сосна	в'юлце	
25	25	Бобер	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	нд.	1 - мол-го	сосна	в'юлце	
26	26	Термахівка	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	нд.	2 - у обох	сосна	в'юлце	
27	27	Сидорова	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	сб.	2 - у обох	сосна	в'юлце	
28	28	Прибірськ	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	нд.	2 - у обох	слива	в'юлце	
29	29	Богдани	Внш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	нд.	2 - у обох	слива	в'юлце	
30	30	Сукачі	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	нд.	2 - у обох	слива	в'юлце	
31	31	Обуховичі	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	нд.	2 - у обох	вишня	в'юлце	
32	32	Станшівка	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	нд.	2 - у обох	вишня	в'юлце	
33	33	Розважів	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	нд.	2 - у обох	сосна	в'юлце	
34	34	Старовичі	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	нд.	2 - у обох	вишня	в'юлца	
35	35	Вахівка	Внш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	сб.	2 - у обох	груша	в'юлца	
36	36	Воропава	Внш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	сб.	2 - у обох	груша	в'юлце	
37	37	Рови	Внш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	сб.	2 - у обох	сосна	в'юлце	
38	38	Федорівка	Внш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	сб.	2 - у обох	сосна	в'юлце	
39	39	Любимівка	Внш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	сб.	2 - у обох	сосна	в'юлце	
40	40	Р. Димерська	Внш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	нд.	2 - у обох	сосна	в'юлце	
41	41	Фенева	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	нд.	2 - у обох	груша	в'юлце	
42	42	Леонівка	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	сб.	2 - у обох	груша	в'юлце	
43	43	Білча	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	нд.	2 - у обох	вишня	в'юлце	
44	44	Тетерівське	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	нд.	2 - у обох	вишня	в'юлце	
45	45	Підгайне	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	нд.	2 - у обох	вишня	в'юлце	
46	46	Заруддя	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Мандебура	1996	нд.	2 - у обох	вишня	в'юлце	
47	47	Коблицький Ліс	Бор.	Кв	Здвиж	південний	Несен	2002	сб.	не смроті	вишня	в'юлце	
48	48	Глішівка	Внш.	Кв	Ірпіль	південний	Несен	1998	сб.	2 - у обох	сосна	в'юлце	
49	49	Мигалки	Бор.	Кв	Тетерів	південний	Несен	2002	нд.	2 - у обох	вишня	в'юлце	
50	50	Забуняня	Мак.	Кв	Здвиж	південний	Несен	2003	сб.	не смроті	вишня	в'юлце	
51	51	Андріївка	Мак.	Кв	Здвиж	південний	Несен	2003	сб.	не смроті	вишня	в'юлце	
52	52	Макарів	Мак.	Кв	Здвиж	південний	Несен	2003	сб.	не смроті	вишня	в'юлце	

53	Плахтянка	Мак.	Кв	Здвиж	південний	Несен	2003	сб.	не сироті	вишня	вільце
54	Копилів	Мак.	Кв	Здвиж	Південний	Несен	2003	сб.	не сироті	вишня	вільце
55	Вел. Карашин	Мак	Кв	Здвиж	південний	Несен	2003	сб.	не сироті	вишня	вільце
56	Пашківка	Мак.	Кв	Ірпінь	південний	Несен	2003	сб.	не сироті	вишня	вільце
57	Лішня	Мак.	Кв	Ірпінь	південний	Несен	2003	сб.	не сироті	вишня	вільце
58	Козьчанка	Мак.	Кв	Ірпінь	південний	Несен	2003	сб.	не сироті	вишня	вільце
59	Мар'янівка	Рад.	Ж.	Тетерів	південний	Несен	2002	сб.	у обох	барвінок	вільце
60	Вел. Р'яча	Рад.	Ж.	Тетерів	південний	Мандебура	1996	нд.	1 - у мол-ї	вишня	вільце
61	Заболоть	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	сб.	1 - у мол-ї	вишня	вільце
62	Чайківка	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	сб.	1 - у мол-ї	калина	вільце
63	Видриб'ір	Черн.	Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	сб.	1 - у мол-ї	фрукт.	вільце
64	Андріївка	Черн.	Ж	Ірша	південний	Несен	2002	---	---	---	---
65	Жадьки	Черн.	Ж	Ірша	південний	Несен	2002	сб.	1 - у мол-ї	фрукт.	вільце
66	Вереси	Черн.	Ж.	Свинолужка	Волинський	Кравченко п. ХХ	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
67	Волянщина	В. Вол.	Ж	Тетерів/Ірша	південний	Кравченко п. ХХ	нд.	нд.	у мол-ї	сосна	вільце
68	Кропивня	В. Вол.	Ж	Тетерів/Ірша	південний	Пашкова	1970-ї	немає інф.	у мол-ї	немає інф.	вільчик
69	Забриддя	Корост.	Ж	Тетерів/Мика	Волинський	Кравченко п. ХХ	немає інф.	немає інф.	немає інф.	барвінок	віночки
70	Буки	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
71	Іванівка	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
72	Горнь	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	сб.	1 - у мол-ї	вишня	в'єльце
73	Малинівка	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	вт.	батькам	сосна	вільце
74	Ворсівка	Рад.	Ж	Ірша	південний	Мандебура	1996	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
75	Меделівка	Рад.	Ж	Ірша	південний	Мандебура	1996	вт.	батькам	клен	гілце
76	Вишевиці	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	1996	вт.	1 - у мол-ї	вишня	вільце
77	Велприн	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	вт.	1 - у мол-ї	вишня	в'єльце
78	Вирва	Мал.	Ж	Тетерів	південний	Несен	1996	вт.	1 - у мол-ї	береза	в'єльце
79	Ст. Вороб'ї	Мал.	Ж	Ірша/Студениця	північний	Мандебура	1996	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
80	Візня	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	1996	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.

81	Українка	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	сб.	1 - у мол-ї	вишня	в'єльце
82	Льобовичі	Мал.	Ж	Ірша	північний	Несен	1996	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
83	Чоловичі	Кор.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	сб.	у мол-го	шиті	вінки
84	Щорсівка	Кор.	Ж	Уж	південний	Несен	2000	сб.	у мол-го	шиті	вінки
85	Мелені	Кор.	Ж	Ірша	південний	Несен	2000	сб.	у мол-го	шиті	вінки
86	Будо-Вороб'ї	Мал.	Ж	Ірша	північний	Несен	1996	---	---	---	---
87	Недашки	Мал.	Ж	Ірша	північний	Несен	1996	сб.	у мол-го	шиті	вінки
88	Калнівка	Нар.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	вт.	у мол-ї	сосна	вільце
89	Р. Калнівка	Мал.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	---	---	---	---
90	Рубежівка	Нар.	Ж	Болотниця	північний	Несен	1996	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
91	Гуто-Мар'ятин	Нар.	Ж	Уж/Звіздаль	північний	Несен	1996	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
92	Базар	Нар.	Ж	Уж/Звіздаль	північний	Несен	1996	вт.	у мол-ї	вишня	в'єльце
93	Р. Базарська	Нар.	Ж	Уж/Звіздаль	північний	Несен	1996	---	---	---	---
94	Вел. Міньки	Нар.	Ж	Чертовець	північний	Несен	1996	вт.	у мол-ї	вишня	вільце
95	Межиліська	Нар.	Ж	Чертовець	північний	Несен	1996	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
96	Ст. Кужиль	Нар.	Ж	Чертовець	північний	Несен	1996	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
97	Корма	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	сб.	у мол-го	шиті	вінки
98	Каленське	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	сб.	у мол-го	шиті	вінки
99	Ходаки	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2002	сб.	у мол-го	шиті	вінки
100	Купеч	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2002	сб.	у мол-го	шиті	вінки
101	Обиходи	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	сб.	у мол-ї	сосна	вільце
102	Берестовець	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2002	сб.	у мол-ї	сосна	в'єльце
103	Бехи	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2000	сб.	у мол-го	барвінок	вінки
104	Михайлівка	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2000	сб.	у мол-го	барвінок	вінки
105	Сарновичі	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2000	вт.	у мол-ї	сосна	вільце
106	В'язька	Нар.	Ж	Уж/Жерв	північний	Несен	2002	сб.	у мол-ї	сосна	в'єльце
107	Корчівка	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Кравченко п. ХХ	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
108	Снитиче	Нар.	Ж	Уж/Норинь	північний	Кравченко п. ХХ	нд.	нд.	у мол-ї	сосна	в'єльце
109	Снитиче	Нар.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2002	сб.	у мол-ї	береза	в'єльце

110	Ст. Дорогинь	Нар.	Ж	Уж/Норинь	північний	Кравченко п. ХХ	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
111	Ст. Дорогинь	Нар.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	сб.	у мол-ї	береза	в Ілце	в Ілце
112	Гунчі	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	сб.	у мол-ї	сосна	в Ілце	в Ілце
113	Раківщина	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	сб.	у мол-ї	сосна	в Ілце	в Ілце
114	Гошів	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	сб.	у мол-го	барвінок	вінки	вінки
115	Збранияківці	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	сб.	у мол-ї	сосна	в Ілце	в Ілце
116	Личмани	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	сб.	у мол-ї	сосна	в Ілце	в Ілце
117	Стовпичине	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	сб.	у мол-ї	сосна	в Ілце	в Ілце
118	Магдин	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	сб.	у мол-го	барвінок	вінки	вінки
119	Ситівка	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
120	Жолудівка	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	нд.	у мол-ї	сосна	в Ілце	в Ілце
121	Журба	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	нд.	у мол-ї	сосна	в Ілце	в Ілце
122	Людівнявка	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	сб.	у мол-ї	сосна	в Ілце	в Ілце
123	Виступовичі	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
124	Думинське	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	сб.	у мол-го	барвінок	вінки	вінки
125	Покалів	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	сб.	у мол-ї	сосна	Йолце	Йолце
126	Збрания	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	сб.	у мол-ї	сосна	вілца	вілца
127	Сорокополь	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	сб.	у мол-ї	сосна	вілца	вілца
128	Левковичі	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	сб.	у мол-го	барвінок	венкі	венкі
129	Можари	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	сб.	Йоголі	барвінок/сосна	венкі/Йолце	венкі/Йолце
130	Верпа	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	сб.	у мол-го	папір	венкі	венкі
131	Словачне	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	---	---	---	---	---
132	Листвин	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	сб.	у мол-ї	сосна	Йолце	Йолце
133	Дуби	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
134	Червоносілка	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
135	Делета	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	сб.	у мол-ї	сосна	Йолце	Йолце
136	Селезівка	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	сб.	у мол-ї	сосна	Йолце	Йолце
137	Копище	Од.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	нд.	у мол-ї	сосна	Йолка	Йолка

138	Глушківці	Лельч.	Гом	Уборть	північний	Пашкова 1970-ї	сб.	у мол-ї	сосна	Йолка	Йолка
139	Хочине	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	нд.	у мол-ї	сосна	Йолце	Йолце
140	Р. Перганська	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	нд.	у мол-ї	сосна	Йолка	Йолка
141	Озерани	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	сб.	у мол-ї	сосна	Ілце	Ілце
142	Р. Озерянська	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	---	---	---	---	---
143	Замисловичі	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	нд.	у мол-ї	сосна	Ілце	Ілце
144	Діброва	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	нд.	у мол-ї	сосна	Ілце	Ілце
145	Джерело	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	сб.	у мол-ї	сосна	Йолка	Йолка
146	Андріївка	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	нд.	у мол-ї	сосна	вілце	вілце
147	Жовтине	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	нд.	у мол-ї	сосна	Йолка	Йолка
148	Корощине	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	нд.	у мол-ї	сосна	Йолка	Йолка
149	Лутинки	Луг.	Ж	Жерев	північний	Кравченко п. ХХ	нд.	у мол-ї	сосна	в-Ілца	в-Ілца
150	Нові Новаки	Луг.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	нд.	у мол-ї	сосна	вілце	вілце
151	Малий Дивлин	Луг.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	сб.	у мол-ї	сосна	вільце	вільце
152	Білокорівці	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	сб.	у мол-ї	сосна	Йолце	Йолце
153	Горщик	Кор.	Ж	Уж	південний	Несен 2000	---	---	---	---	---
154	Смаківка	Єм.	Ж	Уж	південний	Несен 2001	пн.	у мол-го	гілка	батіг	батіг
155	Бобриця	Єм.	Ж	Уж	південний	Несен 2001	---	---	---	---	---
156	Бараші	Єм.	Ж	Уж	південний	Несен 2001	---	---	---	---	---
157	Сербо-Слобідка	Єм.	Ж	Уборть/Уж	південний	Несен 2001	сб.	у мол-ї	сосна	гілцьє	гілцьє
158	Яблуківка	Єм.	Ж	Уборть	південний	Несен 2001	---	---	---	---	---
159	Мокляки	Єм.	Ж	Уборть	північний	Несен 2001	---	---	---	---	---
160	Степанівка	Єм.	Ж	Уборть	південний	Несен 2001	---	---	---	---	---
161	Мала Глузча	Єм.	Ж	Уборть	північний	Несен 2001	---	---	---	---	---
162	Велика Глузча	Єм.	Ж	Уборть	північний	Несен 2001	---	---	---	---	---
163	Кобиля (Весняне)	Н.-Вол.	Ж	Случ/Корчик	Волинь	Морачевич 1853	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
164	Ліщина	Жит.	Ж	Тетерів/Гулява	Волянсь	Кравченко п. ХХ	сб.	у мол-ї	сосна	вільце	вільце
165	Шумськ	Жит.	Ж	Тетерів/Гулява	Волянсь	Кравченко п. ХХ	сб.	2 - у обох	сосна	вільце	вільце
166	Зубковичі	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	нд.	у мол-ї	сосна	Йолце	Йолце

167	Жубровці	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	нд.	у мол-ї	сосна	йолце
168	Радовель	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	нд.	у мол-ї	сосна	йолце
169	Кишин	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	нд.	у мол-ї	сосна	йолце
170	Лопатиці	Ол.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	нд.	у мол-ї	сосна	йолце
171	Тепениця	Ол.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	нд.	у мол-ї	сосна	йолце
172	Обице	Ол.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	нд.	у мол-ї	сосна	вілце
173	Сушани	Ол.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	нд.	у мол-ї	сосна	вілце
174	Юрове	Ол.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	нд.	у мол-ї	сосна	йолка
175	Кам'янка	Ол.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	нд.	у мол-ї	сосна	йолце
176	Журжівці	Ол.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	нд.	у мол-ї	сосна	йолка
177	Кам'яне	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-ї	нд.	у мол-го	клен	ліпки
178	Обсч	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-ї	нд.	у мол-го	клен/ліпка	йолка
179	Березове	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-ї	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
180	Запав'я	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-ї	нд.	у мол-ї	сосна	йолчик
181	Біловіж	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Несен	1997	нд.	у мол-ї	сосна	ліпце
182	Сновидовичі	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Несен	1997	сб.	у мол-ї	сосна	ліпце
183	Рокитна	Рок.	Рівн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Пашкова	1970-ї	сб.	у мол-ї	сосна	йолка
184	Борове	Рок.	Рівн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Несен	1997	сб.	у мол-ї	сосна	ліпка
185	Томашгород	Рок.	Рівн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Пашкова	1970-ї	немає інф.	у мол-ї	сосна	немає інф.
186	Сльно	Рок.	Рівн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Пашкова	1970-ї	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
187	Федорівка	Сарн.	Рівн	Гор/Сл/Льва	півн.-зах.	Несен	2000	нд.	у обох	береза	шишки
188	Клесів	Сарн.	Рівн	Гор/Сл/Льва	півн.-зах.	Несен	2000	нд.	у мол-го	береза	шишки
189	Немовичі	Сарн.	Рівн	Случ	півн.-зах.	Несен	2000	пт.	у мол-го	груша	шишки
190	Люхча	Сарн.	Рівн	Случ	півн.-зах.	Несен	2000	пт.	у мол-го	груша	шишки
191	Кураш	Дубр.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2000	---	---	---	---
192	Орванця	Дубр.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2003	пт.	у мол-го	вишня	шишки
193	Дубровиця	Дубр.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2000	чт. Пт.	у обох	тісто	розохи
194	Крупове	Дубр.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2002	чт. Пт.	у обох	слива	шишки

195	Сварцевичі	Дубр.	Рівн	Стир/Стубла	півн.-зах.	Несен	2002	сб.	у мол-го	груша	шишки
196	Серники	Зар.	Рівн	Стир	Зах. Поліс.	Несен	2003	сб.	у мол-го	сосна	шишки
197	Іванчі	Зар.	Рівн	Стир	Зах. Поліс.	Несен	2003	нд.	у мол-го	слива	шишки
198	Ст. Коні	Зар.	Рівн	Стир	Зах. Поліс.	Несен	2003	нд.	у мол-го	слива	шишки
199	Морочне	Зар.	Рівн	Прип'ять	Зах. Поліс.	Несен	2003	нд.	у мол-го	слива	шишки
200	Прикладники	Зар.	Рівн	Стоход/Прип'ять	Зах. Поліс.	Несен	2003	нд.	у мол-го	слива	шишки
201	Мульці	Вол.	Рівн	Стир/Прип'ять	Зах. Поліс.	Несен	2003	нд.	у мол-го	слива	шишки
202	Кричильськ	Сарн.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2002	сб.	у мол-го	фрукт.	шишки
203	Іванічі	Кост.	Рівн	Замчисько	південний	Патюк	1974	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
204	Вел. Студин	Кост.	Рівн	Мельниця	південний	Несен	2002	нд.	у обох	фрукт.	шишки
205	Волиця	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	нд.	у обох	сосна	шишки
206	Тихе	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	нд.	у обох	сосна	шишки
207	Данчміст	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	нд.	у обох	ліщина	ветки
208	Підружжє	Кост.	Рівн	Замчисько	південний	Несен	2002	нд.	у обох	ялина	гольки
209	Звідівка	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	нд.	у обох	ялина	гольки
210	Бечаль	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	нд.	у обох	ялина	гольки
211	Деражне	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	---	---	---	---
212	Шагова	Слав.	Хм.	Случ/Корчик	Волинь	Несен	1995	---	---	---	---
213	Кутки	Слав.	Хм.	Случ/Корчик	Волинь	Несен	1995	---	---	---	---
214	Вел. Правутин	Слав.	Хм.	Случ/Корчик	Волинь	Несен	2001	---	---	---	---
215	Вел. Скнит	Слав.	Хм.	Случ/Корчик	Волинь	Несен	1995	---	---	---	---
216	Полінь	Слав.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1995	сб.	у обох	сосна (в корован)	квітка
217	Голки	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1995	---	---	---	---
218	Лютерка	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1998	---	---	---	---
219	Більчин	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1998	---	---	---	---
220	Кіндратка	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1998	---	---	---	---
221	Покощівка	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1993	---	---	---	---
222	Кропивна	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1993	---	---	---	---

Таблиця 4. Шлюбна частина: санкціонуючі акти

№	Назва насел. пункту	Район	Обл.	Басейн	Ареал	Автор запису	Рік запису	Свячковий обряд			Місце розпліт. молоді	Недільні акти у хаті молоді	Недільні акти у хаті мол-го	Комора
								де відбув.	ким здійсн.	ж.				
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	
1	Машево	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	під	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
2	Красно	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	під	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	де житимуть	
3	Зимовище	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	під	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
4	Крива Гора	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	під	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
5	Старосілля	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	під	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го	
6	Кошівка	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
7	Тереміці	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
8	Новошепеличі	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	під	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
9	Чистогайлівка	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	під	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го	
10	Паршів	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го	
11	Діброва	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
12	Луб'янка	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
13	Кливини	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	-	-	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
14	Васняна	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
15	Варовичі	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
16	Новий Мир	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
17	Буда-Баровичі	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	-	-	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
18	Ковшилівка	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
19	Тараси	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
20	Жовтневе	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
21	Зелена Поляна	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
22	Коропівка	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
23	Шевченкове	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
24	Бовище	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
25	Бобер	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
26	Термахівка	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
27	Сидоровичі	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го	
28	Прибриськ	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
29	Богдани	Виш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
30	Сукчі	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
31	Оуховичі	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
32	Станішівка	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
33	Розважів	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
34	Старовичі	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
35	Вахівка	Виш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
36	Воролаїв	Виш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го	
37	Рови	Виш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
38	Федорівка	Виш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
39	Льобимівка	Виш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
40	Р. Димерська	Виш.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
41	Феневиці	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
42	Льонівка	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
43	Білдча	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
44	Тетерівське	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го	
45	Підгайне	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
46	Заруддя	Ів.	Кв	Тетерів	півн.-схід.	Мандебура	1996	поріг	ж.	покуть	не має інф.	коровай	у мол-го	
47	Коблицький Ліс	Бор.	Кв	Здвиж	південний	Несен	2002	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го	
48	Глібівка	Виш.	Кв	Ірпіль	південний	Несен	1998	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
49	Мигалки	Бор.	Кв	Тетерів	південний	Несен	2002	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го	
50	Збуяння	Мак.	Кв	Здвиж	південний	Несен	2003	не фікс.	---	покуть	завивання-верчі	верчі	у мол-го	
51	Андрівка	Мак.	Кв	Здвиж	південний	Несен	2003	поріг	ж.	покуть	завивання-верчі	верчі	у мол-го	
52	Макарів	Мак.	Кв	Здвиж	південний	Несен	2003	не фікс.	---	покуть	завивання-верчі	верчі	у мол-го	



53	Плахтянка	Мак.	Кв	Здеж	південний	Несен	2003	не фікс.	---	покуть	завивання-верчі	верчі	у мол-го
54	Копилів	Мак.	Кв	Здеж	Південний	Несен	2003	не фікс.	---	покуть	завивання-верчі	верчі	у мол-го
55	Вел. Карашин	Мак.	Кв	Здеж	південний	Несен	2003	не фікс.	---	покуть	завивання-верчі	верчі	у мол-го
56	Пашківка	Мак.	Кв	Ірпіль	південний	Несен	2003	не фікс.	---	покуть	завивання-верчі	верчі	у мол-го
57	Лишня	Мак.	Кв	Ірпіль	південний	Несен	2003	не фікс.	---	покуть	завивання-верчі	верчі	у мол-го
58	Козичанка	Мак.	Кв	Ірпіль	південний	Несен	2003	поріг	ж.	покуть	завивання-верчі	верчі	у мол-го
59	Мар'янівка	Рад.	Ж.	Тетерів	південний	Несен	2002	не фікс.	ж.	ослін	коляч-завивання	коляч	у мол-го
60	Вел. Реча	Рад.	Ж.	Тетерів	південний	Мандебура	1996	поріг	ж.	ослін	завивання-коровай	коровай	у мол-го
61	Заболоть	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	поріг	ж.	ослін	коровай-завивання	коровай	у мол-го
62	Чайківка	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	поріг	ж.	ослін	каляч-завивання	каляч	у мол-го
63	Видибір	Черн.	Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	поріг	ж.	ослін	каляч-завивання	каляч	у мол-го
64	Андріївка	Черн.	Ж	Ірша	південний	Несен	2002	поріг	ж.	ослін	коровай-завивання	коровай	у мол-го
65	Жадки	Черн.	Ж	Ірша	південний	Несен	2002	поріг	ж.	ослін	каляч-завивання	каляч	у мол-го
66	Вересн	Черн.	Ж.	Свинолушка	Волинь	Кравченко п. ХХ	не фікс.	н. і.	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.
67	Волячичина	В. Вол.	Ж	Тетерів/Ірша	південний	Кравченко п. ХХ	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го	
68	Кропивня	В. Вол.	Ж	Тетерів/Ірша	південний	Пашкова 1970-і	не фікс.	н.ф.	покуть	коляч	коляч-завивання	немає інф.	у мол-го
69	Забриддя	Корост.	Ж	Тетерів/Мика	Волинь	Кравченко п. ХХ	не фікс.	н.ф.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го	
70	Буки	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	пирожки-завивання	пирожки	у мол-го
71	Іванівка	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	пирожки-завивання	пирожки	у мол-го
72	Горинь	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	пирожки-завивання	пирожки	у мол-го
73	Малинівка	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
74	Ворсівка	Рад.	Ж	Ірша	південний	Мандебура	1996	поріг	ж.	покуть	немає інф.	немає інф.	у мол-го
75	Медлівка	Рад.	Ж	Ірша	південний	Мандебура	1996	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
76	Вишівці	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
77	Веприя	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
78	Вирва	Мал.	Ж	Тетерів	південний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	немає інф.	немає інф.	у мол-го
79	Ст. Воробіт	Мал.	Ж	Ірша/Студенця	північний	Мандебура	1996	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
80	Візня	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го

81	Українка	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
82	Любовичі	Мал.	Ж	Ірша	північний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
83	Чоповичі	Кор.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
84	Щорсівка	Кор.	Ж	Уж	південний	Несен	2000	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
85	Мелені	Кор.	Ж	Ірша	південний	Несен	2000	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
86	Будо-Воробіт	Мал.	Ж	Ірша	північний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
87	Недашки	Мал.	Ж	Ірша	північний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	коровай	завивання-коровай	у мол-го
88	Калинівка	Нар.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
89	Р. Калинівка	Мал.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	---	---	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
90	Рубежівка	Нар.	Ж	Болотниця	північний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
91	Іуто-Мар'ятин	Нар.	Ж	Уж/Звіздаль	північний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
92	Базар	Нар.	Ж	Уж/Звіздаль	північний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
93	Р. Базарська	Нар.	Ж	Уж/Звіздаль	північний	Несен	1996	---	---	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
94	Вел. Мільки	Нар.	Ж	Чертовець	північний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
95	Межлїська	Нар.	Ж	Чертовець	північний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
96	Ст. Кузьмь	Нар.	Ж	Чертовець	північний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
97	Корма	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
98	Каланське	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
99	Ходаки	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2002	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
100	Кулеч	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2002	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
101	Обиходи	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
102	Берестовець	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2002	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
103	Бежи	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2000	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
104	Михайлівка	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2000	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
105	Сарновці	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2000	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
106	В'язівка	Нар.	Ж	Уж/Жарев	північний	Несен	2002	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
107	Корчіва	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Кравченко п. ХХ	не фікс.	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.	немає інф.	у нього
108	Снитцив	Нар.	Ж	Уж/Норинь	північний	Кравченко п. ХХ	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у нього	у нього
109	Снитцив	Нар.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2002	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го

110	Ст. Дорогнень	Нар.	Ж	Уж/Норинь	північний	Кравченко п. ХХ	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у нього
111	Ст. Дорогнень	Нар.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
112	Гунчі	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
113	Раківщина	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
114	Говші	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
115	Збраньківці	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
116	Личмани	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
117	Стоплицне	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
118	Магдин	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
119	Ситівка	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
120	Жолудівка	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
121	Журба	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
122	Людвинівка	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
123	Виступовичі	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
124	Думинське	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	поріг	ж.	ж.	на діжі	завивання-коровай	коровай	у мол-го
125	Локалів	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
126	Збраньки	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
127	Сорокопелі	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
128	Левковичі	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
129	Можари	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
130	Верпа	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
131	Словечне	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
132	Листвини	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
133	Дуби	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
134	Червоносілка	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
135	Делета	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
136	Селезівка	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
137	Копище	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	поріг	ч./ж.	ч./ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го

138	Глушківці	Лельч.	Ж	Уборть	північний	Пашкова 1970-і	поріг	ч./ж.	ч./ж.	покуть	завивання-квас	коровай	у мол-го
139	Хочине	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	поріг	ч./ж.	ч./ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
140	Р. Перганська	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	---	ч./ж.	ч./ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
141	Озеряни	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	поріг	ч./ж.	ч./ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
142	Р. Озеряньська	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	---	ч./ж.	ч./ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
143	Замисловичі	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	поріг	ч./ж.	ч./ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
144	Діброва	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	поріг	ч./ж.	ч./ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
145	Джелело	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	поріг	ч./ж.	ч./ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
146	Андріївка	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	поріг	ч./ж.	ч./ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
147	Жовтневе	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	поріг	ч./ж.	ч./ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
148	Корошине	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	поріг	ч./ж.	ч./ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
149	Лугинки	Луг.	Ж	Жерев	північний	Кравченко п. ХХ	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
150	Нові Новаки	Луг.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
151	Малий Дивлин	Луг.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
152	Білокорівці	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
153	Горцик	Кор.	Ж	Уж	південний	Несен 2000	поріг	ж.	ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
154	Симаківка	Єм.	Ж	Уж	південний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
155	Бобрця	Єм.	Ж	Уж	південний	Несен 2001	відсут.	ж.	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
156	Бараші	Єм.	Ж	Уж	південний	Несен 2001	відсут.	ж.	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
157	Серб-Слобідка	Єм.	Ж	Уборть/Уж	південний	Несен 2001	відсут.	ж.	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
158	Яблунівка	Єм.	Ж	Уборть	південний	Несен 2001	відсут.	ж.	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
159	Мокляки	Єм.	Ж	Уборть	північний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
160	Степанівка	Єм.	Ж	Уборть	південний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
161	Мала Глумча	Єм.	Ж	Уборть	північний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
162	Велика Глумча	Єм.	Ж	Уборть	північний	Несен 2001	поріг	ж.	ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
163	Кобидля (Весняне)	Н.-Вол.	Ж	Служ/Корчик	Волинський	Морчевач 1853	немає інф.	немає інф.	немає інф.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
164	Ліщина	Жит.	Ж	Тетерів/Гуйва	Волинський	Кравченко п. ХХ	немає інф.	немає інф.	немає інф.	покуть	коровай	завивання-коровай	у мол-го
165	Шумськ	Жит.	Ж	Тетерів/Гуйва	Волинський	Кравченко п. ХХ	немає інф.	немає інф.	немає інф.	діжа	коровай-завивання	коровай	у мол-го
166	Зубовичі	Ол.	Ж	Уборть	північний	Несен 1997	поріг	ч./ж.	ч./ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го

167	Жубровиці	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	поріг	ч./ж.	покуть	завивання-коровай	коровай	у мол-го
168	Радовель	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	поріг	ч./ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
169	Клишин	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	поріг	ч./ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
170	Лопатичі	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	поріг	ч./ж.	покуть	завивання-квас	коровай	у мол-го
171	Телевниця	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	поріг	ч./ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
172	Обище	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	поріг	ч./ж.	покуть	завивання-квас	коровай	у мол-го
173	Суцани	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	поріг	ч./ж.	покуть	завивання-квас	коровай	у мол-го
174	Юрове	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	поріг	ч./ж.	покуть	завивання-квас	коровай	у мол-го
175	Кам'янка	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	поріг	ч./ж.	покуть	коровай-завивання	коровай	у мол-го
176	Журжівичі	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	поріг	ч./ж.	покуть	квас-завивання	коровай	у мол-го
177	Кам'яне	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	поріг	ч./ж.	покуть	завивання-квас	немає інф.	у мол-го
178	Обсн	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	поріг	ч./ж.	покуть	немає інф.	немає інф.	у мол-го
179	Березове	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	поріг	ч./ж.	покуть	немає інф.	немає інф.	у мол-го
180	Запав'я	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	поріг	ч./ж.	покуть	завивання-квас	немає інф.	у мол-го
181	Біловіж	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Несен	1997	поріг	ч./ж.	покуть	квас-завивання	коровай	у мол-го
182	Сновидовичі	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Несен	1997	поріг	ч./ж.	покуть	завивання-квас	снідання	у мол-го
183	Рокитне	Рок.	Рівн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	поріг	ч./ж.	покуть	завивання-квас	снідання	у мол-го
184	Борове	Рок.	Рівн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Несен	1997	поріг	ч./ж.	покуть	завивання-квас	снідання	у мол-го
185	Томашгород	Рок.	Рівн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	поріг	ч./ж.	покуть	завивання-квас	снідання	у мол-го
186	Сльно	Рок.	Рівн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	поріг	ч./ж.	покуть	завивання	снідання	у мол-го
187	Федорівка	Сарн.	Рівн	Гор/Сл/Льва	півн.-зах.	Несен	2000	поріг	ч./ж.	покуть	завивання-коровай	снідання	у мол-го
188	Клевів	Сарн.	Рівн	Гор/Сл/Льва	півн.-зах.	Несен	2000	поріг	ч./ж.	покуть	скривальщина	снідання	у мол-го
189	Немовичі	Сарн.	Рівн	Случ	півн.-зах.	Несен	2000	поріг	ч./ж.	покуть	скривальщина	снідання	у мол-го
190	Лохча	Сарн.	Рівн	Случ	півн.-зах.	Несен	2000	поріг	ч./ж.	покуть	скривальщина	снідання	у мол-го
191	Кураш	Дубр.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2000	поріг	ч./ж.	покуть	завивання-коровай	снідання	у мол-го
192	Орванця	Дубр.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2003	поріг	ч./ж.	покуть	скривальщина	снідання	у мол-го
193	Дубровиця	Дубр.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2000	-	—	покуть	завивання-коровай	снідання	у мол-го
194	Крупове	Дубр.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2002	поріг	ж.	покуть	завивання-коровай	снідання	у мол-го

195	Сварцівці	Дубр.	Рівн	Стир/Стубла	півн.-зах.	Несен	2002	поріг	ж.	покуть	скривальщина	снідання	у мол-го
196	Серинки	Зар.	Рівн	Стир	Зах. Поліс.	Несен	2003	відсут.	відс.	покуть	скривальщина-булка	снідання	у мол-го
197	Іванчиці	Зар.	Рівн	Стир	Зах. Поліс.	Несен	2003	відсут.	відс.	покуть	скривальщина	снідання	у мол-го
198	Ст. Коні	Зар.	Рівн	Стир	Зах. Поліс.	Несен	2003	відсут.	відс.	покуть	скривальщина	снідання	у мол-го
199	Морочне	Зар.	Рівн	Прип'ять	Зах. Поліс.	Несен	2003	відсут.	відс.	діжа	скривальщина	снідання	у мол-го
200	Прикладники	Зар.	Рівн	Стоход/Прип'ять	Зах. Поліс.	Несен	2003	відсут.	відс.	діжа	скривальщина-каша	снідання	у мол-го
201	Мульчиці	Вол.	Рівн	Стир/Прип'ять	Зах. Поліс.	Несен	2003	відсут.	відс.	діжа	скривальщина	снідання	у мол-го
202	Хричильськ	Сарн.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2002	церква	ж.	покуть	коровай-завивання	снідання	у мол-го
203	Іванчик	Кост.	Рівн	Замчисько	південний	Гнатюк	1914	поріг	ж.	покуть	коровай-завивання	снідання	у мол-го
204	Вел. Студин	Кост.	Рівн	Мельниця	південний	Несен	2002	церква	ж.	покуть	коровай-завивання	снідання	у мол-го
205	Волиця	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	церква	ж.	покуть	коровай-завивання	снідання	у мол-го
206	Тихе	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	церква	ж.	покуть	коровай-завивання	снідання	у мол-го
207	Данчиміст	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	церква	ж.	покуть	коровай-завивання	снідання	у мол-го
208	Підлужне	Кост.	Рівн	Замчисько	південний	Несен	2002	церква	ж.	покуть	коровай-завивання	снідання	у мол-го
209	Звіздівка	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	церква	ж.	покуть	коровай-завивання	снідання	у мол-го
210	Бочаль	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	церква	ж.	покуть	коровай-завивання	снідання	у мол-го
211	Деражнє	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	церква	ж.	покуть	коровай-завивання	снідання	у мол-го
212	Шагова	Слав.	Хм.	Случ/Хорчук	Волинь	Несен	1995	відсут.	відс.	ослін	завивання-коровай	коровай	у мол-го
213	Кутки	Слав.	Хм.	Случ/Хорчук	Волинь	Несен	1995	відсут.	відс.	ослін	завивання-коровай	коровай	у мол-го
214	Вел. Правутин	Слав.	Хм.	Случ/Хорчук	Волинь	Несен	2001	відсут.	відс.	ослін	завивання-коровай	коровай	у мол-го
215	Вел. Скнит	Слав.	Хм.	Случ/Хорчук	Волинь	Несен	1995	відсут.	відс.	ослін	завивання-коровай	коровай	у мол-го
216	Полінь	Слав.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1995	відсут.	відс.	ослін	завивання-коровай	коровай	у мол-го
217	Голімки	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1995	відсут.	відс.	ослін	завивання-коровай	коровай	у мол-го
218	Лютерка	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1998	відсут.	відс.	ослін	завивання-коровай	коровай	у мол-го
219	Більчичи	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1998	відсут.	відс.	ослін	завивання-коровай	коровай	у мол-го
220	Кіндратка	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1998	відсут.	відс.	ослін	завивання-коровай	коровай	у мол-го
221	Покощівка	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1993	відсут.	відс.	ослін	завивання-коровай	коровай	у мол-го
222	Кропивна	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1993	відсут.	відс.	ослін	завивання-коровай	коровай	у мол-го

Таблиця 5. ПОШЛЮБНА ЧАСТИНА

№	Назва насел. пункту	Район	Обл.	Басейн	Ареал	Автор запису	Рік запису	8	9	10	11
1	Машеве	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
2	Красно	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
3	Зимовище	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
4	Крива Гора	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
5	Старосілля	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
6	Кошіяка	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
7	Тереці	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
8	Новошпелічч	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
9	Чистоголівка	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
10	Паришів	Чорн.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
11	Діброва	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	баряло	пирог	пирог
12	Луб'янка	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
13	Клевани	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
14	Вєсянє	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
15	Вєрянчє	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
16	Новий Мир	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
17	Буда-Вєровичі	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
18	Ковшєлівка	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
19	Тєраси	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	банька	пирог	пирог
20	Жовтєвє	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
21	Зєлена Поляна	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
22	Королєвка	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
23	Шєвєчєковє	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
24	Бєвищє	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
25	Бєбєр	Пол.	Кв	Уж	півн.-схід.	Несен	1999	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
26	Тєрмєхєчка	Ів.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
27	Сєдєровичі	Ів.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
28	Пєрибєрськ	Ів.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
29	Бєлдєни	Вш.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
30	Сукєч	Ів.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
31	Обухєвичі	Ів.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
32	Стєнєшєлівка	Ів.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
33	Розвєжєв	Ів.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	жениць батьков	пирог	Харитон
34	Стєрєвичі	Ів.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
35	Вєлєчка	Вш.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
36	Вєрєлєв	Вш.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	курі	пирог	пирог
37	Рєви	Вш.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	курі	пирог	пирог
38	Фєдєрєвєчка	Вш.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	курі	пирог	пирог
39	Лєбєдєвєчка	Вш.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	курі	пирог	пирог
40	Р. Димєрсьєка	Вш.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	жениць батьков	пирог	пирог
41	Фєвєвчє	Ів.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	курі	пирог	пирог
42	Лєонєвєчка	Ів.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	баряло	пирог	пирог
43	Бєлєчка	Ів.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	курі	Харитон	пирог
44	Тєтєрєвсьєкє	Ів.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	баряло	пирог	пирог
45	Пєдгєйнє	Ів.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Несен	1998	у хрещених	баряло	пирог	пирог
46	Зєрудєдє	Ів.	Кв	Тєтєрів	півн.-схід.	Мєндєбурє	1996	нємє інф.	нємє інф.	нємєз інф.	гєсті
47	Кєбєльцький Лєс	Бєр.	Кв	Здєиж	пєдєвний	Несен	2002	у хрещених	баряло	гєсті	гєсті
48	Гєлєвєчка	Вш.	Кв	Ірєпєль	пєдєвний	Несен	1998	у хрещених	баряло	гєсті	гєсті
49	Мєгєлєки	Бєр.	Кв	Тєтєрів	пєдєвний	Несен	2002	у хрещених	баряло	гєсті	гєсті
50	Зєбуєвєчє	Мєк.	Кв	Здєиж	пєдєвний	Несен	2003	кєрєвєй	баряло	гєсті	гєсті
51	Андрєєвєчка	Мєк.	Кв	Здєиж	пєдєвний	Несен	2003	кєрєвєй	баряло	гєсті	гєсті
52	Мєкєрєв	Мєк.	Кв	Здєиж	пєдєвний	Несен	2003	кєрєвєй	баряло	гєсті	гєсті

53	Плахтянка	Мак.	Кв	Здвиж	південний	Несен	2003	коровай	барило	гості
54	Копилів	Мак.	Кв	Здвиж	Південний	Несен	2003	коровай	барило	гості
55	Вел. Карашин	Мак	Кв	Здвиж	південний	Несен	2003	коровай	барило	гості
56	Пашківка	Мак.	Кв	Ірпінь	південний	Несен	2003	коровай	барило	гості
57	Лишня	Мак.	Кв	Ірпінь	південний	Несен	2003	коровай	барило	гості
58	Козичанка	Мак.	Кв	Ірпінь	південний	Несен	2003	коровай	барило	гості
59	Мар'янівка	Рад.	Ж.	Тетерів	південний	Несен	2002	калеч	дакування	калеч
60	Вел. Реча	Рад.	Ж.	Тетерів	південний	Мандебура	1996	калеч	дакування	гості
61	Заболоть	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	калеч	остатній хліб	калеч
62	Чайківка	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	коровай	дожинки	гості
63	Видмір	Черн.	Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	калеч	дожинки	калеч
64	Андріївка	Черн.	Ж	Ірша	південний	Несен	2002	молотіння	дожинки	гості
65	Жадьки	Черн.	Ж	Ірша	південний	Несен	2002	калеч	дожинки	калеч
66	Вереси	Черн.	Ж.	Свинолужка	Волинь	Кравченко	п. XX	немає інф.	немає інф.	немає інф.
67	Волянщина	В. Вол.	Ж	Тетерів/Ірша	південний	Кравченко	п. XX	хрещені	вареники	Харитон
68	Кропивня	В. Вол.	Ж	Тетерів/Ірша	південний	Пашкова	1970-ї	родичі	немає інф.	коровай
69	Забриддя	Корост.	Ж	Тетерів/Мика	Волинь	Кравченко	п. XX	потрусини	немає інф.	нема інф.
70	Буки	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	коровай	жєнять батьков	калеч
71	Іванівка	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	коровай	жєнять батьков	гості
72	Горинь	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	калеч	жєнять батьков	гості
73	Малнівка	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	немає інф.	жєнять батьков	пирог
74	Ворсівка	Рад.	Ж	Ірша	південний	Мандебура	1996	немає інф.	немає інф.	немає інф.
75	Медєлівка	Рад.	Ж	Ірша	південний	Мандебура	1996	у хрещених	немає інф.	немає інф.
76	Вишевичі	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	1996	у хрещених	жєнять батьков	пирог
77	Вєприн	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	2002	у хрещених	дакування	гості
78	Вирєа	Мал.	Ж	Тетерів	південний	Несен	1996	у хрещених	дакування	немає інф.
79	Ст. Воробі	Мал.	Ж	Ірша/Студениця	північний	Мандебура	1996	немає інф.	нема інф.	немає інф.
80	Візня	Рад.	Ж	Тетерів	південний	Несен	1996	у хрещених	дакування	пирог

81	Українка	Мал.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	у хрещених	дакування	пирог
82	Любовичі	Мал.	Ж	Ірша	північний	Несен	1996	у хрещених	дакування	пирог
83	Чоповичі	Кор.	Ж	Ірша	південний	Несен	1996	у хрещених	немає інф.	немає інф.
84	Щорсівка	Кор.	Ж	Уж	південний	Несен	2000	у хрещених	остатній хліб	пирог
85	Мєлені	Кор.	Ж	Ірша	південний	Несен	2000	у хрещених	жєнять батьков	пирог
86	Будо-Воробі	Мал.	Ж	Ірша	північний	Несен	1996	у хрещених	жєнять батьков	пирог
87	Недашки	Мал.	Ж	Ірша	північний	Несен	1996	у хрещених	жєнять батьков	пирог
88	Калнівка	Нар.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	у хрещених	жєнять батьков	пирог
89	Р. Калнівка	Мал.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	у хрещених	жєнять батьков	пирог
90	Рубєжівка	Нар.	Ж	Болотниця	північний	Несен	1996	у хрещених	жєнять батьков	пирог
91	Гуго-Мар'ятин	Нар.	Ж	Уж/Звєздаль	північний	Несен	1996	у хрещених	жєнять батьков	пирог
92	Базар	Нар.	Ж	Уж/Звєздаль	північний	Несен	1996	у хрещених	жєнять батьков	пирог
93	Р. Базарська	Нар.	Ж	Уж/Звєздаль	північний	Несен	1996	у хрещених	жєнять батьков	пирог
94	Вєл. Міньки	Нар.	Ж	Чертовєць	північний	Несен	1996	у хрещених	жєнять батьков	пирог
95	Межипіська	Нар.	Ж	Чертовєць	північний	Несен	1996	у хрещених	жєнять батьков	пирог
96	Ст. Кузьмь	Нар.	Ж	Чертовєць	північний	Несен	1996	у хрещених	жєнять батьков	пирог
97	Корма	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	у хрещених	курі	пирог
98	Калєнське	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	у хрещених	жєнять батьков	пирог
99	Ходаки	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2002	у хрещених	жєнять батьков	пирог
100	Кулєч	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2002	у хрещених	жєнять батьков	пирог
101	Обиходи	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	1996	у хрещених	жєнять батьков	пирог
102	Бєрєстєвєць	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2002	у хрещених	жєнять батьков	пирог
103	Беки	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2000	у хрещених	комин б'ють	пирог
104	Махайлівка	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2000	у хрещених	остатній хліб	пирог
105	Сарновичі	Кор.	Ж	Уж	північний	Несен	2000	у хрещених	жєнять батьков	пирог
106	В'єзівка	Нар.	Ж	Уж/Жєрєв	північний	Несен	2002	у хрещених	жєнять батьков	пирог
107	Корчівка	Овр.	Ж	Уж/Норинь	північний	Кравченко	п. XX	немає інф.	немає інф.	немає інф.
108	Снитичє	Нар.	Ж	Уж/Норинь	північний	Кравченко	п. XX	Харитон	бєсєда	гості
109	Снитичє	Нар.	Ж	Уж/Норинь	північний	Несен	2002	у хрещених	жєнять батьков	пирог

110	Ст. Дорожня	Нар. Ж	Уж/Норинь	північний	Кравченко п. ХХ	у хрещених	жонатъ батьков	немає інф.
111	Ст. Дорожня	Нар. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
112	Гунчі	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
113	Раківщина	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
114	Гоші	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
115	Збранияківці	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
116	Личмани	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
117	Стовпичне	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
118	Магдин	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
119	Сятківка	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
120	Жолудівка	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
121	Журба	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
122	Людвинівка	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
123	Виступовичі	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
124	Думинське	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
125	Покалів	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	у хрещених	курча вечера	пироги
126	Збрания	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
127	Сорокопелі	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
128	Левковичі	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	у хрещених	по посудок	пироги
129	Мохари	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
130	Верпа	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
131	Словечне	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
132	Листвин	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
133	Дуби	Овр.	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
134	Червоносілка	Овр.	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	у хрещених	жонатъ батьков	пироги
135	Делета	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 1999	у хрещених	на петухі	пироги
136	Селезівка	Овр. Ж	Уж/Норинь	північний	Несен 2001	у хрещених	на петухі	пироги
137	Копище	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен 1997	усі родичі	жонатъ батьков	пироги

138	Глушківці	Лельч. Гом	Уборть	північний	Пашкова 1970-і	бесада	б-ють петуха	пироги
139	Хочине	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен 1997	усі родичі	жонатъ батьков	пироги
140	Р. Перганська	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен 1997	усі родичі	жонатъ батьков	пироги
141	Озеряни	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен 1997	усі родичі	жонатъ батьков	пироги
142	Р. Озарянська	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен 1997	усі родичі	жонатъ батьков	пироги
143	Замисловичі	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен 1997	усі родичі	жонатъ батьков	пироги
144	Діброва	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен 1997	усі родичі	жонатъ батьков	пироги
145	Джерело	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен 1997	усі родичі	жонатъ батьков	пироги
146	Андріївка	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен 1997	усі родичі	жонатъ батьков	пироги
147	Жовтєве	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен 1997	усі родичі	жонатъ батьков	пироги
148	Хорошине	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен 1997	усі родичі	жонатъ батьков	пироги
149	Лугинки	Луг. Ж	Жерев	північний	Кравченко п. ХХ	усі родичі	курі	немає інф.
150	Нові Новаки	Луг. Ж	Уборть	північний	Несен 1997	усі родичі	жонатъ батьков	пироги
151	Малія Дивлин	Луг. Ж	Уборть	північний	Несен 1997	усі родичі	жонатъ батьков	пироги
152	Білокорівичі	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен 1997	усі родичі	жонатъ батьков	пироги
153	Горцик	Кор. Ж	Уж	південний	Несен 2000	у хрещених	немає інф.	немає інф.
154	Смаківка	Єм. Ж	Уж	південний	Несен 2001	у хрещених	снопи молот.	госпі
155	Бобріця	Єм. Ж	Уж	південний	Несен 2001	у хрещених	дакування	госпі
156	Бараші	Єм. Ж	Уж	південний	Несен 2001	у хрещених	дакування	госпі
157	Серб-Слобідка	Єм. Ж	Уборть/Уж	південний	Несен 2001	у хрещених	дакування	госпі
158	Яблунівка	Єм. Ж	Уборть	південний	Несен 2001	у хрещених	дакування	госпі
159	Мокляки	Єм. Ж	Уборть	північний	Несен 2001	у хрещених	дакування	госпі
160	Степанівка	Єм. Ж	Уборть	південний	Несен 2001	у хрещених	дакування	госпі
161	Мала Глумча	Єм. Ж	Уборть	північний	Несен 2001	у хрещених	дакування	госпі
162	Велика Глумча	Єм. Ж	Уборть	північний	Несен 2001	у хрещених	дакування	госпі
163	Кобилія (Весняне) Н.-Вол.	Ж	Служ/Корчик	Волинь	Морачевич 1853	немає інф.	немає інф.	немає інф.
164	Ліщина	Жит. Ж	Тетерів/Гулява	Волинь	Кравченко п. ХХ	немає інф.	немає інф.	немає інф.
165	Шумськ	Жит. Ж	Тетерів/Гулява	Волинь	Кравченко п. ХХ	немає інф.	чоботи	немає інф.
166	Зубковичі	Ол. Ж	Уборть	північний	Несен 1997	усі родичі	жонатъ батьков	пироги

167	Журовичі	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	усі родичі	жінять батьков	пироги
168	Радовель	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	усі родичі	жінять батьков	пироги
169	Клишин	Оп.	Ж	Уборть	північний	Несен	1997	усі родичі	жінять батьков	пироги
170	Лопатичі	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	усі родичі	жінять батьков	пироги
171	Тепеніяця	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	усі родичі	жінять батьков	пироги
172	Обище	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	усі родичі	жінять батьков	пироги
173	Суцани	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	усі родичі	жінять батьков	пироги
174	Юрове	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	усі родичі	жінять батьков	пироги
175	Кам'янка	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	усі родичі	жінять батьков	пироги
176	Журжавичі	Оп.	Ж	Уборть	півн.-зах.	Несен	1997	усі родичі	немає інф.	пироги
177	Кам'яне	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	немає інф.	немає інф.	пироги
178	Обсч	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	немає інф.	немає інф.	пироги
179	Березове	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	немає інф.	немає інф.	пироги
180	Залав'я	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	немає інф.	на попелище	пироги
181	Біловіж	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Несен	1997	усі родичі	дякуваннн	пироги
182	Сновидовичі	Рок.	Рівн	Ствига/Прип'ять	півн.-зах.	Несен	1997	усі родичі	дякуваннн	пироги
183	Рокитне	Рок.	Рівн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	коровай	дякуваннн	дякуваннн
184	Борове	Рок.	Рівн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Несен	1997	усі родичі	дякуваннн	пироги
185	Томашгород	Рок.	Рівн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	коровай	дякуваннн	пироги
186	Ельно	Рок.	Рівн	Горинь/Льва	півн.-зах.	Пашкова	1970-і	коровай	дякуваннн	пироги
187	Федорівка	Сарн.	Рівн	Гор/Сп/Льва	півн.-зах.	Несен	2000	коровай	дякуваннн	на шишку
188	Клесів	Сарн.	Рівн	Гор/Сп/Льва	півн.-зах.	Несен	2000	коровай	дякуваннн	пироги
189	Немовичі	Сарн.	Рівн	Случ	півн.-зах.	Несен	2000	коровай	дякуваннн	пироги
190	Ляхча	Сарн.	Рівн	Случ	півн.-зах.	Несен	2000	коровай	курі	на борщ
191	Кураш	Дубр.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2000	коровай	дякуваннн	гості
192	Орваніяця	Дубр.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2003	коровай	дякуваннн	гості
193	Дубровцяця	Дубр.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2000	коровай	нема інф.	гості
194	Крупове	Дубр.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2002	коровай	дякуваннн	пироги

195	Сварщевичі	Дубр.	Рівн	Стир/Субла	півн.-зах.	Несен	2002	коровай	дохинки	пироги
196	Серники	Зар.	Рівн	Стир	Зах. Поліс.	Несен	2003	коровай	дякуваннн	пироги
197	Іванчиці	Зар.	Рівн	Стир	Зах. Поліс.	Несен	2003	коровай	цигани	пироги
198	Ст. Коні	Зар.	Рівн	Стир	Зах. Поліс.	Несен	2003	коровай	цигани	пироги
199	Морочне	Зар.	Рівн	Прип'ять	Зах. Поліс.	Несен	2003	коровай	цигани	гості
200	Прикладники	Зар.	Рівн	Стоход/Прип'ять	Зах. Поліс.	Несен	2003	коровай	цигани	гості
201	Мульчці	Вол.	Рівн	Стир/Прип'ять	Зах. Поліс.	Несен	2003	коровай	цигани	на шишку
202	Крчицьськ	Сарн.	Рівн	Горинь	півн.-зах.	Несен	2002	коровай	вареники	гості
203	Іванчі	Кост.	Рівн	Замчисько	південний	Гнатюк	1914	коровай	нема інф.	гості
204	Вел. Студин	Кост.	Рівн	Мельницья	південний	Несен	2002	коровай	вареники	гості
205	Воліяця	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	коровай	вареники	гості
206	Тихе	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	коровай	вареники	гості
207	Данчиміст	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	коровай	вареники	гості (капач)
208	Підлужне	Кост.	Рівн	Замчисько	південний	Несен	2002	коровай	вареники	гості (капач)
209	Звіздівка	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	коровай	вареники	гості
210	Бечаль	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	коровай	вареники	гості
211	Деражне	Кост.	Рівн	Горинь	південний	Несен	2002	коровай	вареники	гості
212	Шагова	Слав.	Хм.	Случ/Корчик	Волинь	Несен	1995	потрусини	колач	гості
213	Кутки	Слав.	Хм.	Случ/Корчик	Волинь	Несен	1995	потрусини	колач	гості
214	Вел. Правутин	Слав.	Хм.	Случ/Корчик	Волинь	Несен	2001	потрусини	колач	гості
215	Вел. Скнит	Слав.	Хм.	Случ/Корчик	Волинь	Несен	1995	потрусини	колач	гості
216	Полян	Слав.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1995	потрусини	колач	гості
217	Голики	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1995	потрусини	колач	гості
218	Лютерка	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1998	потрусини	колач	гості
219	Більчин	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1998	потрусини	колач	гості
220	Кіндратка	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1998	потрусини	колач	гості
221	Похощівка	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1993	потрусини	колач	гості
222	Кропивна	Із.	Хм.	Горинь	Волинь	Несен	1993	потрусини	колач	гості

## ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА.....	3
ВСТУП.....	5
<b>Розділ 1. ТИПОЛОГІЯ ВЕСІЛЬНОГО РИТУАЛУ ЦЕНТРАЛЬНОГО ПОЛІССЯ</b>	
1.1. Стан наукового дослідження теми, методичні засади.....	8
1.2. Регіональний інваріант: складові та послідовність.....	27
1.3. Ареальні варіанти.....	62
<b>Розділ 2. ЧАСОВО-ПРОСТОРОВА СЕМІОСФЕРА</b>	
2.1. Структура і час.....	80
2.2. Відкритий (вуличний) простір.....	94
2.3. Закритий (житловий) простір.....	108
<b>Розділ 3. СЕМІОТИКА РИТУАЛЬНИХ ГРУП</b>	
3.1. Весільне печиво як культурний символ.....	124
3.2. Традиційна атрибутика: проблеми класифікації.....	142
3.3. Весільні чини: функціональний контекст.....	164
ВИСНОВКИ.....	186
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	194
СПИСОК СКОРОЧЕНЬ ПЕРІОДИЧНИХ ВИДАНЬ.....	217
<b>ДОДАТКИ</b>	
РЕЄСТР ОБСТЕЖЕНИХ СЛІ.....	218
СПИСОК СКОРОЧЕНЬ ГЕОГРАФІЧНИХ НАЗВ.....	235
ТАБЛИЦІ ТЕРИТОРІАЛЬНОЇ ЛОКАЛІЗАЦІЇ ГОЛОВНИХ ЯВИЩ ВЕСІЛЬНОГО РИТУАЛУ.....	236

Наукове видання

Несен Ірина Іванівна  
Весільний ритуал Центрального Полісся:  
традиційна структура та реліктові форми  
(середина XIX–XX ст.)

Відповідальний редактор Р. А. Омеляшко  
Художній редактор В. І. Кирпа  
Коректор Н. Ю. Мельник  
Комп'ютерна верстка В. І. Кирпи

**Несен І. І.** Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина XIX–XX ст.). – К: Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій, 2004.  
280 с.: іл. - ISBN 966-96489-1-2

**Н 55** Книга є першою спробою наукової реконструкції весільного ритуалу Центрального Полісся – регіону побутування реліктових етнографічних явищ і водночас такого, що найбільш постраждав від аварії на Чорнобильській АЕС. До наукових здобутків праці належать: виявлення інваріанта як основи обрядової моделі та її динамічних елементів, чотирьох локальних варіантів шлюбної композиції з відповідною ареальною локалізацією, а також аналіз семіосфери дійства. Робота базується на матеріалах польових досліджень, здійснених автором упродовж 1993–2003 рр., та їх діахронному зіставленні з архівними та друкowanими джерелами сер. XIX – XX ст.  
Праця орієнтована на етнологів, фольклористів, краєзнавців.

ББК 63.5(4УКР1)



Підписано до друку 29.XI.2005р. Формат 60x90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Папір офсетний №1. Гарнітура Гарамонд. Друк офсетний.  
Умовн. друк. арк. 17,5+1 арк. вкл. Умовн. фарбовідб. 21,5.  
Обл. вид. арк. 21,9 арк. вкл. Тираж 600 прим. Замовлення 1/52.

«Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій»  
вул. Рибалка, 3а, Київ-01116, Україна

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру видавців  
серія ДК №1914 від 20.08.2004 р.

Видавництво «АртЕк»  
вул. І. Кудрі, 386, Київ-01133, Україна